GIOVANNI REALE/DARIO ANTISERI

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Do Humanismo a Kant

VOLUME 2

2ª edição

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Reale, Giovanni.
História da filosofia: Do Humanismo a Kant / Giovanni Reale, Dario Antiseri; - São Paulo: Paulus, 1990. - (Coleção filosofia)

Conteúdo: v. 1. Antigüidade e Idade Média. – v. 2. Do Humanismo a Kant. – v. 3. Do Romantismo até nossos dias.

ISBN 85-05-01076-0 (obra completa)

1. Filosofia 2. Filosofia - História I. Antiseri, Dario. II. Título. III. Série.

CDD-109
90-0515 -100

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia 100
2. Filosofia: História 109

Coleção **FILOSOFIA**

- *O homem. Quem é ele? Elementos de antropologia filosófica,* B. Mondin
- *Introdução à filosofia. Problemas, sistemas, autores, obras,* idem
- *Curso de filosofia,* 3 vols., idem
- *História da filosofia,* 3 vols., G. Reale e D. Antiseri
- *Filosofia da religião,* U. Zilles

PREFÁCIO

"O último passo da razão é o de reconhecer que existem infinitas coisas que a superam."
Pascal

Como se justifica um tratado tão vasto da história do pensamento filosófico e científico? Observando o tamanho dos três volumes desta obra, talvez o professor se pergunte: como é possível, nas poucas horas semanais de aula à disposição, abordar e desenvolver um programa tão rico e conseguir levar o estudante a dominá-lo?

Claro, se formos medir este livro pelo número de páginas, devemos dizer que é um livro extenso. É o caso, porém, de recordar aqui a bela sentença do abade Terrasson citada por Kant no prefácio à Crítica da Razão Pura*: "Se não formos medir o tamanho do livro pelo número de páginas, mas sim pelo tempo necessário para entendê-lo, poder-se-ia dizer de muitos livros que seriam muito mais breves se não fossem tão breves."*

E, na verdade, em muitos casos, os manuais de filosofia dariam muito menos trabalho se contivessem algumas páginas a mais sobre uma série de temas. Com efeito, na exposição da problemática filosófica, a brevidade não simplifica as coisas, mas sim as complica — e, às vezes, as torna pouco compreensíveis, quando não até mesmo incompreensíveis. De todo modo, em um manual de filosofia, a brevidade leva fatalmente ao nocionismo, à listagem de opiniões, à mera visão panorâmica sobre "o que" disseram os vários filósofos ao longo do tempo, o que pode até ser instrutivo, mas é muito pouco formativo.

Pois bem, esta história do pensamento científico e filosófico pretende alcançar pelo menos três outros níveis além do simples "o que" disseram os filósofos, ou seja, além daquele nível que os antigos chamavam de "doxográfico" (nível de confrontação de opiniões), procurando explicar o "por que" daquilo que os filósofos disseram, buscando transmitir um sentido adequado do "como" o disseram e, por fim, indicando alguns dos "efeitos" provocados por suas teorias filosóficas e científicas.

O "por que" das afirmações dos filósofos nunca constitui algo simples, no sentido em que motivos sociais, econômicos e culturais freqüentemente se ligam e, de vários modos, se entrelaçam com os

motivos teóricos e especulativos. Procuramos transmitir gradualmente o pano de fundo do qual emergiram as teorias dos filósofos, mas evitando os perigos do reducionismo "sociologista", "psicologista" ou "historicista" (que, nos últimos anos, têm sido levadas a excessos hiperbólicos, quase a ponto de anular a identidade específica do discurso filosófico) e evidenciando as concatenações dos problemas teóricos e dos nexos conceituais e, portanto, as motivações lógicas, racionais e críticas que, em última análise, constituem a substância das idéias filosóficas e científicas.

Também procuramos transmitir o sentido do "como" os pensadores e cientistas propuseram suas doutrinas, fazendo amplo uso de suas próprias palavras. Às vezes, quando se trata de textos fáceis, utilizamos a palavra viva dos vários pensadores em seu próprio nexo expositivo. Outras vezes, porém, citamos trechos dos vários autores (os mais complexos e difíceis) à guisa de reforço da exposição, os quais (de acordo com o nível de conhecimento do autor que se quer alcançar) podem ser saltados sem prejuízo da compreensão do conjunto. Esse recurso aos textos dos autores foi dosado de modo a respeitar a trajetória didática do jovem, que, no início, está entrando em contato com um discurso completamente novo, necessitando assim da máxima simplicidade, mas, pouco a pouco, adquire as categorias do pensamento filosófico, aumenta a sua capacidade e torna-se capaz de entender uma exposição de tipo mais complexo e, portanto, de compreender o teor diverso de linguagem com que os filósofos falaram. De resto, da mesma forma como não é possível ter uma idéia do modo de sentir e imaginar de um poeta sem ler alguns fragmentos de sua obra, analogamente, também não é possível ter uma idéia do modo de pensar de um filósofo ignorando totalmente o modo como expressava os seus pensamentos.

Por fim, os filósofos são importantes não somente por aquilo que dizem, mas também pelas tradições que geram e põem em movimento: algumas de suas posições favorecem o nascimento de certas idéias, mas, ao mesmo tempo, impedem o nascimento de outras. Assim, os filósofos são importantes tanto por aquilo que dizem como por aquilo que impedem de ser dito. Esse é um dos aspectos que, freqüentemente, é silenciado pelas histórias da filosofia, mas que nós quisemos evidenciar aqui, sobretudo pela explicação das complexas relações entre as idéias filosóficas e as idéias científicas, religiosas, estéticas e sociopolíticas.

O ponto de partida do ensino de filosofia está nos problemas que ele tem proposto e continua propondo. Por isso, procuramos particularmente dar à exposição um caráter de exposição por assuntos, freqüentemente privilegiando o método sincrônico em relação ao diacrônico, embora respeitando este último nos limites do possível.

Já o ponto de chegada do ensino de filosofia está na formação de mentes ricas em teorias e destras nos métodos, capazes de formular e desenvolver as questões de modo metódico e de ler de modo crítico a realidade que as cerca. É precisamente esse o objetivo visado pelos quatro níveis segundo os quais foi concebida e realizada toda esta obra: criar uma razão aberta, capaz de se defender das múltiplas solicitações contemporâneas à fuga para o irracional ou ao encerramento em estreitas posições pragmáticas ou cientificistas. E a razão aberta é uma razão que sabe ter em si mesma a capacidade de correção de todos os erros que comete (enquanto razão humana) e a força para empreender itinerários sempre novos.

Este segundo volume desdobra-se em dez partes. A divisão foi feita considerando a sucessão lógica e cronológica da problemática tratada, mas com a intenção de oferecer aos docentes verdadeiras "unidades didáticas", no âmbito das quais eles possam realizar as escolhas mais oportunas, segundo o interesse e o nível de seus alunos. A amplitude do tratado não significa que se deva lecionar tudo, pretendendo apenas oferecer a mais ampla e rica possibilidade de escolhas e aprofundamentos.

A primeira parte diz respeito ao humanismo e ao Renascimento, cujas figuras emergentes e cujas tendências gerais são apresentadas considerando, entre outras coisas, as mais recentes aquisições historiográficas, voltadas em particular para mostrar que uma de suas principais características (aliás, a característica que constitui a sua marca mais específica) deriva do pensamento atribuído aos profetas e magos mais antigos, como Hermes Trismegisto, Zoroastro e Orfeu. Desse modo, apresentamos essas personagens e os mitos por elas criados e explicamos a peculiar têmpera espiritual que sua revivescência produziu, de formas as mais variadas e interessantes, conjugando-se sobretudo com a revivescência do platonismo.

Abrimos um amplo espaço para a revolução científica, isto é, para aquele poderoso movimento de idéias que, a partir da publicação do De revolutionibus, *de Copérnico (1543), alcançou as suas características fundamentais no século XVII com a obra de Galileu, encontrou os seus filósofos em Bacon e Descartes e depois iria ter a sua expressão clássica na imagem newtoniana do universo concebido como um relógio. E como a "revolução astronômica" é o elemento central desse processo de revolução científica, nos detivemos amplamente não apenas em Copérnico, mas também em Tycho Brahe e Kepler. Também dirigimos uma particular atenção ao pensamento de Galileu: ao desenvolvimento de sua teoria científica, à sua visão da ciência, às razões de sua rejeição à filosofia aristotélica, às raízes epistemológicas do seu confronto com a Igreja católica e à sua concepção das relações entre ciência e fé. No que se*

refere a Newton, também insistimos não apenas em suas idéias científicas (físicas e matemáticas), mas igualmente em suas concepções filosóficas e teológicas e, sobretudo, em sua visão da ciência, uma visão que constituiria a base da "razão" dos empiristas e dos iluministas. Ademais, o aprofundamento de Newton era indispensável para a compreensão da obra de Kant, já que a ciência que Kant levaria em conta seria precisamente a mecânica de Newton. Por outro lado, ao longo dos cento e cinqüenta anos que decorrem entre Copérnico e Newton, não foi apenas a visão de mundo que mudou. Com efeito, veremos que , interligada a essa transformação, também houve uma mudança — igualmente lenta e tortuosa, mas decisiva — das idéias sobre o homem, sobre a ciência, sobre o homem de ciência (e, nesse ponto, são de extrema importância as complexas relações entre magia e ciência), sobre o trabalho artesanal e as instituições científicas, sobre as relações entre ciência e sociedade, sobre as relações entre ciência e filosofia e sobre as relações entre o saber científico e a fé religiosa.

Enquanto Galileu contribuía decisivamente para o desenvolvimento da ciência e teorizava sobre a natureza do método científico, Bacon viria a ser o filósofo da época industrial, pois "nenhum outro em sua época e muito poucos nos trezentos anos posteriores preocuparam-se com tanta profundidade e clareza com a influência das descobertas científicas sobre a vida humana" (B. Farrington). É sob esse signo que Bacon critica a lógica tradicional, a filosofia de Aristóteles e a tradição mágico-alquimista, instaurando um "novum commercium mentis et rei" em condições de chegar ao verdadeiro conhecimento das coisas, que é o conhecimento de "formas", através de uma purificação sistemática da mente em relação aos seus "ídolos" e da também sistemática aplicação do método indutivo. É esse conhecimento que faz o homem "ministro e intérprete da natureza", dando-lhe sobre ela o poder que ele deve dispor a serviço da "caridade" e da fraternidade.

Mas se, apesar de toda a sua modernidade, em Bacon ainda estão presentes traços da tradição, já em Descartes eles desaparecem. Descartes foi o autêntico fundador da filosofia moderna. É de Leibniz a opinião de que "quem ler Galileu e Descartes se encontrará em melhor posição para descobrir a verdade do que se houvesse explorado todo o gênero dos autores comuns". Tantos que podemos repetir com Whitehead que a história da filosofia moderna é "a história do desenvolvimento do cartesianismo em seu duplo aspecto de idealismo e mecanicismo". Sendo assim, procuramos desenvolver amplamente a exposição das idéias de Descartes, mostrando que, em seu projeto filosófico, o método, a física e a metafísica estão estreitamente entrelaçados e são solidamente interfuncionais. Também demos um grande destaque às grandes construções da

metafísica racionalista de Malebranche, Spinoza e Leibniz, com amplo uso de textos fundamentais, mostrando que, sob o seu aparente paradoxo, os sistemas desses autores apresentam uma estrutura lógica de extraordinária riqueza e que as próprias aporias em que desembocam são de notável interesse.

Também reservamos um amplo espaço aos pensadores empiristas, não apenas a Hobbes, Locke e Hume, como é costume, dado o reconhecimento unânime da importância desses autores, mas também a Berkeley, que habitualmente é subestimado.

A ampla abordagem que dedicamos a Berkeley é motivada pelo fato de que, sob certos aspectos, ele é o pensador inglês mais importante da primeira metade do século XVIII. Empenhado em um projeto apologético contra o materialismo, o ateísmo e os livres-pensadores, Berkeley desenvolveu uma teoria do conhecimento instrumentalista e fenomenista que é rica em engenhosas argumentações e intuições que, mesmo depois dele, iriam continuar preocupando ou, de qualquer forma, interessando muitos filósofos durante bastante tempo.

Combatendo os libertinos, pirronistas e racionalistas, por demais confiantes na razão humana, Pascal defendeu a autonomia da ciência em seu próprio campo e fixou os seus limites, indagou sobre a miséria e a grandeza do homem e projetou uma grandiosa Apologia do cristianismo, *visto por ele como a única religião que, em profundidade, consegue dar conta da natureza humana: "Desejamos a verdade, mas só encontramos incerteza. Procuramos a felicidade, mas só encontramos miséria e morte. Somos incapazes de deixar de desejar a felicidade e a verdade, mas também somos incapazes da certeza e da felicidade (...). Para ser verdadeira, uma religião deve conhecer a nossa natureza. (... E) quem a conhece senão a religião cristã?" Para Pascal, a religião cristã ensina estes dois únicos princípios: "a corrupção da natureza humana e a obra redentora de Jesus Cristo".*

De certa forma, Pascal foi um pensador contra a corrente. E outro pensador contra a corrente foi Vico, a quem se deve a descoberta e a fundamentação do "mundo civil feito pelos homens". Com efeito, "enquanto assumia uma atitude de incompreensão e fechamento diante da física e das ciências naturais, isto é, diante de experiências fundamentais da época moderna, já no terreno da história e das coisas civis do homem, em um diálogo de oxigenação européia com Bacon, Grotius e Descartes, Vico propunha questões essenciais e avançava soluções que, destacando aspectos diversos do seu pensamento, viriam a constituir referência, mais tarde, para o positivismo e o historicismo" (P. Rossi).

A reavaliação que a historiografia mais recente efetuou dos vários aspectos do iluminismo, depois da condenação romântica,

nos impeliu não apenas a delinear os traços de fundo desse importante movimento de pensamento, mas também a penetrar mais profundamente na riqueza específica dos diversos iluminismos: o francês, o inglês, o alemão e o italiano. Foi por isso que expusemos com certa meticulosidade: 1) as concepções dos deístas ingleses (J. Toland, S. Clarke, A. Collins, M. Tindal e J. Butler); as reflexões sobre a moral por parte de Shaftesbury, F. Hutcheson e D. Hartley, sobretudo as idéias ético-políticas de Bernard de Mandeville; as idéias gnosiológicas da escola escocesa: Reid, Stewart e Brown; 2) o projeto da Enciclopédia francesa, a filosofia de d'Alembert e Diderot, a gnosiologia sensística de Condillac; as concepções dos materialistas iluministas: La Mettrie, Helvétius e d'Holbach; a grande batalha pela tolerância travada por Voltaire; o pensamento político de Montesquieu e o articulado conjunto das idéias éticas, políticas, sociais, pedagógicas e religiosas de Rousseau; 3) a influente filosofia de Wolff; o nascimento da estética sistemática com A. Baumgarten; as concepções de Lessing; 4) igualmente, as idéias dos irmãos Verri e de P. Frisi, mas sobretudo de César Beccaria, sem esquecer a contribuição de Filangieri, Galiani e Genovesi.

É precisamente ao examinar especificamente o iluminismo inglês, francês, alemão e italiano que se vê com clareza que, baseando-se em tradições culturais diversas, o iluminismo se configura, não tanto como um compacto sistema de doutrinas, mas muito mais como um movimento em cuja base está a confiança na razão humana, cujo desenvolvimento é condição de progresso para a humanidade e de libertação dos vínculos cegos e absurdos da tradição, das raízes da ignorância, da superstição, do mito e da opressão. Desse modo, veremos como se explicita a Razão dos iluministas como defesa do conhecimento científico e da técnica, como instrumento de transformação do mundo e de melhoria progressiva das condições espirituais e materiais da humanidade, como tolerância ética e religiosa, como defesa dos inalienáveis direitos naturais do homem e do cidadão, como rejeição dos dogmáticos sistemas metafísicos factualmente incontroláveis, como crítica das superstições representadas pelas religiões positivas e como defesa do deísmo (e, por vezes, também do materialismo), como combate aos privilégios e à tirania. São precisamente essas as "semelhanças de família" que, nas diferentes tradições, nos permitem falar do movimento iluminista como um movimento filosófico, pedagógico e político que, ademais, também influenciou fortemente a historiografia e a arte.

A Kant, por fim, reservamos uma exposição que constitui como que pequena monografia, a qual, ao lado de uma exposição sintética dos escritos pré-críticos, apresenta uma análise precisa da estrutura das três "Críticas", procurando conjugar a clareza didática com o rigor científico.

O volume se conclui com um apêndice que, como um complemento indispensável, contém os quadros cronológicos sinóticos e o índice dos nomes, tudo a cargo do professor Claudio Mazzarelli (cf. pp. 933ss.), que, unindo sua dupla competência de professor de longa data e de pesquisador científico, procurou fornecer um instrumento ao mesmo tempo o mais rico e funcional.

Dirigimos nosso agradecimento ao professor Dante Cesarini, de Perugia, pela ajuda que nos prestou no exame das relações entre o iluminismo e o neoclassicismo.

Os autores também expressam uma grata recordação à memória do professor Francesco Brunelli, que idealizou e promoveu a iniciativa desta obra. Pouco antes de seu imprevisto desaparecimento, ele já estava preparando a execução tipográfica deste projeto.

O nosso mais vivo agradecimento ao doutor Remo Bernacchia, por ter favorecido e tornado realizável a concepção inteiramente nova em que se inspira a presente obra. Em especial, cabe a ele o mérito de haver tornado possível a nova edição e de ter previsto uma estrutura técnica capaz de possibilitar também futuros melhoramentos na obra. Expressamos uma gratidão especial à doutora Clara Fortina, que, na qualidade de redatora, dedicou-se apaixonadamente ao êxito da obra, para além dos seus deveres profissionais.

Os autores assumem em comum a responsabilidade por toda esta obra, por terem trabalhado juntos (cada qual segundo a sua competência, sua sensibilidade e seus próprios interesses) para o bom êxito de cada um dos três volumes, em plena unidade de espírito e de intenções.

Os Autores

Primeira parte

O HUMANISMO E O RENASCIMENTO

"Magnum miraculum est homo."
Hermes Trismegisto, in *Asclepius*

"Ó, suprema liberalidade de Deus Pai! Ó, suprema e admirável felicidade do homem! Homem ao qual foi concedido obter aquilo que deseja e ser aquilo que quer. Ao nascerem, os seres brutos levam consigo, do seio materno, tudo aquilo que terão. Já os espíritos superiores, desde o início ou pouco depois já são aquilo que serão nos séculos dos séculos. No homem nascente, o Pai depositou sementes de toda espécie e germes de toda vida. E, na medida que cada um os cultivar, eles crescerão e nele darão os seus frutos. E, se forem vegetais, será planta; se forem sensíveis, será ser bruto; se forem racionais, se tornará animal celeste; se forem intelectuais, será anjo e filho de Deus. Mas se, não contente com a sorte de nenhuma criatura, se recolher no centro de sua unidade, fazendo-se um só espírito com Deus, na solitária névoa do Pai, aquele que foi colocado sobre todas as coisas estará sobre todas as coisas."

Pico de Mirândola

Escola de Atenas, *pintura de Rafael. Sob as figuras dos filósofos gregos e seus grupos, apresenta uma admirável síntese do pensamento renascentista, idealizado em todos os seus componentes. O grupo da esquerda representa a corrente órfico-pitagórica (cf. a ampliação da p.42 e a respectiva legenda) e místico-transcendentalista, culminando com Platão, que tem a mão apontada para o céu*

(cf. a ampliação da p. 60 e a respectiva legenda). O grupo da direita representa os filosofos da natureza e os cientistas, capitaneados por Aristóteles (cf. a ampliação da p. 86 e a respectiva legenda). O conceito geral que Rafael pretendeu expressar foi o seguinte: o supremo ideal filosófico está em uma síntese capaz de unificar a metafísica da transcendência, a filosofia da natureza, a teologia e a magia.

Capítulo I

O PENSAMENTO HUMANISTA-RENASCENTISTA E SUAS CARACTERÍSTICAS GERAIS

1. O significado historiográfico do termo "humanismo"

Existe toda a interminável literatura crítica sobre o período do humanismo e do Renascimento. E, no entanto, não apenas os estudiosos não conseguiram chegar a uma definição das características dessa época, capaz de reunir um consenso unânime, mas também, pouco a pouco, enredaram a tal ponto a meada dos vários problemas que hoje é difícil para o próprio especialista desenredá-la.

A questão revela-se ainda mais complexa pelo fato de que, nesse período, não ocorre apenas uma mudança no pensamento filosófico, mas também, em geral, em toda a vida do homem, em todos os seus aspectos: sociais, políticos, morais, literários, artísticos, científicos e religiosos. E tornou-se bem mais complexa ainda pelo fato de que as pesquisas se tornaram predominantemente analíticas e setoriais, e os estudiosos apresentarem a tendência de fugir das grandes sínteses ou até simplesmente das hipóteses de trabalho de caráter global ou das perspectivas de conjunto.

Assim, é necessário antes de mais nada focalizar alguns conceitos básicos, sem os quais não seria possível sequer a proposição dos vários problemas relativos a esse período.

Comecemos por examinar o próprio conceito de "humanismo".

O termo "humanismo" é recente. Parece que foi usado pela primeira vez por F. I. Niethammer para indicar a área cultural

coberta pelos estudos clássicos e pelo espírito que lhe é próprio, em contraposição com a área cultural coberta pelas disciplinas científicas. Entretanto, o termo "humanista" (e seus equivalentes nas várias línguas) nasceu por volta de meados do século XV, calcado nos termos "legista", "jurista", "canonista" e "artista", para indicar os professores e cultores de gramática, retórica, poesia, história e filosofia moral. Ademais, já no século XIV falava-se de "studia humanitatis" e de "studia humaniora", expressões referidas a famosas afirmações de Cícero e Gélio, para indicar essas disciplinas.

Para os mencionados autores latinos, "humanitas" significava aproximadamente aquilo que os helênicos indicavam com o termo "paideia", ou seja, educação e formação do homem. Ora, considerava-se que as letras, ou seja, a poesia, a retórica, a história e a filosofia desempenhavam um papel essencial nessa obra de formação espiritual. Com efeito, são essas disciplinas que estudam o homem naquilo que ele tem de peculiar, prescindindo de qualquer utilidade pragmática. Por isso, mostram-se particularmente capazes não apenas de nos dar a conhecer a natureza específica do próprio homem, mas também de fortalecê-la e potencializá-la: em suma, mostram-se mais capazes do que todas as outras disciplinas a fazer o homem ser aquilo que *deve* ser, precisamente em virtude de sua natureza espiritual específica.

Sobretudo a partir da segunda metade do século XIV e depois, sempre de forma crescente, nos dois séculos seguintes (com seu ponto culminante precisamente no século XV), verificou-se uma tendência a atribuir aos estudos relativos às *litterae humanae* um grande valor, considerando a Antigüidade clássica, latina e grega, como um paradigma e um ponto de referência para as atividades espirituais e a cultura em geral. Pouco a pouco, os autores latinos e gregos se firmavam como modelos insuperáveis nas chamadas "letras humanas", verdadeiros mestres de humanidade.

Assim, "humanismo" significa essa tendência geral que, embora com precedentes ao longo da época medieval, a partir de Francisco Petrarca, apresentava-se agora de modo marcadamente novo por seu particular colorido, por suas peculiares modalidades e pela intensidade, a ponto de marcar o início de um novo período na história da cultura e do pensamento.

Não nos alongaremos aqui a descrever o grande fervor que nasceu em torno dos clássicos latinos e gregos e de sua redescoberta, bem como ao paciente trabalho de pesquisa de códices nas bibliotecas e de sua interpretação. Nem nos deteremos nos acontecimentos que levaram a uma nova aquisição do conhecimento da língua grega, mais uma vez considerada como patrimônio espiritual essencial do homem culto (as primeiras cátedras de língua e literatura gregas foram instituídas no século XIV, mas a grande

difusão do grego ocorreu sobretudo no século XV: em especial, o Concílio de Ferrara e Florença, em 1438/1439, e, logo depois, a queda de Constantinopla, ocorrida em 1453, levaram alguns doutos bizantinos a fixarem moradia na Itália, tendo por conseqüência um grande incremento no ensino da língua grega). E, por fim, também não nos deteremos na formulação das complexas questões de caráter predominantemente erudito ligadas a esses fervorosos estudos: com efeito, essa tarefa cabe sobretudo à história em geral e à história literária em particular.

No entanto, queremos registrar duas das mais famosas interpretações do "humanismo" dadas recentemente, referindo-se plenamente ao seu *significado filosófico,* que é aquele que nos interessa primordialmente nesta obra.

a) A primeira é de P.O. Kristeller, que procurou limitar fortemente o significado filosófico e teórico do humanismo, inclusive a ponto de eliminá-lo. Segundo esse estudioso, bastaria deixar ao termo o significado técnico que ele tinha originalmente, restringindo-o assim ao âmbito das disciplinas retórico-literárias (gramática, retórica, história, poesia e filosofia moral). Segundo Kristeller, os humanistas do período que estamos tratando foram superestimados, sendo-lhes atribuído um papel de renovação do pensamento que eles, na realidade, não desempenharam, visto que não se ocuparam diretamente da filosofia e da ciência. Em suma: para Kristeller, os humanistas não foram verdadeiros reformadores do pensamento filosófico porque, em absoluto, não foram filósofos.

Eis algumas afirmações significativas desse estudioso: "O humanismo renascentista não foi tanto uma tendência ou um sistema filosófico, mas muito mais um programa cultural e pedagógico, que valorizava e desenvolvia um setor *importante, mas limitado dos estudos.* Esse setor teve como seu centro um grupo de matérias que, essencialmente, não diziam respeito aos estudos clássicos ou à filosofia, mas sim *aquilo que, a grosso modo, pode ser indicado como literatura.* Foi a essa peculiar *preocupação literária* que o estudo verdadeiramente intensivo e extensivo dedicado pelos humanistas aos clássicos gregos e especialmente latinos deveu o seu caráter peculiar, que o diferencia dos estudos próprios dos filólogos clássicos a partir da segunda metade do século XVIII. Ademais, embora os *studia humanitatis* incluam uma disciplina filosófica, isto é, a moral, na verdade *excluem por definição campos como a lógica, a filosofia da natureza e a metafísica, além da matemática e da astronomia, da medicina, do direito e da teologia,* para citar apenas algumas matérias que tinham um lugar claramente definido no currículo universitário e nos esquemas classificatórios da época. Parece-me que esse simples fato basta para

fornecer *uma prova irrefutável contra as repetidas tentativas de identificar o humanismo renascentista com a filosofia, a ciência ou a cultura desse período, em seu conjunto.*"

Entre outras coisas, Kristeller cita como prova em favor de suas teses o fato de que, durante todo o século XV, os humanistas italianos não pretenderam substituir a enciclopédia do saber medieval por outra nova e que, ao contrário, "estavam conscientes de que sua matéria de estudo ocupava um lugar bem definido e limitado no sistema contemporâneo de estudos". Assim, entendido desse modo, o humanismo não representaria em absoluto "a soma total da ciência do Renascimento italiano".

Desse modo, segundo Kristeller, para compreender a época de que estamos falando, seria necessário dedicar atenção à *tradição aristotélica,* que tratava *ex professo* da filosofia da natureza e da lógica, que já havia se consolidado fora da Itália (sobretudo em Paris e Oxford) há bastante tempo, mas que na Itália só se consolidaria durante o século XVI. Diz Kristeller que foi na segunda metade do século XIV que "começou uma tradição contínua de aristotelismo italiano, a qual pode ser seguida através dos séculos XV e XVI e até por uma boa parte do século XVII".

Esse "aristotelismo renascentista" levou adiante os métodos próprios da "escolástica" (leitura e comentário dos textos), mas enriquecendo-se com as novas influências humanistas, que iriam exigir dos estudiosos e pensadores peripatéticos que retornassem aos textos gregos de Aristóteles, deixassem de lado as traduções latinas medievais e fizessem uso dos comentadores gregos e também de outros pensadores gregos.

Desse modo, como destaca Kristeller, os estudiosos hostis à Idade Média confundiram esse aristotelismo renascentista com o *resíduo de tradições medievais superadas* e, assim, consideradando-o resíduo de uma cultura ultrapassada, acharam que deviam deixá-lo de lado em benefício dos "humanistas", verdadeiros portadores do novo espírito renascentista. Mas, segundo Kristeller, tratar-se-ia de um grave erro de compreensão histórica, porque freqüentemente a condenação do aristotelismo renascentista foi feita sem uma efetiva consciência daquilo que se estava condenando. À exceção de Pomponazzi (do qual falaremos adiante), que as mais das vezes foi seriamente considerado, um grave preconceito condicionou o conhecimento desse momento da história do pensamento. Por isso, Kristeller concluiu: "É relativamente pequeno o número de estudiosos modernos que realmente leram algumas obras dos aristotélicos italianos. O estudo de conjunto sobre essa escola que ainda exerce a maior influência é o livro de Renan sobre Averróis e o averroísmo *(Averroès et l'Averroïsme,* Paris, 1861, 2ª ed.), livro que teve notáveis méritos em sua época,

mas que também contém muitos erros e confusões, que depois foram repetidos por todos." Assim, é necessário estudar a fundo as questões discutidas pelos aristotélicos italianos desse período: desse modo, cairiam por terra muitos lugares comuns que só se mantêm porque foram continuamente repetidos, mas que carecem de base sólida, emergindo conseqüentemente uma nova realidade histórica.

Em conclusão, o humanismo representaria apenas *uma metade* do fenômeno renascentista e, mais ainda, a metade *não filosófica*. Assim, ele *só* seria plenamente compreensível se considerado junto com o aristotelismo que se desenvolveu paralelamente, o qual expressaria as verdadeiras idéias filosóficas da época. Ademais, segundo Kristeller, os artistas do Renascimento não deveriam ser vistos na ótica do grande "gênio criativo" (que constitui uma visão romântica e um mito do século XIX), mas sim como "ótimos artesãos", cuja excelência não decorre de uma espécie de superior adivinhação dos destinos da ciência moderna, mas sim da bagagem de conhecimentos técnicos (anatomia, perspectiva, mecânica etc.) considerada indispensável para a prática adequada de sua arte. Por fim, se a astronomia e a física realizaram progressos notáveis, não foi por motivo de sua ligação com o pensamento filosófico, mas sim com a matemática. E aos filósofos custou-lhes se harmonizar com essas descobertas, porque, tradicionalmente, não havia uma conexão precisa entre ma-temática e filosofia.

b) Diametralmente oposta é a reconstrução de Eugênio Garin, que reivindicou energicamente uma precisa *valência filosófica* para o humanismo, notando que a negação de significado filosófico aos *studia humanitatis* renascentistas deriva do fato de que, "as mais das vezes, entende-se por filosofia a construção sistemática de grandes proporções, *negando-se que a filosofia também pode ser outro tipo de especulação, não sistemática, aberta, problemática e pragmática*". Polemizando com as acusações de diletantismo filosófico que alguns estudiosos fizeram aos humanistas, escreve Garin: "A razão íntima daquela condenação do significado filosófico do humanismo (... está no) amor sobrevivente por uma visão de filosofia constantemente combatida pelo pensamento do século XV. Aquilo cuja perda é lamentada por tantos é justamente o que os humanistas quiseram destruir, isto é, a construção de grandes 'catedrais de idéias', das grandes sistematizações lógico-teológicas: a filosofia que submete todo problema e toda pesquisa à questão teológica, que organiza e encerra toda possibilidade na trama de uma ordem lógica preestabelecida. *Essa* filosofia, ignorada no período do humanismo como vã e inútil, é substituída por pesquisas concretas, definidas e precisas na dire-

ção das ciências morais (ética, política, economia, estética, lógica e retórica) e das ciências da natureza (...) cultivadas *iuxta propria principia,* fora de qualquer vínculo e de qualquer *auctoritas* (...)."

Aliás, diz Garin, a atenção "filológica" para com os problemas particulares "constitui precisamente a nova 'filosofia', ou seja, o novo método de examinar os problemas, que, portanto, não deve ser considerado, ao lado da filosofia tradicional, como um aspecto secundário da cultura renascentista, como acreditam alguns (basta pensar, por exemplo, na posição de Kristeller que examinamos), mas sim como *o próprio filosofar efetivo*".

Uma das mais destacadas características *desse* novo modo de filosofar é o *sentido da história* e da dimensão histórica, com seu respectivo sentido de objetivação e de afastamento crítico do objeto historicizado, ou seja, historicamente considerado. Escreve Garin: "Foi então, graças àqueles poderosos pesquisadores de antigas histórias que conquistamos um igual distanciamento tanto da física de Aristóteles como do cosmos de Ptolomeu, libertando-nos imediatamente de sua opressora clausura. E isso porque físicos e lógicos de Oxford e Paris já haviam começado a corroer aquelas estruturas por dentro, estruturas que se encontravam bastante abaladas depois do terrível golpe desfechado por Ockham. Mas somente *a conquista do antigo como sentido da história* — própria do humanismo filológico — permitiu considerar aquelas teorias como aquilo que elas verdadeiramente eram: pensamentos humanos, produtos de certa cultura e resultado de experiências parciais e particulares; não oráculos da natureza ou de Deus, revelados por Aristóteles e Averróis, mas sim visões e cogitações humanas."

A essência do humanismo não deve ser vista *naquilo* que ele conheceu do passado, mas sim *no modo em que* o conheceu, *na atitude peculiar* que adotou diante dele: "É precisamente a atitude adotada diante da cultura do passado e diante do próprio passado que define claramente a essência do humanismo. E a peculiaridade dessa atitude não se deve fixar em um singular movimento de admiração e afeto, nem em um conhecimento mais amplo, mas *em uma consciência histórica bem definida.* Os 'bárbaros' (= os medievais) não o foram por terem ignorado os clássicos, mas sim *por não tê-los compreendido na veracidade de sua situação histórica.* Os humanistas descobrem os clássicos porque os afastaram de si, procurando defini-los sem confundir *o latim deles* com o seu próprio. *Por isso, os humanistas verdadeiramente descobriram os antigos,* fossem eles Virgílio ou Aristóteles, apesar de conhecidíssimos na Idade Média. E isso porque restituíram Virgílio ao seu tempo e ao seu mundo e procuraram explicar Aristóteles no âmbito dos problemas e dos conhecimentos da Atenas do século IV antes de Cristo. *Por isso, no humanismo, não se pode nem se deve*

O célebre Davi, de Michelangelo, na majestade e nobreza de seus traços, representa visivelmente, de modo paradigmático, o conceito do homem como "o maior milagre" do universo, que constitui uma das marcas espirituais mais típicas do Renascimento.

distinguir a descoberta do mundo antigo e a descoberta do homem, porque se tratou de uma só coisa, já que descobrir o antigo como tal significou comparar-se com ele e, distanciando-se, colocar-se em relação com ele. Significou tempo e memória, sentido da criação humana, da obra terrena e da responsabilidade. Não por acaso os maiores humanistas foram, em grande número, homens de Estado, pessoas ativas habituadas à livre atuação na vida pública de sua época."

Mas a tese de Garin não se reduz a isso: ele coloca a nova "filosofia" humanista na realidade concreta daquele momento da vida histórica italiana, fazendo-a uma expressão dessa realidade, a ponto de explicar com razões sociopolíticas a reviravolta sofrida pelo pensamento humanista na segunda metade do século XV. Inicialmente, o humanismo foi uma exaltação da vida civil e das problemáticas a ela ligadas, porque estava vinculado à *liberdade política* daquele momento. O advento das tutelas e o eclipsar-se das liberdades políticas republicanas transformou os literatos em cortesãos e impeliu a filosofia para evasões de caráter contemplativo metafísico: "Retirada sua liberdade no plano político, o homem evadiu-se para um terreno diferente, voltando-se para si mesmo e procurando a liberdade do sábio (...). De um filosofar socrático, centrado no problema humano, passa-se para um plano platônico (...). Em Florença, enquanto Savonarola lança a última invectiva contra as tiranias que tudo corrompem e esterilizam, o 'divino' Marcílio procura no hiperurânio uma margem serena onde se abrigar das tempestades do mundo."

Na realidade, as teses contrapostas de Kristeller e de Garin revelam-se muito fecundas precisamente por sua antítese, porque uma destaca aquilo que a outra silencia, podendo portanto ser interpretadas entre si, se prescindirmos de alguns pressupostos dos dois autores. É verdade que, originalmente, o termo "humanista" indica o ofício do literato, mas essa profissão vai bem além do simples ensino universitário, entrando na vida ativa, iluminando os problemas da vida cotidiana, fazendo-se verdadeiramente uma "nova filosofia".

Ademais, o humanista distingue-se efetivamente pelo *novo modo* como lê os clássicos: houve um humanismo literário porque surgiram um novo espírito, uma nova sensibilidade e um novo gosto, com os quais as letras foram revisitadas. E o antigo alimentou o novo espírito, porque este, por seu turno, iluminou o antigo com uma nova luz.

Kristeller tem razão quando lamenta que o aristotelismo renascentista seja um capítulo a ser reestudado *ex novo* e também tem razão ao insistir no paralelismo desse movimento com o movimento propriamente literário. Mas o próprio Kristeller admite

que o Aristóteles *desse* período é um Aristóteles freqüentemente procurado e lido no *texto original,* sem a mediação das traduções e das exegeses medievais, tanto que chega até a retornar aos comentadores gregos para ser iluminado. Assim, trata-se de um Aristóteles *revisitado com um novo espírito,* que só o "humanismo" pode explicar. Portanto, Garin tem razão ao destacar o fato de que o humanismo olha o passado com *novos olhos,* com os olhos da "história", e que só atentando para esse fato é que se pode compreender toda essa época.

E a aquisição do sentido da história, ao mesmo tempo, significa aquisição do sentido de sua própria individualidade e originalidade. Só se pode compreender o *passado* do homem quando se compreende a sua "diversidade" em relação ao *presente* e, portanto, quando se compreende a "peculiaridade" e a "especificidade" do presente.

Por fim, no que se refere à excessiva vinculação do humanismo aos fatos políticos, que leva Garin a algumas afirmações que correm o risco de cair no historicismo sociologista, basta destacar que a grande mudança do pensamento humanista não está ligada somente a uma mudança política, mas também à descoberta e às traduções de Hermes Trismegisto e dos profetas-magos, de Platão, de Plotino e de toda a tradição platônica, o que representou a abertura de novos e ilimitados horizontes, do que falaremos adiante. De resto, o próprio Garin não se deixou levar por excessos sociologistas, como, no entanto, fizeram outros intérpretes por ele influenciados.

Concluindo, podemos dizer que a marca que distingue o humanismo consiste em *um novo sentido do homem e de seus problemas.* É um novo sentido que encontra expressões multiformes e, por vezes, até opostas, mas sempre ricas e freqüentemente muito originais. É um novo sentido que culmina nas celebrações teóricas da "dignidade do homem" como ser em certo sentido "extraordinário" em relação a toda a ordem do cosmos, como veremos adiante. Mas essas reflexões teóricas nada mais são do que expressões conceituais que têm nas representações da pintura, da escultura e de grande parte da poesia as suas correspondências visuais e fantástico-imaginativas, que, com a majestade, a harmonia e a beleza de sua figuração, expressam a mesma idéia, de vários modos em esplêndidas variações.

2. O significado historiográfico do termo "Renascimento"

O termo "Renascimento", como categoria historiográfica, consolidou-se no século XIX, em grande parte por mérito de uma obra de Jacob Burckhardt intitulada *A cultura do Renascimento na*

Itália (publicada em Basiléia, em 1860), que se tornou muito famosa, impondo-se longamente como modelo e como ponto de referência indispensável. Na obra de Burckhardt, o Renascimento emergia como fenômeno tipicamente italiano quanto às suas origens, caracterizado pelo individualismo prático e teórico, pela exaltação da vida mundana, pelo acentuado sensualismo, pela mundanização da religião, pela tendência paganizante, pela libertação em relação às autoridades constituídas que haviam dominado a vida espiritual no passado, pelo forte sentido de história, pelo naturalismo filosófico e pelo extraordinário gosto artístico.

Segundo Burckhardt, o Renascimento seria portanto uma época que viu surgir uma nova cultura, *oposta à medieval*. E a revivescência do mundo antigo teria desempenhado nisso um papel importante, mas não exclusivamente determinante. Escreve Burckhardt: "Aquilo que devemos estabelecer (...) como um ponto essencial é que não foi ressuscitada a Antigüidade por si só, mas sim ela e o novo espírito italiano, juntos e interpenetrados, que tiveram a força para arrastar consigo todo o mundo ocidental." Assim, partindo do *renascimento da Antiguidade*, passou-se a chamar de "Renascimento" toda essa época, que, porém, é algo mais complexo do que isso: com efeito, é a *síntese* do *novo espírito* que se criou na Itália com a *própria Antigüidade* — é o espírito que, rompendo definitivamente com o espírito da época medieval, inaugurou a época moderna.

Essa interpretação foi muito contestada, por várias vezes, em nosso século. Alguns chegaram mesmo a duvidar que o "Renascimento" constitua uma efetiva "realidade histórica" e não seja muito mais (ou predominantemente) uma invenção construída pela historiografia do século XIX.

Variados e de diversos tipos foram os reparos feitos sobre o Renascimento.

Alguns observaram que, se atentamente estudadas, as várias "características" consideradas típicas do Renascimento *também* podem ser encontradas *na Idade Média*. Outros insistiram muito no fato de que, a partir do século XI, mas sobretudo nos séculos XII e XIII, a Idade Média pode ser considerada plena de "renascimentos" de obras e autores antigos, que pouco a pouco emergiam e eram readquiridos. Conseqüentemente, esses autores negaram validade aos parâmetros tradicionais que durante longo tempo haviam baseado a distinção entre a Idade Média e o "Renascimento".

Mas logo se estabeleceu um novo equilíbrio, reconstituído em bases bem mais sólidas. Nesse meio tempo, porém, estabeleceu-se que o termo "Renascimento" não pode em absoluto ser considerado como mera invenção dos historiadores do século XIX, pelo simples

fato de que os humanistas usavam expressamente (com insistência e com plena consciência) expressões como "fazer reviver", "fazer voltar ao antigo esplendor", "renovar", "restituir a uma nova vida", "fazer renascer o mundo antigo" etc., contrapondo a nova época em que viviam à época medieval como a *época da luz* contraposta à *época da escuridão e das trevas.*

Mas, antes de continuar, vejamos três textos, entre numerosos existentes nesse sentido.

Falando a propósito da língua latina, escreve Lorenzo Valla: "Grande é portanto o sacramento da língua latina, grande é sem dúvida a força divina que há tantos séculos é custodiada junto aos estrangeiros, junto aos bárbaros, junto aos inimigos, pia e religiosamente, de tal forma que nós, romanos, não temos por que sofrer, mas sim nos alegrar e gloriar diante do mundo. Perdemos Roma, perdemos o reino, perdemos o domínio, não por causa nossa, mas dos tempos — e, no entanto, com esse mais esplêndido império reinamos ainda em tantas partes do mundo (...). Pois onde domina a língua romana, lá está o império romano (...). Mas como *foram tristes os tempos passados,* nos quais não tivemos nenhum homem douto! Por isso, mais *devemos nos comprazer com os nossos tempos, nos quais, se nos esforçarmos mais um pouco, confio em que logo renovaremos, mais que a cidade, a língua de Roma e, com ela, todas as disciplinas"* (tradução de E. Garin).

Cristóvão Landino assim descreve a obra de redescoberta dos clássicos empreendida por Poggio Bracciolini: "Para trazer à luz os monumentos dos antigos e para não deixar que tristes lugares roubassem tantos bens, foi preciso ir até povos bárbaros e procurar as cidades escondidas nos cumes dos montes lingônicos. Mas, graças a ele, retornas íntegro a nós ao Lácio, ó Quintiliano, o mais douto dos oradores; graças a ele, os divinos poemas de Sílio voltam a ser lidos pelos seus italianos. E, para que possamos conhecer a cultivação dos vários campos, ele nos traz de volta a grande obra de Columela. E restitui à pátria e aos concidadãos, a ti, ó Lucrécio, depois de tanto tempo. Pólux conseguiu arrancar o irmão das trevas do Tártaro, alternando-se com ele; Eurídice segue as cordas harmoniosas do esposo, destinada a voltar novamente aos negros abismos; mas Poggio, incólume, retira da *escura névoa* homens tão grandes que neles brilha eternamente uma clara luz. Uma *bárbara mão* havia envolvido em *negra noite* o orador, o poeta, o filósofo, o douto agricultor. Mas *Poggio conseguiu restituí-los a uma segunda vida,* libertando-os com admirável arte de um lugar infame" (tradução de E. Garin).

Por fim, Giorgio Vasari fala expressamente de "renascimento" da pintura e da escultura em relação à "ferrugem" medieval, saindo da "grosseria e da desproporção" para a perfeição do "modo moderno".

Por esse caminho, poderíamos multiplicar a lista dos documentos sobre a idéia de um "Renascimento" que efetivamente inspirou os homens daquela época.

Fica claro, portanto, que os historiógrafos do século XIX não erraram *nesse* ponto. Eles erraram foi no julgar que a Idade Média constituíra verdadeiramente uma época de barbárie, um tempo nebuloso, um período de escuridão.

Os homens do Renascimento, naturalmente, tinham essa opinião, mas por razões polêmicas e não objetivas: eles *sentiam* a sua mensagem inovadora como uma mensagem de *luz* que rompia as *trevas*. O que não significava que "verdadeiramente", ou seja, historicamente, antes *dessa luz* houvesse trevas, pois poderia haver (para manter a imagem) uma *luz diferente*.

Com efeito, as grandes aquisições historiográficas do nosso século mostraram que *a Idade Média foi uma época de grande civilidade, percorrida por fermentos e frêmitos de vários tipos, quase que totalmente desconhecidos pelos historiadores do século XIX*. Portanto, a "renascença" que constitui a peculiariedade do "Renascimento" não é a renascença da civilidade contra a incivilidade, da cultura contra a incultura e a barbárie, do saber contra a ignorância: ela é muito mais o nascimento de *outra* civilização, de *outra* cultura, de *outro* saber.

Mas, para que se entenda plenamente o que estamos dizendo, precisamos nos deter mais especificamente no próprio conceito de "Renascimento". As contribuições mais significativas nesse sentido (ainda que unilaterais em certos aspectos) nos vêm de uma obra monumental de Konrad Burdach, intitulada *Da Idade Média à Reforma* (onze volumes publicados em Berlim entre 1912 e 1939), que mostra as origens joanina e paulina (e, portanto, tipicamente religiosas) da idéia de "Renascimento", entendida como *renascimento para uma nova vida espiritual*. Trata-se do renascimento *para uma forma de vida mais elevada*, de uma renovação daquilo que o homem tem de mais peculiar, que, conseqüentemente, faz com que ele seja plenamente ele mesmo. A velha civilização que os renascentistas queriam trazer novamente à luz, portanto, devia ser precisamente o mais idôneo *instrumento* de "renovatio". Assim, na intenção original dos homens daquele período, o humanismo e o renascentismo "não se voltam para o trabalhoso acúmulo de velhas ruínas, mas sim para uma nova construção, *conforme um novo projeto*. Eles não procuravam trazer à vida uma civilização morta, mas sim queriam uma nova vida".

Ademais, Burdach mostrou claramente que o Renascimento também tem raízes na idéia de *renascimento do Estado romano*, que era bastante viva na Idade Média, quando não na idéia de *renascimento do espírito nacional unido à fé*, que na Itália se

expressou sobretudo em Cola de Rienzo, em cujo projeto a idéia de renascimento religioso é inserida no projeto político de renascimento histórico da Itália, gerando uma nova vida.

Assim, juntamente com Petrarca, Cola de Rienzo torna-se o mais significativo precursor da grande época do Renascimento italiano. Burdach escreve: "Inspirado na idéia política de Dante, mas ultrapassando-a, Rienzo, profeta de um distante futuro, proclamou a grande exigência da unidade da Itália." E destaca ainda que Cola de Rienzo "afirma sempre e continuamente que o objetivo dos seus esforços é *renovar* e *reformar:* é a *renovatio* e a *reformatio* de Roma, da Itália e, depois, também do mundo cristão."

As idéias de "renascimento" e "reforma" são visões que expressam conceitos que se interpenetram a ponto de constituir uma unidade indissolúvel: "Pode-se dizer que, no alicerce dessas duas visões, encontra-se aquele conceito místico do 'renascer', da recriação, que encontramos na antiga liturgia pagã e na liturgia sacramental cristã."

Desse modo, está corroída pela própria base a tese do Renascimento como época irreligiosa e pagã. Não apenas Burdach, mas também muitos outros estudiosos concordam com isso. F. Walser, por exemplo, escreve: "A velha afirmação de que o renascimento é 'religiosamente indiferente' é absolutamente errônea no que se refere a todo o desenvolvimento do movimento." E ainda: "Sob mil formas, na literatura, nas artes, nas festas populares etc., o paganismo do Renascimento era elemento puramente externo e formal, proveniente da moda."

Assim, o Renascimento representou um grande fenômeno espiritual de "regeneração" e "reforma", no qual o *retorno aos antigos* significou *revivescência das origens,* "retorno aos princípios", ou seja, retorno ao autêntico. É também nesse espírito que deve ser entendida *a imitação* dos antigos, que se revelou o estímulo mais eficaz para que os homens encontrassem, recriassem e regenerassem a si próprios.

Sendo assim, conseqüentemente, como sustentou Burdach, o humanismo e o renascentismo constituem "uma só coisa". Uma tese que, na Itália, Eugênio Garin comprovou brilhantemente em outras bases, com novos documentos e com provas abundantes e de vários tipos. Desse modo, não se pode mais sustentar que foram os *studia humanitatis,* entendidos como fenômeno literário e filológico (retórico), que criaram o Renascimento e o espírito renascentista (filosófico), como se se tratasse quase de uma causa acidental produzindo como efeitos um novo fenômeno substancial. Pode ser até que se tenha verificado justamente o contrário, isto é, foi o "renascimento" de um novo espírito (o descrito acima) que se serviu das *humanae litterae* como seu instrumento. O humanismo

só se tornou fenômeno literário e retórico no fim, isto é, quando se extinguiu o novo espírito vivificador.

Eis um trecho de Garin no qual esse conceito de *identidade entre o humanismo e o Renascimento,* de gênese burdachiana, é levado às extremas conseqüências, com argumentos muito sólidos: "Mas só é possível darmo-nos conta disso se, colocando-nos no centro desse nexo vivo entre *renovatio-humanitas* e voltando a examinar as *litterae* humanistas, compreendermos verdadeiramente o significado da *filologia* do Renascimento a partir desse ponto de vista aprofundado. Ela foi um esforço para que os homens se construíssem a si mesmos, em sua própria e mais clara verdade, pedindo aos antigos o caminho para se reencontrarem: *per litteras provocati, pariunt in seipsis,* como diz admiravelmente Ficino, construindo o que parece uma flagrante contradição, ou seja, afirmar-se na clareza pessoal singular precisamente através da *imitação* das mais fortes personalidades da história. Diante desse problema, no caso as relações com Cícero, Policiano respondeu não menos eficazmente: '*Non* exprimis, inquit aliquis, Ciceronem. Quid tum? Non enim sum Cicero; me tamem, ut opinor, *exprimo.'* Onde o *exprimere,* que corresponde ao *pariunt in seipsis* ficiniano, por serem ambos derivados do mesmo ambiente platonizante, indicam o mesmo conceito, isto é, o conceito de que *todo estímulo externo é instrumento, um impulso para gerar-se a si em si mesmo.* Um conceito, de resto, que não é diferente do já formulado por Salutati no *De Hercule,* onde é atribuída ao *sermo* dos poetas precisamente essa função de *recorrer à interioridade mais profunda para encontrar uma nova realidade.* Sendo verdadeira arte, qualquer que ela seja, pagã ou cristã, a poesia restitui o homem a si mesmo, converte-o a si mesmo e o restitui a um novo plano de realidade, fazendo-o perceber nos sensíveis um mundo que está além do sensível."

Para concluir: se por "humanismo" se entende a tomada de consciência de uma missão tipicamente humana através das *humanae litterae* (concebidas como produtoras e aperfeiçoadoras da natureza humana), então ele coincide com a *renovatio* de que falamos, ou seja, com o *renascimento do espírito do homem:* assim, o humanismo e o renascentismo são duas faces do mesmo fenômeno.

3. Determinações cronológicas e características essenciais do período humanista-renascentista

Do ponto de vista cronológico, o humanismo e o renascentismo ocupam dois séculos inteiros: os séculos XV e XVI. Como já observamos, seus prelúdios devem ser procurados no século XIV,

Cola de Rienzo: por volta de meados do século XIV, verbalizou instâncias de renovação e renascimento moral, espiritual e político. Há tempos, alguns estudiosos vêem nele um dos precursores da época renascentista.

particularmente na singular figura de Cola de Rienzo (cuja obra culmina por volta de meados do século XIV) e na personalidade e obra de Francisco Petrarca (1304-1374). E o seu epílogo alcança as primeiras décadas do século XVII: Campanella foi a última grande figura renascentista.

Tradicionalmente, falava-se do século XV como época do humanismo e do século XVI como época do Renascimento propriamente dito. Como, porém, caiu por terra a possibilidade de distinção conceitual entre humanismo e renascentismo, necessariamente também cai por terra essa distinção cronológica.

Se levarmos em conta os conteúdos filosóficos, eles mostram (e o veremos com mais amplitude um pouco adiante) que, o pensamento sobre o homem prevalece no século XV, ao passo que, no século XVI, o pensamento se amplia, abrangendo também a natureza. Nesse sentido, se, por razões de comodidade, se quiser indicar como humanista predominantemente o momento do pensamento renascentista que teve por objeto sobretudo o homem e como renascentista este segundo momento do pensamento, que considera também toda a natureza, pode-se até fazê-lo, embora com muitas reservas e com grande circunspecção. De todo modo, o certo é que, hoje, entende-se por Renascimento a denominação historiográfica de todo o pensamento dos séculos XV e XVI. Por fim, deve-se recordar que os fenômenos de imitação extrínseca e de filologismo e gramatismo não são próprios do século XV, mas sim do século XVI, constituindo enquanto tais (como já acenamos) os sintomas da incipiente dissolução da época renascentista.

Ademais, no que se refere às relações entre a Idade Média e o Renascimento italiano, devemos dizer que, no atual estado dos estudos, não se mantêm de pé nem 1) a tese da "ruptura" entre as duas épocas e tampouco 2) a tese da pura e simples "continuidade".

A tese correta é uma terceira. A teoria da *ruptura* pressupõe a *oposição* e a *contrariedade* entre as duas épocas, ao passo que a teoria da *continuidade* postula uma *homogeneidade* substancial. Mas, entre a contrariedade e a homogeneidade, existe a "diversidade". Ora, dizer que o Renascimento é uma época "diversa" da Idade Média não apenas permite distinguir as duas épocas sem contrapô-las, mas também identificar facilmente os seus nexos e as suas tangências, bem como as suas diferenças, com grande liberdade crítica.

E, conseqüentemente, outro problema também pode ser facilmente resolvido.

O Renascimento inaugura a época moderna? Os teóricos da "ruptura" entre Renascimento e Idade Média eram fervorosos defensores da resposta positiva a essa pergunta. Já os teóricos da "continuidade" davam-lhe resposta negativa. Hoje, em geral, tende-

se a identificar o começo da época moderna com a revolução científica, ou seja, com Galileu. Do ponto de vista da *história do pensamento,* essa parece a tese mais correta. A época moderna revela-se dominada por essa grandiosa revolução e pelos efeitos que ela provocou em todos os níveis. Nesse sentido, o primeiro filósofo "moderno" foi Descartes (e, em parte, também Bacon), como veremos adiante mais amplamente. Sendo assim, o Renascimento representa uma época diversa *tanto* da época medieval *como* da época moderna.

Naturalmente, assim como as raízes do Renascimento devem ser buscadas na Idade Média, da mesma forma as raízes do mundo moderno, por seu turno, devem ser procuradas no Renascimento. Pode-se dizer, inclusive, que o epílogo do Renascimento é marcado pela própria revolução científica: mas essa revolução assinala precisamente o epílogo, não a "marca" do Renascimento, ou seja, indica o seu fim, mas não expressa em absoluto a sua têmpera espiritual em geral.

Agora, falta-nos ainda examinar concretamente quais são as mais significativas "diferenças" que caracterizam o Renascimento, *tanto* em relação à Idade Média *como* em relação à época moderna, através do exame das várias correntes de pensamento e, individualmente, dos pensadores de destaque. Mas, antes disso, é necessário chamar a atenção do leitor para um dos aspectos mais típicos do pensamento renascentista, ou seja, a revivescência do componente helenístico-orientalizante, cheio de ressonância mágico-teúrgicas, difundido em alguns escritos que a tardia Antigüidade havia atribuído a deuses ou profetas antiquíssimos e que, na realidade, eram falsificações, mas que *os renascentistas tomaram por autênticas,* com conseqüências de grande importância, como emergiu claramente sobretudo dos estudos e das pesquisas das últimas décadas.

4. Os "profetas" e "magos" orientais e pagãos tidos pelos renascentistas como fundadores do pensamento teológico e filosófico: Hermes Trismegisto, Zoroastro e Orfeu

4.1. A diferença de nível histórico-crítico do conhecimento que os humanistas tiveram da tradição latina em comparação com a tradição grega

Preliminarmente, deve-se esclarecer uma grande questão: como foi possível que os humanistas, que descobriram a crítica filológica do texto e que chegaram a identificar importantes fal-

sificações (como, por exemplo, o ato de doação de Constantino) com base no exame da língua, tenham caído em erros tão flagrantes, tomando por autênticas as obras atribuídas aos profetas-magos Hermes Trismegisto, Zoroastro e Orfeu, que são falsificações tão evidentes para nós hoje? Como é que deixaram de aplicar a elas o mesmo método? Como se pôde observar tão grande falta de sagacidade crítica e credulidade tão desconcertante em relação a esses documentos?

A resposta a essas questões está bastante clara à luz dos estudos mais recentes: o trabalho de pesquisa dos textos latinos, que começou com Petrarca, consolidou-se *antes que ocorresse o contato com os textos gregos*. Assim, a sensibilidade e a capacidade técnica e crítica dos humanistas aguçaram-se muito antes em relação aos textos latinos do que em relação aos textos gregos. Ademais, os humanistas que se aproximaram dos textos latinos tinham interesses intelectuais mais concretos do que aqueles que se ocuparam predominantemente dos textos gregos, que tinham interesses mais abstratos e metafísicos. Os humanistas que se ocuparam predominantemente de textos latinos interessavam-se sobretudo pela literatura e a história, ao passo que os humanistas que se ocuparam de textos gregos interessavam-se sobretudo pela teologia e a filosofia. Além disso, as fontes e tradições usadas como referência pelos humanistas que se ocuparam de textos latinos eram bem mais límpidas do que as utilizadas pelos humanistas que se ocuparam de textos gregos, as quais se revelam extraordinariamente carregadas de incrustações multisseculares. Por fim, foram os próprios gregos doutos que saíram de Bizâncio para a Itália que, com sua autoridade, avalizaram uma série de convicções destituídas de fundamentos históricos.

Assim, tudo isso explica perfeitamente a situação contraditória que se criou: enquanto, por um lado, humanistas como Valla denunciavam como falsificações documentos latinos consagrados, por outro lado, ao contrário, humanistas como Ficino reafirmavam e reconsagravam a "autenticidade" de flagrantes falsificações gregas tardio-antigas, com resultados de grande alcance para a história do pensamento filosófico, como veremos agora.

4.2. Hermes Trismegisto e o *Corpus Hermeticum* em sua realidade histórica e na interpretação do Renascimento

Comecemos por Hermes Trismegisto e pelo *Corpus Hermeticum,* que tiveram a maior importância e celebridade no Renascimento.

Hoje, sabemos com certeza o que vamos expor.

Hermes Trismegisto é figura mítica, que nunca existiu. Essa figura mítica indica o deus Toth, dos antigos egípcios, considerado inventor das letras do alfabeto e da escrita, escrita dos deuses e, portanto, revelador, profeta e intérprete da sabedoria divina e do *logos* divino. Quando tomaram conhecimento desse deus egípcio, os gregos acharam que ele apresentava muitas analogias com o seu deus Hermes (= o deus Mercúrio dos romanos), intérprete e mensageiro dos deuses, qualificando-o então com o adjetivo "Trismegisto", que significa "três vezes grande" *(trismégistos = termaximus)*.

Na Antigüidade tardia, particularmente nos primeiros séculos da época imperial (sobretudo nos séculos II e III d.C.), alguns teólogos-filósofos pagãos, em contraposição ao cristianismo que se expandia, produziram uma série de escritos que apresentaram sob o nome desse deus, com a evidente intenção de contrapor às Escrituras divinamente inspiradas dos cristãos outras escrituras, apresentadas também como "revelações" divinas.

As pesquisas modernas determinaram, sem qualquer sombra de dúvida, que sob a máscara do deus egípcio ocultam-se *diversos autores* e que, nesses textos, são bastante escassos os elementos "egípcios". Na realidade, trata-se de uma das últimas tentativas de ressurgimento do paganismo, amplamente baseada em doutrinas do platonismo daquela época (o medioplatonismo).

Dentre os numerosos escritos atribuídos a Hermes Trismegisto, o grupo claramente mais interessante é constituído por dezessete tratados (o primeiro dos quais leva o título de *Pimandro*) mais um escrito que só chegou até nós em uma versão latina (que, no passado, era atribuída a Apuleio) de um tratado intitulado *Asclépio* (talvez elaborado no século IV d.C.). É precisamente esse grupo de escritos que é denominado *Corpus Hermeticum* (= corpo dos escritos que se colocam sob o nome de Hermes).

A Antigüidade tardia aceitou todos esses escritos como autênticos. Os Padres cristãos, que neles encontraram acenos a doutrinas bíblicas (como veremos), ficaram muito impressionados e, conseqüentemente, convencidos de que eles remontavam à época dos patriarcas bíblicos, pensando assim que fossem obra de uma espécie de *profeta pagão*. Foi assim que pensou Lactâncio, por exemplo, como também, em parte, santo Agostinho. Ficino consagrou solenemente essa convicção e traduziu o *Corpus Hermeticum,* que se tornou um texto basilar do pensamento humanista-renascentista. Assim, por volta de fins do século XV (1488), Hermes foi solenemente acolhido na catedral de Siena, com uma efígie no pavimento sobre a inscrição "Hermes Mercurius Trismegistus, Contemporaneus Moysi".

Esse sincretismo entre doutrinas greco-pagãs, neoplatonismo e cristianismo, tão difundido no Renascimento, *baseia-se em grande medida nesse colossal equívoco.* Desse modo, muitos aspectos doutrinários do Renascimento, considerados estranhamente paganizantes e estranhamente híbridos, se apresentam agora sob uma justa luz.

Mas, para entendermos bem esse ponto, essencial para se estabelecer as “diferenças” do Renascimento *tanto* em relação à Idade Média *como* em relação à época moderna, é conveniente resumir as doutrinas de fundo do *Corpus Hermeticum.*

Deus é concebido em função dos conceitos de incorpóreo, de transcendência e de infinitude; também é concebido como Mônada e Uno, “princípio e raiz de todas as coisas”; por fim, também é expresso em função da imagem da luz. As teologias negativa e positiva se entrelaçam: por um lado, tende-se a conceber Deus como estando acima de tudo, como totalmente outro de tudo aquilo que existe, como sendo “sem forma e sem figura” e, portanto, como “privado de essência” e, por isso, inefável; por outro lado, reconhece-se que Deus é Bem e Pai de todas as coisas e, portanto, causa de tudo e, enquanto tal, tende-se a representá-lo positivamente. Um dos tratados, por exemplo, diz que Deus é, ao mesmo tempo, aquilo que é invisível e aquilo que é mais visível.

A hierarquia dos “intermediários” que vai de Deus ao mundo é concebida do seguinte modo:

1) No vértice, encontra-se o Deus supremo, que é Luz suprema e Intelecto supremo, capaz de gerar por si só.

2) Segue-se o Logos, que é “filho” primogênito do Deus supremo.

3) Do Deus supremo deriva também um Intelecto demiúrgico que, portanto, é um secundogênito, mas é expressamente considerado “consubstancial” em relação ao *Logos.*

4) Segue-se o *Anthropos,* ou seja, o Homem incorpóreo, também derivado de Deus e “imagem de Deus”.

5) Por fim, segue-se o Intelecto que é dado ao homem terreno (rigorosamente distinto da alma e claramente superior a ela), que é o que de divino existe no homem (e que, aliás, em certo sentido, é o próprio Deus no homem), desempenhando papel essencial na ética, na mística e na soteriologia hermética.

Ademais, o Deus supremo é concebido como se explicitando “em número infinito de forças” e também como “forma arquetípica” e como “o princípio do princípio, que não tem fim”.

O *Logos* e o Intelecto demiúrgico são os criadores do cosmos. Eles agem de modo diverso sobre a escuridão ou treva, que originariamente se separam e dualisticamente se opõe ao Deus-

Hermes Trismegisto é personagem mítica, identificado pelos antigos com o deus egípcio Toth, correspondente ao Hermes grego e ao Mercúrio romano. Os escritos a ele atribuídos (que se tornaram muito famosos) são falsificações da época imperial, que combinam platonismo, elementos extraídos da doutrina cristã e uma forma de gnose místico-mágica. O Renascimento considerou Hermes como uma espécie de profeta pagão aproximadamente tão antigo quanto Moisés, atribuindo-lhe uma autoridade extraordinária, a ponto de acolhê-lo solenemente, no último quarto do século XV, até mesmo em um mosaico da catedral de Siena, que reproduzimos aqui. Quem não levar em conta a influência dos escritos herméticos não poderá compreender parte do pensamento renascentista.

luz. E constroem um mundo ordenado. São produzidas e postas em movimento as esferas celestes. Então, do movimento dessas esferas são produzidos os seres privados de razão (que, no primeiro momento, nascem todos bissexuais).

Mais complexa é a geração do homem terrestre. O *Anthropos* ou Homem incorpóreo, térciogênito do Deus supremo, deseja imitar o Intelecto demiúrgico e também criar algo. Obtendo o consentimento do Pai, o *Anthropos* atravessa as sete esferas celestes até à Lua, recebendo por participação as forças de cada uma delas, e depois se debruça sobre a esfera da Lua e vê a natureza sublunar. Então, o *Anthropos* apaixona-se por essa natureza e, por seu turno, a natureza se apaixona pelo homem. Mais precisamente, o Homem se apaixona por sua própria imagem refletida na natureza (na água), é colhido pelo desejo de unir-se a ela e, assim, cai. Desse modo é que nasce o homem terrestre, com sua dupla natureza, espiritual e corpórea.

Na verdade, o autor hermético do *Pimandro* complica notavelmente a sua antropogonia. Com efeito, do acasalamento do homem incorpóreo com a natureza corpórea não ocorre imediatamente o nascimento do homem comum: ao invés disso, nascem sete homens (sete como as esferas dos planetas), cada qual macho e fêmea ao mesmo tempo. E tudo permanece nessa condição até o momento em que, por vontade do Deus supremo, os dois sexos dos homens (e dos animais, que já haviam nascido por efeito do movimento dos planetas) são divididos, recebendo o mandamento bíblico de crescerem e se multiplicarem: "Crescei aumentando e multiplicai-vos em quantidade todos vós que fostes criados e produzidos; e quem possui o intelecto reconheça-se a si mesmo como imortal, saiba que a causa da morte é o amor (*eros)* e conheça tudo aquilo que existe."

Substancialmente, a mensagem do hermetismo (da qual decorreu todo o seu sucesso) se afunila em uma *doutrina da salvação.* E suas teorias metafísico-teológico-cosmológico-antropológicas nada mais são do que um suporte para essa soteriologia.

Assim como o nascimento do homem terreno deve-se à queda do *Anthropos* (o Homem incorpóreo), que queria unir-se à natureza material, da mesma forma a sua salvação consiste em libertar-se dos laços materiais. Os meios para a libertação são os indicados pelo conhecimento (gnose) da doutrina hermética. Antes de mais nada, o homem deve conhecer-se a si mesmo e convencer-se de que sua natureza consiste no *intelecto.* E, como o intelecto é parte de Deus (= Deus em nós), reconhecer-se a si mesmo desse modo significa reconhecer a Deus. Todos os homens possuem o intelecto, mas somente em estado potencial: possuí-lo em ato ou perdê-lo é coisa que depende de cada homem.

Se o intelecto abandona o homem é só por causa da vida má que o homem leva, sendo portanto por culpa do próprio homem: "Amiúde o intelecto voa para fora da alma. E, nesse momento, ela não é mais capaz de ver nem de ouvir, tornando-se semelhante a um ser sem razão, tal é a potência do intelecto! Por outro lado, o intelecto não pode suportar uma alma turva, abandonando-a então ao corpo, que a oprime aqui na terra. Tal alma, meu filho, não possui o intelecto; assim, tal ser não deve ser chamado homem."

No entanto, se o intelecto está presente no homem é por causa da escolha do bem por ele realizada, tornando-o digno de tal dom divino. O homem não deve esperar a morte física para alcançar o seu fim, ou seja, para se "divinizar". Com efeito, ela pode se regenerar, libertando-se das forças negativas e más e dos "tormentos das trevas", através das forças divinas do bem, até alcançar distanciamento do corpo, purificando assim o seu intelecto e, desse modo, unindo-se extaticamente ao Intelecto divino, por meio da graça de Deus.

Nessa complexa visão, considerada mais ou menos tão antiga quanto os mais antigos livros da Bíblia, os homens do Renascimento não podiam deixar de ficar impressionados com os acenos ao "filho de Deus", ao *Logos* divino, que lembra o *Evangelho* de João. O tratado XIII do *Corpus Hermeticum* contém até uma espécie de "Sermão da montanha" e afirma que a obra de "regeneração" e salvação do homem deve-se ao "filho de Deus", definido como "homem por querer de Deus". Ficino chegou a considerar o *Corpus Hermeticum* até mais rico que os próprios textos de Moisés, no sentido em que ele prevê a encarnação do Logos, do Verbo, dizendo que a "Palavra" do Criador é o "Filho de Deus".

Essa estupefação diante do profeta pagão (tão antigo quanto Moisés) que fala do "Filho de Deus" levou à aceitação, pelo menos parcial, da estrutura astrológica e gnóstica da doutrina. E não apenas isso: como o *Asclepius* também fala expressamente de práticas de magia simpática, Ficino e outros encontraram em Hermes Trismegisto uma espécie de justificação e legitimação da própria magia, embora entendida em um novo sentido, como veremos. A complexa visão sincretista de platonismo, cristianismo e magia, que constitui uma das marcas do Renascimento, encontra assim em Hermes Trismegisto, "priscus theologus", uma espécie de modelo *ante litteram* ou, pelo menos, uma significativa série de estímulos extremamente nutrientes. Portanto, sem o *Corpus Hermeticum* não é possível entender o pensamento renascentista.

Com toda razão, portanto, Yates conclui: "Os mosaicos de Hermes Trismegisto e das Sibilias foram colocadas na catedral de Siena durante a década de 80 do século XV. A representação de Hermes Trismegisto nesse prédio cristão, tão acentuadamente

próxima à entrada, equivalendo a atribuir-lhe uma posição espiritual proeminente, não constitui um fenômeno local isolado, mas sim um símbolo de como ele era considerado pelo Renascimento italiano e um prenúncio do seu extraordinário sucesso no século XVI e até no século XVII em toda a Europa."

4.3. O "Zoroastro" do Renascimento

Um documento que apresenta muitas analogias com os escritos herméticos é constituído pelos chamados *Oráculos caldeus,* uma obra em hexâmetros da qual numerosos fragmentos chegaram até nós. Com efeito, pode-se encontrar em ambos os escritos a mesma mistura de filosofemas (extraídos do medioplatonismo e do neopitagorismo), com acentuação do esquema triádico e trinitário e com representações míticas e fantásticas, apresentando um tipo análogo de religiosidade recomposta de inspiração oriental, característica do paganismo tardio, conjugada com uma análoga pretensão de transmitir uma mensagem "revelada". Nós *Oráculos,* aliás, o elemento mágico predomina ainda mais claramente do que no *Corpus Hermeticus* ao passo que o componente especulativo se enfraquece e se submete a objetivos práticos religiosos a ponto de perder toda a sua autonomia.

Qual é a gênese dessa obra?

As fontes antigas parecem indicar que o seu autor foi Juliano, denominado "o Teurgo", filho de Juliano, dito "o Caldeu", que viveu na época de Marco Aurélio, ou seja, no século II d.C. Com efeito, como esses *Oráculos* são mencionados já no século III d.C. tanto por escritores cristãos como por filósofos pagãos e como o seu conteúdo é expressão de uma mentalidade e um clima espiritual típicos da época dos Antoninos, como reconhecem quase todos os estudiosos, não é impossível que seu autor tenha sido realmente Juliano, o Teurgo, como muitos estudiosos já tendem a admitir, embora com as devidas cautelas.

Além da sabedoria egípcia (à qual os escritos herméticos também se referem), os *Oráculos* também se vinculam à sabedoria babilônia. Com efeito, a heliolatria caldáica (o culto do Sol e do fogo) desempenha papel fundamental nesses escritos.

Esse Juliano, que, como dissemos, pode ser considerado com verossimilhança como o autor dos *Oráculos caldeus,* também foi o primeiro a ser denominado (ou que se fez denominar) "teurgo". Ora, o "teurgo" difere essencialmente do "teólogo", já que este, como já se notou há muito tempo, limita-se a *falar acerca dos deuses,* ao passo que aquele *evoca os deuses e atua sobre eles.*

Mas o que é extamente a "teurgia"?

A teurgia é a "sabedoria" e a "arte" da magia, utilizadas para

Pormenor da parte direita da Escola de Atenas *de Rafael (cf. pp. 14-15), que mostra Zoroastro, ostentando na mão um globo representando o céu (a figura que está diante dele tem na mão o globo terrestre; a posição peculiar indica a influência do céu sobre a terra). Zoroastro viveu sete séculos antes de Cristo. Os renascentistas consideravam-no autor dos* Oráculos caldeus, *cujas doutrinas mágico-teúrgicas tiveram ampla influência (na realidade, os* Oráculos *são uma obra da época imperial). Juntamente com Hermes Trismegisto e com Orfeu, Zoroastro contribuiu para criar a peculiar têmpera espiritual que diferencia o Renascimento tanto da Idade Média como da época moderna.*

finalidades místico-religiosas. E são precisamente essas finalidades místico-religiosas que constituem o dado característico que distingue a teurgia da magia comum. Os estudiosos modernos observaram que enquanto a magia vulgar faz uso de nomes e fórmulas de origem religiosa com objetivos profanos, a teurgia, ao contrário, faz uso das mesmas coisas com fins religiosos. E esses fins, como sabemos, são a libertação da alma em relação ao corpóreo e à "fatalidade" a ele ligada e a conjunção com o divino.

Isso é o que se conseguiu estabelecer até hoje. Mas os renascentistas não pensavam assim, *induzidos que foram a grave erro por abalizado douto bizantino,* Jorge Gemisto, nascido em Constantinopla por volta de 1355, que se fez denominar Pleton. Considerando ser Zoroastro o autor dos *Oráculos caldeus* (induzido em erro por um de seus mestres) e indo para a Itália por ocasião do Concílio de Florença, ministrou lições sobre Platão e sobre a doutrina dos *Oráculos,* acreditando-os como expressão do pensamento de Zoroastro e suscitando notável interesse por eles.

Assim, Zoroastro foi considerado como profeta (*"priscus theologus"),* sendo por vezes apresentado até como anterior a Hermes ou como primeiro por cronologia e dignidade junto a ele. Na realidade, Zoroastro (= Zaratustra) foi reformador religioso iraniano do século VII/VI a.C., que não tem nada a ver com os *Oráculos caldeus.*

Esse novo equívoco, portanto, contribuiu grandemente para a difusão da mentalidade mágica no Renascimento.

4.4. O Orfeu renascentista

Orfeu foi poeta místico da Trácia. A ele ligava-se o movimento religioso mistérico chamado "órfico" devido ao seu nome, do qual já falamos no primeiro volume. Já no século VI a.C. esse poeta-profeta era chamado "Orfeu famoso de nome".

Em relação ao *Corpus Hermeticum* e aos *Oráculos Caldeus,* o orfismo representa uma tradição muito mais antiga, que influenciou Pitágoras e Platão, sobretudo no que se refere à doutrina da metempsicose.

Mas muitos dos documentos que chegaram até nós como "órficos" são falsificações posteriores, nascidas na época helenístico-imperial. O Renascimento conheceu sobretudo os *Hinos órficos.* Nas atuais edições, esses hinos são oitenta e sete, mais um proêmio. São dedicados a várias divindades, distribuindo-se segundo uma ordem conceitual precisa. Ao lado de doutrinas que remontam ao orfismo original, contêm ainda doutrinas estóicas e doutrinas provenientes do meio filosófico-teológico alexandrino, sendo portanto, seguramente, de composição tardia. Mas os re-

Pormenor do lado esquerdo da Escola de Atenas *de Rafael, representando um rito "órfico". A base da coluna pretende significar que a revelação órfica constitui a base sobre a qual foi construída a filosofia. E isso aconteceu efetivamente, em ampla medida, no mundo antigo. Mas, sob o nome de Orfeu, o Renascimento conheceu sobretudo falsificações da época imperial, como, por exemplo, os célebres* Hinos Órficos, *traduzidos por Ficino. Orfeu era considerado como profeta e mago antiqüíssimo, apenas pouco posterior a Moisés.*

nascentistas os consideravam autênticos. Ficino cantava esses hinos para obter a influência benéfica das estrelas.

Segundo o próprio Ficino, na genealogia dos profetas, Orfeu foi sucessor de Hermes Trismegisto e muito próximo a ele. Pitágoras ligava-se diretamente a Orfeu. Platão teria haurido a sua doutrina de Hermes e de Orfeu. Assim, Hermes, Orfeu e Platão eram ligados em uma conexão que constitui o alicerce de toda a construção do platonismo renascentista, que, conseqüentemente, mostra-se completamente diferente do platonismo medieval.

Está claro, portanto, que se não se levar em conta todos os fatores que recordamos, se nos escapa toda possibilidade de captar o significado da proposição metafísico-teológico-mágica da doutrina da Academia florentina e de grande parte do pensamento dos séculos XV e XVI.

A tudo isso deve-se agregar ainda a enorme autoridade granjeada pelo pseudo-Dionísio Areopagita, que já era apreciado na Idade Média, mas agora passava a ser lido com outros interesses (Ficino também realizou uma tradução latina dos escritos de Dionísio). Esse autor, como sabemos, não é o santo convertido por são Paulo em Atenas, mas sim autor neoplatônico tardio (cf. vol. I, p. 308). E também essa "falsificação" contribuiu para criar aquele clima especial de que falamos.

À luz do que foi dito até agora, podemos passar ao exame do pensamento dos vários humanistas e das diversas tendências e correntes filosóficas humanístico-renascentistas.

Capítulo II

IDÉIAS E TENDÊNCIAS DO PENSAMENTO HUMANÍSTICO-RENASCENTISTA

1. Os debates sobre os problemas morais e o neo-epicurismo

1.1. Os primórdios do humanismo

1.1.1. Francisco Petrarca

Como já dissemos, Francisco Petrarca (1304-1374) é considerado unanimemente como o primeiro humanista. Isso já estava muito claro para todos já nas primeiras décadas do século XV, quando Leonardo Bruni escrevia solenemente: "Francisco Petrarca foi o primeiro, tendo tanta graça e engenho que reconheceu e trouxe à luz a antiga graciosidade do estilo perdido e extinto."

E como foi que Petrarca chegou ao humanismo? Partindo do exame e da atenta análise da "corrupção" e da "impiedade" de seu tempo, ele procurou identificar suas causas, para tentar remediá-las. E, em sua opinião, as causas eram basicamente duas, estreitamente ligadas entre si: 1) *a propagação do "naturalismo" difundido pelo pensamento árabe,* especialmente por Averróis; 2) *o predomínio indiscriminado da dialética e da lógica,* com a respectiva mentalidade racionalista. E julgou fácil indicar os antídotos para esses dois males: 1) ao invés de nos desperdiçarmos no conhecimento puramente exterior da natureza, é preciso *nos voltarmos para nós mesmos,* objetivando o conhecimento de nossa própria alma; 2) ao invés de nos perdermos nos vazios exercícios dialéticos, precisamos redescobrir a eloqüência, as *humanae litterae* ciceronianas.

Com isso, ficam perfeitamente delineados o programa e o método do "filosofar" próprio de Petrarca: a verdadeira sabedoria está em conhecer-se a si mesmo e o caminho (o método) para alcançar essa sabedoria está nas artes liberais.

Eis algumas exemplificações eloqüentes dessas idéias. No escrito *Sobre a própria ignorância e a de muitos outros,* contra o naturalismo dos averroístas, Petrarca escreve: "Ele (= o averroísta) sabe muitas coisas sobre as feras, os pássaros e os peixes e conhece muito bem quantos pêlos o leão tem na juba, quantas penas tem o pavão na cauda, com quantos tentáculos o polvo envolve o náufrago (segue-se um longo e pitoresco elenco de curiosidades do mesmo gênero dessas). Em grande parte, essas coisas são falsas, o que aparece quando se pode fazer a sua experiência, ou são desconhecidas para aqueles mesmos que as afirmam; assim, elas são criadas com muita facilidade, porque distantes, e aceitas muito livremente; mas, mesmo que fossem verdadeiras, de nada serviriam para uma vida feliz. *Eu, com efeito, me pergunto para que serve conhecer a natureza das feras, dos pássaros, dos peixes e das serpentes, mas ignorar ou não procurar conhecer a natureza do homem, por que nascemos, de onde viemos, para onde vamos"* (tradução de M. Capelli).

Mas a passagem mais famosa, indubitavelmente, é aquele trecho da *Epístola* que narra a subida ao monte Ventoso. Chegando ao cume do monte depois de uma longa caminhada, Petrarca abriu *As confissões* de santo Agostinho e as primeiras palavras que leu foram estas: "E os homens vão admirar os altos montes, as grandes ondas do mar, os largos leitos dos rios, a imensidade do oceano e o curso das estrelas, *mas esquecem-se de si mesmos."* E eis o seu comentário: "Fiquei estupefato, confesso; disse ao meu irmão, que ainda desejava ouvir mais, que não me perturbasse; e fechei o livro, enraivecido comigo mesmo por aquela minha admiração pelas coisas terrenas, *embora há muito tempo já devesse ter aprendido, inclusive com os filósofos pagãos, que nada é digno de admiração além da alma, para a qual nada é grande demais"* (tradução de E. Bianchi).

Analogamente, no que se refere ao segundo ponto que apontamos, Petrarca insiste no fato de que *a "dialética" leva à impiedade e não à sabedoria.* O sentido da vida não é revelado por montes de silogismos, mas sim pelas *artes liberais,* cultivadas oportunamente, isto é, não como fins em si mesmas, mas como *instrumentos* de formação espiritual.

E eis como a antiga definição de filosofia dada por Platão no *Fédon* é apresentada como coincidente com a visão cristã no escrito *Invectiva contra um médico:* "Meditar profundamente sobre a morte, armar-se contra ela, dispor-se a desprezá-la e suportá-la e,

Petrarca (1304-1374): é considerado por unanimidade o primeiro dos humanistas.

se necessário, enfrentá-la, dando esta breve e mísera vida em troca da vida eterna, da felicidade e da glória — eis a verdadeira filosofia, que alguns disseram nada mais ser do que o pensamento da morte. Uma explicação da filosofia que, embora encontrada pelos pagãos, é própria contudo dos cristãos..." (tradução de E. di Leo).

Conseqüentemente, pode-se compreender perfeitamente que a contraposição entre Aristóteles e Platão se apresentava como inevitável. Em si mesmo, Aristóteles é respeitável, mas foi ele quem forneceu as armas para os averroístas, sendo utilizado para construir aquele "naturalismo" e aquela "mentalidade dialética" a que Petrarca tinha tanta aversão. Assim, Platão (um Platão que, no entanto, ele não podia ler, pois não conhecia o grego) torna-se o símbolo do pensamento humanista, "o príncipe de toda filosofia". No escrito *Sobre a própria ignorância e a de muitos outros*, podemos ler: "Mas quem, perguntarão alguns, deu esse primado a Platão? Não eu, responderei, mas sim a verdade, como dizem, já que, *se ele não a alcançou, ficou-lhe bem próximo, muito mais do que os outros*, como o reconhecem Cícero, Virgílio, que o seguiu sem nomeá-lo, Plínio, Plotino, Apuleio, Macróbio, Porfírio, Censorino, José e, entre os nossos, Ambrósio, Agostinho, Jerônimo e muitos outros, o que se poderia provar facilmente, se de todos já não fosse conhecido. E quem lhe negou tal primado, excetuando-se o tolo e barulhento rebanho dos escolásticos?" (tradução de L.M. Capelli).

Para concluir, citamos uma afirmação que mostra a que altura Petrarca havia elevado a dignidade da "palavra", que, em certo sentido, se tornaria para os humanistas aquilo que há de mais importante: "Pois Sócrates, vendo um belo jovem em silêncio, disse-lhe: 'Fala, para que eu possa ver-te!' Pois ele pensava que *não é tanto pela fisionomia que se vê o homem, mas pelas palavras.*"

E esse poderia inclusive ser o lema do movimento humanista: "não é tanto pela fisionomia que se vê o homem, mas pelas palavras".

1.1.2. Coluccio Salutati

O caminho aberto por Petrarca foi seguido com sucesso por Coluccio Salutati, que nasceu em 1331 e que foi chanceler da República de Florença de 1374 a 1406 . Ele foi importante sobretudo pelos seguintes motivos: a) prosseguiu com grande vigor a polêmica contra a medicina e as ciências naturais, reafirmando a tese da supremacia das artes liberais; b) contra a colocação dialético-racionalista de sua época, sustentou uma visão de filosofia entendida como mensagem testemunhada e transmitida com a própria vida (como fez o pagão Sócrates e como fizeram Cristo e os santos como são Francisco) e centrada no ato da vontade como

exercício de liberdade; c) sustentou com força especial o primado da vida ativa sobre a contemplativa; d) como operador cultural, teve o grande mérito de ter promovido a instituição da primeira cátedra de grego em Florença, sendo chamado à Itália para assumi-la o douto bizantino Emanuel Crisolora.

As duas passagens que citamos a seguir, extraídas respectivamente de uma *Epístola* e do tratado *Sobre a nobreza das leis e da medicina* (utilizando a tradução de E. Garin), ilustram muito bem a concepção do *primado da vida ativa sobre a contemplativa,* à qual retornaria muitas vezes o pensamento do século XV e que constitui uma das marcas do humanismo:

"Não acredites, peregrino, que fugir da multidão, evitar a visão das coisas belas, encerrar-se em um claustro ou segregar-se em um ermo seja a vida da perfeição. Aquilo que dá à tua obra o nome da perfeição está em ti: está em ti a faculdade de acolher as coisas externas que não te tocam nem te podem tocar, bastando que a tua mente e a tua alma estejam recolhidas, deixando de se procurar nas coisas externas. Se o teu espírito não os admitir dentro de si, a praça, o foro, a cúria e os lugares mais populosos da cidade serão como que um ermo, como que uma solidão longínqua e perfeita. No entanto, se, na recordação das coisas distantes ou na sedução das coisas presentes, nossa mente voltar-se para o exterior, a que pode levar a vida solitária? Pois é próprio do espírito pensar sempre em alguma coisa que se capte com os sentidos, que se incruste na memória, que se encontre com a argúcia do intelecto ou que se imagine na febre do desejo. Dize-me, peregrino: quem acreditas que tenha sido mais caro a Deus, Paulo solitário e inativo ou Abraão operoso? E Jacó, com seus doze filhos, com tantos rebanhos, com duas mulheres, com tantas riquezas e tantos bens, não pensas que ele tenha sido mais caro ao Senhor do que os dois Macários, Teófilo e Hilarião? Acredita-me, peregrino: são incomparavelmente maiores aqueles que se preocupam com as coisas do mundo do que aqueles que se dedicam só à contemplação, de forma que há muito mais eleitos daquele do que deste estado."

"Para dizer a verdade, afirmo corajosamente e confesso candidamente que, sem inveja e sem contraste, deixo de bom grado para ti e para quem eleva ao céu a pura especulação todas as outras verdades, desde que se me deixe a cognição das coisas humanas. Podes permanecer cheio de contemplação, mas que, ao contrário, eu possa ficar rico de bondade. Podes meditar por ti mesmo, procura o verdadeiro e regozija-te ao encontrá-lo. (...) Que eu, ao contrário, esteja sempre imerso na ação, voltado para o fim supremo. Que toda ação minha sirva a mim, à família, aos parentes e — o que é ainda melhor — que eu possa ser útil aos amigos e à pátria e possa viver de modo a servir à sociedade humana pelo exemplo e pelas obras."

1.2. Debates sobre temáticas sociopolíticas em alguns humanistas do século XV: L. Bruni, P. Bracciolini e L. B. Alberti

1.2.1. Leonardo Bruni

Leonardo Bruni (1370/1374-1444), inicialmente funcionário da Cúria Romana e depois chanceler em Florença, foi discípulo, amigo e continuador da obra de Salutati. Os efeitos do ensino da língua grega por Crisolora já se manifestam em Bruni frutos extraordinariamente maduros. Com efeito, ele traduziu Platão (*Fédon, Górgias, Fedro, Apologia, Críton, Cartas* e parcialmente *O banquete*), Aristóteles (*Ética a Nicômaco, Econômicos, A política*), Plutarco e Xenofonte, Demóstenes e Ésquines. Revestem-se de interesse filosófico os seus *Diálogos* (dedicados a Pier Paolo Vergerio) e a *Introdução à promoção moral,* além das *Epístolas.*

A fama de Bruni está ligada sobretudo às traduções de *A política* e *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, que fizeram época não apenas porque contribuíram para mudar o tipo de abordagem desses textos, mas também porque forneceram uma linfa vital para a própria especulação. Bruni opôs ao humanismo espiritualista e intimista de Petrarca um humanismo *mais empenhado política e civilmente.* Para ele, precisamente, os clássicos são mestres de virtudes "civis". Assim, para Bruni, é paradigmático o conceito aristotélico de homem entendido como "animal político", que se torna o eixo do seu pensamento: o homem só se realiza plena e verdadeiramente *na dimensão social e civil* indicada por Aristóteles em *A política.*

Mas a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles também é reavaliada por ele: Bruni estava convencido de que sua dimensão "contemplativa" havia sido substancialmente exagerada e, em grande parte, deformada. O que vale mais não é o *objeto* contemplado, mas sim o *homem* que pensa e, enquanto pensa, age. O "sumo bem" de que fala a *Ética a Nicômaco* não é um bem abstrato ou, de qualquer forma, transcendente ao homem, mas sim o bem *do homem,* a realização concreta de sua virtude, que, como tal, nos dá a felicidade. E, como Aristóteles, Bruni reavalia o prazer, entendido sobretudo como conseqüência da atividade que o homem desenvolve segundo a sua natureza, como havia dito o Estagirita.

Ainda como Aristóteles, Bruni sustenta que o verdadeiro parâmetro dos juízos morais é o *homem bom* (e não uma regra abstrata). Entre outras coisas, em uma passagem memorável, na qual alguns conceitos aristotélicos assumem as cores de um humanismo verdadeiramente especial, ele escreve: "Antes de mais nada, é preciso compreender o seguinte: se um homem não é bom (= virtuoso), não pode ser prudente (= sábio). Com efeito, a

prudência (= sabedoria) é uma avaliação exata da utilidade — e uma verdadeira avaliação é incorrupta. Pois as coisas só podem aparecer como são para o homem bom. Os juízos dos maus são como o paladar dos doentes, que não provam o exato sabor de nada. Por isso, não há nada que os vícios mais prejudiquem do que a prudência, já que o celerado e o mau podem captar exatas demonstrações matemáticas e conhecimentos físicos, mas ficam completamente cegos para as obras sábias, perdendo com isso o lume da verdade (...). Assim, o caminho da felicidade abre-se reto e livre para o homem bom. Só ele não se engana nem erra. Só ele vive bem, o contrário do que faz o mau. Desse modo, *se quisermos ser felizes, tratemos de ser bons e virtuosos."*

E Bruni conclui dizendo que, nesse ponto, os filósofos pagãos e os cristãos estão em perfeita harmonia: "Uns e outros sustentam as mesmas coisas sobre a justiça, a temperança, a fortaleza, a liberalidade e as outras virtudes, como os vícios a elas contrários."

1.2.2. **Poggio Bracciolini**

Poggio Bracciolini (1380-1459), secretário da Cúria Romana e depois chanceler em Florença, também era muito ligado a Salutati. Ele foi um dos mais esforçados e fervorosos descobridores de antigos códices (cf. acima, pp. 17-18). Em suas obras, ele debate temáticas que se haviam tornado canônicas nas discussões dos humanistas, particularmente as seguintes: a) o elogio da vida ativa em comparação com a ascese da vida contemplativa vivida em solidão; b) o valor de formação humana e civil das *"litterae"*; c) a glória e a nobreza como fruto da virtude individual; d) a questão da "fortuna", que torna instável e problemática a vida dos homens, mas contra a qual a virtude pode levar a melhor; e) a reavaliação das riquezas (já iniciada por L. Bruni na introdução aos *Econômicos* de Aristóteles), consideradas como o nervo do Estado e como aquilo que torna possível, nas cidades, os templos, os monumentos, a arte, os ornamentos e toda beleza.

A propósito deste último tema, E. Garin escreveu que nos encontramos diante de uma "estranha e moderna valorização do dinheiro, quando não do capital..." Trata-se, portanto, de notável antecipação.

Mas queremos concluir com uma observação de Bracciolini sobre a virtude que, com belas variações sobre temas estóicos, sustenta ser a virtude autárquica, não necessitando de nada e sendo a única fonte de verdadeira nobreza: "Além de ser verdadeira, essa doutrina mostra trazer grande utilidade para a nossa

vida. Pois se nos convencermos de que os homens só se tornam nobres na honestidade e no bem e que a verdadeira nobreza é aquela que cada um conquista agindo, não aquela que deriva da habilidade e do trabalho alheios, seremos mais impelidos (...) à virtude e não vencidos pelo ócio e sem fazer nada digno de louvor, nos deixaremos contentar com a glória alheia, mas sim tenderemos nós mesmos a nos apossar das insígnias da nobreza." Esse texto apresenta um dos pensamentos básicos do humanismo: *a verdadeira nobreza é aquela que cada um conquista agindo.* Um pensamento que nada mais é do que uma variante de outro conceito basilar, de gênese romana, não menos caro a essa época: *cada qual é artífice da própria fortuna.*

1.2.3. **Leon Battista Alberti**

Uma figura de humanista de interesses poliédricos foi Leon Battista Alberti (1404-1472), que, além das questões filosóficas, também se ocupou de matemática e de arquitetura. São conhecidos especialmente os seus escritos *Sobre a arquitetura, Da pintura, Da família, Do governo da casa, Momo* e *Intercenais* (recentemente descobertas por Garin em sua integridade).

Eis alguns temas (entre tantos outros) que se destacam em Alberti:

a) Em primeiro lugar, deve-se destacar a crítica das investigações teológico-metafísicas, consideradas vãs, contrapondo a elas as investigações morais. Para Alberti, é inútil procurar descobrir as causas supremas das coisas, porque isso não foi concedido aos homens, que só podem conhecer aquilo que está sob os seus olhos, ou seja, por meio da experiência.

b) Ligada a essa crítica encontra-se a exaltação do *homo faber* e de sua atividade produtiva e construtora, ou seja, aquela atividade que não está voltada apenas para o benefício do indivíduo, mas também para o benefício de todos os outros homens e da cidade. Por isso, ele censura a sentença de Epicuro, "que, em Deus, reputa como a suma felicidade o nada fazer", sustentando que a verdade é exatamente o contrário e que o supremo vício é "estar em vão". Sem a ação, a contemplação não tem sentido. No entanto, elogia os estóicos, que consideravam "o homem ser pela natureza constituído no mundo especulador e operador das coisas" e achavam que "cada coisa nasceu para servir ao homem e o homem para conservar a companhia e a amizade entre os homens". E louva Platão por ter escrito que "os homens nasceram por motivo dos homens".

c) Nas artes, Alberti destacou a grande importância do conceito de "ordem" e "proporção" entre as partes: a arte

Leon Battista Alberti (1404-1472),humanista de interesses poliédricos: filósofo, matemático e arquiteto.

reproduz e recria aquela ordem entre as partes que existe na realidade das coisas.

d) Alguns chegaram até mesmo a identificar em Alberti a presença de uma espécie de filosofia urbanista *ante litteram*. L. Malusa escreve: "Entre as artes, a arquitetura é (...) para Alberti a mais elevada e a mais próxima da obra da natureza. Edificar é natural no homem, pois com isso se volta eminentemente para a criação de uma ordem na cidade, que é desenvolvimento de virtude e exigência da natureza. A concretização de uma cidade que seja ao mesmo tempo humana e natural ocupa uma ampla parte do *De re aedificatoria*, que pode ser considerada como um original estudo de 'filosofia urbanista': em Alberti, o papel dos prédios e da cidade torna-se fundamental para a instauração da ordem moral e da felicidade."

e) Mas um dos temas mais característicos debatidos por Alberti é o da relação entre "virtude" e "sorte". Para ele, a "virtude" não é tanto a *virtus* cristã, mas muito mais a *areté* grega, ou seja, aquela atividade peculiar do homem que o aperfeiçoa e garante-lhe a supremacia sobre as coisas. Em especial, apesar de algumas observações pessimistas, Alberti mostra-se firmemente convencido de que, quando considerada e exercida de modo realista e não como veleidade, *a virtude leva a melhor sobre a sorte*.

Duas afirmações suas, sobre o sentido da atividade humana e sobre a superioridade da virtude sobre a fortuna, tornaram-se particularmente célebres. Por isso, queremos transmiti-las com as suas próprias palavras. A primeira: "Portanto, parece-me crer que certamente *o homem não nasceu para apodrecer jazendo, mas sim para estar de pé fazendo* (...): o homem não nasce para entristecer-se no ócio, mas sim para agir em coisas magníficas e amplas, com as quais possa agradar e honrar a Deus em primeiro lugar, e para ter em si mesmo como uso de perfeita virtude e, desse modo, fruto de felicidade." A segunda: "Como poderemos confessar não ser mais nosso do que da fortuna aquilo que nós, com solicitude e diligência, decidimos manter ou conservar? *Não está em poder da fortuna* e não é, como acreditam alguns tolos, *tão fácil vencer quem não quer ser vencido. A fortuna só subjuga a quem se lhe submete.*"

Essas afirmações são como que duas esplêndidas epígrafes que valem para todo o movimento humanista.

1.2.4. Outros humanistas do século XV

Para concluir, recordemos alguns nomes de célebres humanistas do século XV.

Giannozzo Manetti (1396-1459) traduziu Aristóteles e os *Salmos*, mas ficou conhecido sobretudo por seu escrito *De dignitate et excellentia hominis*, com o qual abriu a grande discussão "sobre

a dignidade do homem" e sua superioridade em relação às outras criaturas.

Mateus Palmieri (1406-1475) conciliou uma vida contemplativa com a vida ativa. Embora reafirmando a fecundidade da obra humana e o papel central da cidade, revela inflexões platônicas que antecipam uma mudança de clima espiritual.

Por fim, deve-se mencionar Ermolau Bárbaro (1453-1493), que se qualificou como tradutor de Aristóteles (chegou até nós a sua tradução da *Retórica)*, empenhando-se em restituir ao texto do Estagirita o seu antigo espírito, libertando-o das incrustações medievais. Uma afirmação sua tornou-se famosíssima: "Reconheço dois senhores: Cristo e as letras." Essa divinização das letras levava Ermolau Bárbaro a uma posição quase de ruptura: com efeito, ele chegava ao ponto de propor o celibato e o descompromisso civil para os doutos, a fim de que pudessem se dedicar inteiramente ao ofício das letras.

1.3. O neo-epicurismo de Lourenço Valla

Uma das figuras mais ricas e significativas do século XV foi certamente Lourenço Valla (1407-1457).

A sua posição filosófica, como se expressa sobretudo na obra *Do verdadeiro e do falso bem*, é marcada por uma viva polêmica contra o ascetismo estóico e contra os excessos do ascetismo monástico, em oposição aos quais afirma as instâncias do "prazer", entendido, porém, em seu sentido mais amplo e não somente como prazer da carne. O trabalho de Valla representa, portanto, uma curiosa tentativa de retomada do epicurismo, relançado e resgatado em bases cristãs.

O raciocínio de fundo de Valla é o seguinte: tudo aquilo que a natureza fez "não pode ser senão santo e louvável"; o prazer deve ser visto nessa ótica, isto é, também é considerado como santo e louvável; mas, como o homem é feito de corpo e alma, o prazer se explica em diferentes níveis; assim, há um prazer sensível, que é o mais inferior, mas também existem os prazeres do espírito, das leis, das intituições, das artes e da cultura, bem como, acima de todos, o prazer do amor cristão por Deus.

Valla não tem dúvida de que se possa chamar de "prazer" a felicidade de que a alma desfruta no Paraíso, escrevendo: "Quem duvidaria em chamar essa bem-aventurança ou quem poderia chamá-la melhor do que de 'prazer'? E, mais adiante, precisa: "Entretanto, é preciso notar que, embora eu diga que o prazer ou deleite é o único bem, contudo eu não amo o prazer, mas a Deus. O próprio prazer é amor, já que Deus faz o prazer. Recebendo, ama; recebido, é amado. O próprio amar é deleite, prazer, bem-aventurança, felicidade ou caridade, que é o fim último, em relação ao qual

se colocam as outras coisas. Por isso, não concordo que se diga que Deus deve ser amado por si mesmo, como se o próprio amor e o deleite existisse tendo em vista um fim e não fossem fins eles mesmos. Melhor se diria se se dissesse que Deus é amado não como causa final, mas como causa eficiente" (tradução de G. Radetti).

O sentido da doutrina do prazer de Valla foi interpretado com muita fineza por E. Garin: "A proclamada santidade da *voluptas,* de resto sentida de forma muito lucreciana, é uma defesa da divindade da natureza, admirável manifestação da ordenada e providencial bondade de Deus. Como toda posição antimaniqueísta muito viva, também a posição exposta em certas páginas de Valla parece deslizar em direção ao pelagianismo (cf. Vol. I, p 433), correndo o risco de deificar a natureza e, através da natureza, também o prazer, *hominumque divumque Voluptas.* Entretanto, nada se perde de sua validade, nem da justeza daquele chamado à experiência cristã, entendida não como redenção da alma, mas como redenção do homem, de *todo o homem,* carne e alma, contra todo ascetismo pessimista e contra todo maniqueísmo evidente ou larvar."

Tudo isso é exato. Mas deve-se acrescentar que o resultado último dessa amplificação da *voluptas* é uma superação da doutrina do próprio Epicuro. Com efeito, a conjunção dessa doutrina com o cristianismo muda o seu caráter, como o próprio Valla diz expressamente: "E assim refutei ou condenei tanto a doutrina dos epicúreus como a dos estóicos, mostrando que o bem sumo ou desejável não se encontra nem em uns nem em outros e nem mesmo em algum dos filósofos, mas sim em nossa religião, não podendo ser alcançado na terra, mas sim nos céus."

Se levarmos em conta essas afirmações, não nos surpreenderemos com as conclusões a que chega Valla em outra obra célebre que escreveu: *Sobre o livre-arbítrio.* Colocando-se contra a razão silogizante e contra o conhecimento do divino entendido aristotelicamente, Valla faz valer as instâncias da fé, entendida como a entende são Paulo, contrapõe as virtudes teologais às virtudes do intelecto e escreve textualmente: "Fujamos portanto da cupidez de conhecer as coisas superiores e nos aproximemos muito mais das coisas humildes. Nada importa mais para o cristão do que a humildade. Desse modo, sentimos muito mais a magnificência de Deus, pois está escrito: 'Deus resiste aos soberbos, mas concede a graça aos humildes.' "

Analogamente, só nessa ótica e nesse espírito pode-se entender corretamente o *Discurso sobre a falsa e mentirosa doação de Constantino,* na qual Valla demonstra com rigorosas bases filológicas a falsidade daquele documento, sobre o qual a Igreja fundamenta a legitimidade do seu poder temporal, fonte de corrupção. A

Lourenço Valla (1407-1457): propôs uma forma de epicurismo conciliável com a doutrina cristã e também foi filólogo de valor (entre outras coisas, descobriu a falsidade do documento relativo à célebre "Doação de Constantino").

correta interpretação da "palavra" restitui a verdade — e esta salva. É assim que Valla conclui esse admirável escrito: "Mas, nesta minha primeira oração, não quero exortar os príncipes e os povos a deterem o Papa em sua corrida desenfreada e obrigá-lo a permanecer dentro de seus limites. Quero apenas que o advirtam. Uma vez instruído sobre a verdade, talvez volte espontaneamente da casa alheia para a sua casa e torne das vagas furiosas e das tremendas tempestades para o porto. Se se recusar a fazê-lo, então nos voltaremos para outro discurso, muito mais severo. Que eu possa um dia ver — e não há nada que eu deseje mais fortemente do que ver isso, especialmente se acontecer a meu conselho – o Papa sendo apenas vigário de Cristo e não também de César!"

O trabalho de pesquisa filológica de Valla também se estendeu aos textos sacros, na obra *Confrontos e anotações sobre o Novo Testamento extraídas de diversos códices de língua grega e de língua latina,* que tinha o objetivo de restituir o texto genuíno do Novo Testamento e, desse modo, torná-lo mais inteligível. Os estudiosos destacaram que, com essa delicada operação, Valla pretendia opor o método filológico ao método filosófico medieval das *quaestiones* na leitura dos textos sacros, polindo-os de todas as incrustações que se haviam depositado sobre eles.

Dessa forma, Valla abria um caminho destinado a um grande futuro. E a força demolidora do seu método revela-se por inteiro no termo com o qual ele indica a língua latina, isto é, "sacramentum." Para Valla (como bem esclareceu Garin), a língua é encarnação do espírito dos homens e a palavra é encarnação do seu pensamento. Daí a sacralidade da linguagem e a necessidade de respeitar a palavra e restituí-la à sua genuinidade, para entender o espírito que ela expressa.

Com Valla, o humanismo alcança uma de suas conquistas mais elevadas e duradouras.

2. O neoplatonismo renascentista

2.1. Acenos sobre a tradição platônica em geral e sobre os doutos bizantinos do século XV

A época do humanismo e do renascentismo é marcada por maciça revivescência do platonismo, que cria uma têmpera espiritual inconfundível.

A revivescência do platonismo, porém, não significa o renascimento do pensamento de Platão tal como o encontramos expresso nos diálogos. É verdade que a Idade Média leu pouquíssimos diálogos *(Menon, Fédon* e *Timeu)* e que, ao contrário, ao longo do século XV, os diálogos foram todos traduzidos para o

latim, as versões de Leonardo Bruni alcançaram grande sucesso e muitos humanistas puseram-se em condições de ler e entender o texto grego original. Entretanto, o redescoberto texto platônico continuou a ser lido à luz da tradição platônica posterior, ou seja, em função dos parâmetros que os neoplatônicos tornaram canônicos.

Para o leitor de hoje, que está de posse das mais refinadas técnicas exegéticas, isso pode parecer paradoxal. Na realidade, porém, não o é. Somente a partir de princípios do século XIX é que se conseguiu começar a separar as doutrinas genuinamente platônicas das doutrinas neoplatônicas e somente em nossos dias, pouco a pouco, se está completando sistematicamente a imagem filosófica de Platão em todos os seus traços, como já vimos em parte no volume anterior (cf. pp 129ss.).

Isso aconteceu por uma série de motivos, que devemos precisar sinteticamente, porque nos ajudam bastante a compreender a época que estamos estudando.

Em geral, a Antigüidade tendia a atribuir ao fundador de uma escola ou de um movimento filosófico todas as descobertas posteriores nele inspiradas. Isso aconteceu particularmente com Platão, pelo fato de ele não ter deixado escritos sistemáticos, confiando às lições as suas doutrinas sobre os princípios supremos e não autorizando os discípulos a comporem um quadro geral do seu pensamento. Como vimos no volume anterior, a Academia por ele fundada sofreu o destino mais aventuroso e registrou mudanças de grande relevo (cf. vol.I, pp. 36ss e 274ss). Na época helenística, deslizou para o ceticismo e depois se fez portador de instâncias ecléticas (absorvendo sobretudo elementos estóicos), ao passo que, na época imperial, esforçou-se por criar uma sistematização metafísica de conjunto, que se iniciou com os medioplatônicos (cf. vol. I, pp. 246 ss) e culminou com Plotino e os neoplatônicos tardios (cf. vol. I, pp. 256 ss).

Deve-se recordar ainda que, com os neoplatônicos, os próprios escritos aristotélicos, em certo sentido, foram assumidos na tradição, comentados em uma certa ótica e considerados como os "pequenos mistérios", com a função de introduzir aos "grandes mistérios", ou seja, como escritos propedêuticos capazes de preparar a compreensão de Platão. A isso acrescente-se ainda as complicações que já ilustramos neste volume (pp 32 - 41 ss), ligadas aos complexos acontecimentos relativos ao *Corpus Hermeticum* e aos *Oráculos caldeus,* ou seja, àquelas correntes de pensamento mágico-teúrgico que utilizaram filosofemas platônicos, colorindo com tintas bem particulares uma série de conceitos platônicos, que assim coloridos influenciaram por reflexo a própria tradição platônica de origem. Por fim, deve-se lembrar que o platonismo teve o seu patrimônio doutrinário acrescido também com a especulação

cristã, alcançando cumes de notável elevação nos escritos do pseudo-Dionísio Areopagita (cf. vol. I, pp. 421 ss), que apresentam elementos proclianos combinados com elementos extraídos da teologia cristã, exercendo grande fascínio.

Ora, o platonismo chegou aos renascentistas com todas essas incrustações multisseculares, ou seja, chegou-lhes na forma do *neoplatonismo* e, ademais, com todas as infiltrações mágico-herméticas e cristãs. E como tal foi acolhido e reconsagrado.

Mas ainda há um último ponto a ser destacado para que se tenha o quadro completo. Quando as escolas filosóficas de Atenas e Alexandria entraram em decadência, Bizâncio recolheu e manteve viva a tradição helênica, embora com escassa originalidade. E foram precisamente os doutos bizantinos que passaram para o Renascimento italiano aquela tradição, com todas as incrustações de que falamos, às quais ainda se acrescentaram depois também algumas incrustações provenientes do platonismo latino-medieval.

Os doutos bizantinos afluíram para a Itália em três momentos sucessivos: 1) em princípios do século XIV, foram chamados a ensinar (cf. acima) homens como Emanuel Crisolora, que criou a tradição de estudos gregos em Florença; 2) a partir de 1439, verificou-se um afluxo maciço, por ocasião do Concílio de Ferrara-Florença, no qual se discutiu a união da Igreja grega com a romana; 3) a partir de 1453, houve uma verdadeira diáspora de doutos gregos, em virtude da queda de Constantinopla nas mãos dos turcos.

Hoje, já está bem claro para os historiadores que essa afluência de doutos gregos para a Itália *não gerou* o renascimento dos estudos dos clássicos gregos (que, como já vimos, tem raízes muito mais profundas), mas *movimentou-o e promoveu-o* notavelmente.

No que se refere particularmente aos *conteúdos filosóficos* relativos ao renascimento neoplatônico, esses doutos não contribuíram com elementos originais. O único ponto de destaque foi a polêmica que fomentaram sobre a "superioridade" de Platão em relação a Aristóteles. Jorge Gemisto Pleton (1355-1452, aprox.) sustentou vivamente a claríssima superioridade de Platão, chegando até mesmo a propor uma forma de neopaganismo com bases platônicas.

Contra ele, Jorge Escolário Genádio (aprox. 1405-1472) defendeu tenazmente Aristóteles, coadjuvado (embora em outras bases) por Jorge Trapezúncio (1395-1486).

Uma tentativa de conciliação do conflito, conduzida com grande classe e com o auxílio de amplos conhecimentos, foi feita por Bessarion (aprox. 1400-1472), nomeado cardeal pelo papa Eugênio

Era assim que Rafael e os renascentistas imaginavam Platão. Este particular da Escola de Atenas *mostra muito bem o desejo de apresentar o fundador da Academia não apenas como o filósofo da transcendência por excelência, mas também como perfeitamente conciliável com Aristóteles. mostrando-o em uma atitude complementar em relação a ele (Platão aponta para o céu, Aristóteles para a natureza, de modo que um completa o outro; cf. pp. 14-15). Ademais, através do livro que lhe põe sob o braço, ou seja, o* Timeu *(que contém a síntese cosmológica), Rafael pretende indicar a possibilidade concreta de passagem da metafísica platônica aos interesses "naturalistas" aristotélicos.*

IV. Para ele, estabelecer a harmonia entre Platão e Aristóteles significava também criar uma base para unificar a Igreja grega com a romana. Por isso, Bessarion foi considerado o mais grego dos latinos e o mais latino dos gregos. Entre outras coisas, ficou famosa a sua tradução da *Metafísica* de Aristóteles. Entretanto, apesar de seus vastíssimos conhecimentos sobre as fontes, Bessarion também propôs e avalizou amplamente a interpretação neoplatônica de Platão (e não poderia ter sido diversamente, devido às razões que já explicamos).

Mas o grande relançamento do platonismo, do ponto de vista filosófico, iria acontecer por outros caminhos: por um lado, graças à obra de Nicolau de Cusa; por outro lado, através da obra da Academia platônica florentina, tendo à frente Ficino e, depois, Pico de Mirândola. É desses filósofos que falaremos agora.

2.2. Nicolau de Cusa: a douta ignorância em relação ao infinito

2.2.1. A vida, as obras e a posição cultural de Nicolau de Cusa

Uma das personalidades de maior destaque do século XV (talvez o gênio mais dotado especulativamente) foi Nicolau de Cusa, assim chamado por causa da cidade de Kues, onde nasceu em 1401 (o seu nome era Kryfts ou, na grafia modernizada, Krebs). Alemão de origem, mas italiano por formação, Nicolau estudou especialmente em Pádua. Foi ordenado sacerdote em 1426 e tornou-se cardeal em 1448. Morreu em 1464.

Dentre suas obras, podemos recordar: *A douta ignorância* (1438-1440), *As conjecturas* (elaboradas entre 1440 e 1445), *A busca de Deus* (1445), *A filiação de Deus* (1445), *A apologia da douta ignorância* (1449), *O idiota* (1450), *A visão de Deus* (1453), *A esmeralda* (1458), *O príncipe* (1450), *O poder ser* (1460), *O jogo da bola* (1463), *A caça da sabedoria* (1463), *O compêndio* (1463) e *O ápice da teoria* (1464). (Todos esses escritos encontram-se nas *Obras filosóficas* de Nicolau de Cusa, traduzidas para o italiano por G. Federici Vescovini, UTET, Turim, das quais nos valemos).

Entretanto, somente em parte Nicolau de Cusa interpreta as instâncias renascentistas. Inicialmente, ele se formou com base na problemática ligada às correntes ocamistas, sendo depois influenciado pelas correntes místicas ligadas a Eckhart. Mas a marca do seu pensamento é constituída sobretudo pelo predomínio do neoplatonismo, especialmente na formulação desenvolvida pelo Pseudo-Dionísio, quando não de Escoto Eriúgena (ainda que em menor medida), a serviço de fortes interesses teológicos e religiosos.

Nicolau de Cusa (1401-1464): grande teólogo e filósofo neoplatônico. Suas teorias foram uma como que grande ponte entre a época medieval e o período renascentista. (A foto reproduz o monumento a Nicolau de Cusa que se encontra na Igreja de San Pietro in Vincoli, em Roma).

Entretanto, seria errado pensar em Nicolau de Cusa como filósofo predominantemente ligado ao passado: com efeito, embora ele não se mostre alinhado com os humanistas, também não se encontra alinhado com os escolásticos. Na verdade, ele não segue o método "retórico" (ou seja, inspirado na eloqüência antiga) próprio dos primeiros, mas também não segue o método da *quaestio* e da *disputatio* característico dos segundos. Nicolau faz uso original de métodos extraídos dos processos matemáticos, não, porém, em sua valência matemática propriamente dita, mas sim em sua valência analógico-alusiva. O tipo de conhecimento que deriva desse método é denominado por nosso filósofo como "*docta ignorantia*", onde o adjetivo corrige o substantivo de modo essencial.

Vejamos então, concretamente, em que consiste essa "douta ignorância" de Nicolau de Cusa.

2.2.2. A douta ignorância

Em geral, quando se busca a verdade acerca das várias coisas, põem-se em relação e comparam-se o certo com o incerto, o desconhecido com o conhecido. Portanto, quando se indaga no âmbito das coisas finitas, o juízo cognoscitivo é fácil ou difícil (quando se trata de coisas complexas), mas, *de qualquer modo, é possível.* Entretanto, as coisas são bem diferentes quando se indaga do infinito, que, enquanto tal, *escapa a toda proporção,* restando-nos portanto desconhecido. É essa a causa do nosso *não saber* em relação ao infinito: precisamente o fato de ele não ter "proporção" alguma em relação às coisas finitas. A consciência dessa desproporção estrutural entre a mente humana (finita) e o infinito, ao qual porém, ela tende e pelo qual anseia, e a busca que se mantém rigorosamente no âmbito dessa consciência crítica constituem precisamente a douta ignorância.

Eis as conclusões de Nicolau de Cusa: "O intelecto finito não pode entender de modo preciso a verdade das coisas por meio das semelhanças. A verdade não é um mais ou um menos, pois consiste em algo de indivisível e não pode ser medida com precisão por nada que exista como diferente do verdadeiro, assim como o círculo, cujo ser consiste em algo de indivisível, não pode medir o não-círculo. Assim, o intelecto, que não é a verdade, não pode compreender nunca a verdade de modo preciso, não podendo portanto compreendê-la ainda mais precisamente ao infinito, porque está para a verdade como o polígono está para o círculo. Quanto mais ângulos tiver o polígono, tanto mais será semelhante ao círculo; entretanto, jamais será igual a ele, ainda que multipliquemos os seus ângulos ao infinito, já que nunca se chegará à identidade com o círculo."

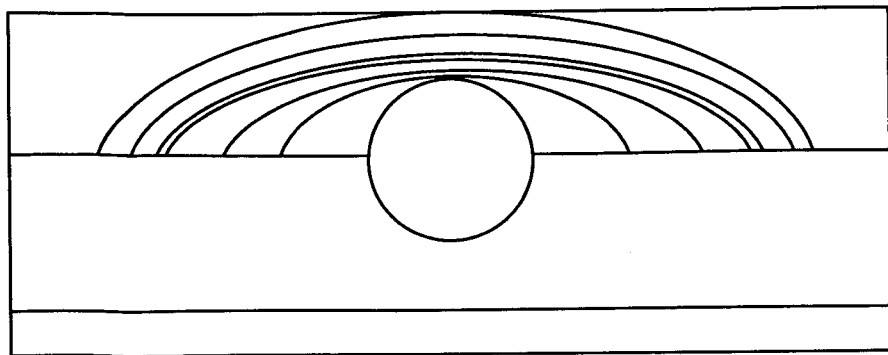
Estabelecida essa premissa, Nicolau indica um caminho correto de *busca por aproximação* daquela *verdade* (em si mesma

inalcançável), centrado na concepção segundo a qual ocorre no infinito uma *coincidentia oppositorum*. Por esse caminho, as várias coisas finitas podem aparecer não tanto em antítese com o infinito, mas muito mais como tendo com ele uma relação simbólica, de certa forma significativa e alusiva.

Desse modo, em Deus, enquanto infinito, coincidem todas as distinções, que nas criaturas se apresentam como opostas entre si.

O que significa isso?

Nicolau mostra bem o que entende quando fala de "coincidência dos opostos", utilizando o conceito de "máximo". Em Deus, que é o *máximo "absoluto"*, os opostos "máximo" e "mínimo" são a mesma coisa. Com efeito, pensemos em uma "quantidade" *maximamente* grande e em uma *maximamente* pequena. Agora, com a mente, subtraiamos a "quantidade". Note-se que subtrair a quantidade significa prescindir do "grande" e do "pequeno". O que resta então? Resta a coincidência do "máximo" e do "mínimo", visto que "o máximo é *superlativo*, como o é o mínimo". Por isso, Nicolau escreve: "A quantidade *absoluta* (...) não é mais máxima do que mínima, já que nela coincidem mínimo e máximo."

Generalizando esse resultado, acrescenta o nosso filósofo: "As oposições convêm às coisas que admitem um excedente e um excedido, fazendo-o diversamente. Entretanto, nunca convêm ao máximo absoluto, que está acima de qualquer oposição. E, como o máximo absoluto é absolutamente em ato todas as coisas que podem ser e o é sem oposição, de forma que o mínimo coincide com o máximo, então também está acima de qualquer afirmação e negação. Tudo aquilo que se concebe que é não é mais do que aquilo que não é. E tudo aquilo que se concebe que não é não é menos do que aquilo que é. Mas aquilo que é tudo o é de tal modo a não ser nada. E é maximamente aquilo que também é minimamente. Dizer 'Deus, que é o próprio máximo absoluto, é luz' é o mesmo que dizer 'Deus é maximamente luz e é minimamente luz'. Com efeito, se assim não fosse, o máximo absoluto não seria em ato todos os

possíveis, isto é, não seria infinito e não seria o limite de todas as coisas, não sendo limitado por nenhuma delas."

A geometria nos oferece esplêndidos exemplos "alusivos" de *coincidência dos opostos no infinito.* Tomemos um círculo, por exemplo, e aumentemos o seu raio, pouco a pouco, ao infinito, isto é, até fazê-lo tornar-se máximo. Pois bem, nesse caso, o círculo acabará por coincidir com a linha e a circunferência pouco a pouco se tornará minimamente curva e maximamente reta, como mostra o gráfico da p.64

Ademais, no círculo infinito cada ponto será centro e, ao mesmo tempo, também extremo. E, analogamente, coincidirão arco, corda, raio e diâmetro. E tudo coincidirá com tudo.

O mesmo, por exemplo, vale também para o triângulo. Se, pouco a pouco, prolongarmos um lado ao infinito, o triângulo acabará por coincidir com a reta. E os exemplos poderiam se multiplicar. Portanto, ao infinito, os opostos coincidem. Desse modo, Deus é *complicatio oppositorum et eorum coincidentia.*

Tudo isso implica uma superação do modo comum de raciocinar, que se funda no princípio da não-contradição. E Nicolau tenta uma justificação das possibilidades dessa superação explorando a distinção (de gênese platônica) dos graus de conhecimento em: a) percepção sensorial; b) razão (*ratio*); c) intelecto (*intellectus*). Da seguinte forma: a) a percepção sensorial é sempre positiva ou afirmativa; b) a razão, que é discursiva, afirma e nega, mantendo os opostos distintos (afirmando um nega o outro e vice-versa) segundo o princípio da não-contradição; c) já o intelecto, acima de toda afirmação e negação racionais, capta a coincidência dos opostos com um ato de intuição superior. Escreve Nicolau: "Assim, de modo incompreensível, *acima de todo discurso racional,* vemos que o máximo absoluto é o infinito, ao qual nada se opõe e com o qual o mínimo coincide."

É nesse quadro que ele repropõe as principais temáticas do neoplatonismo cristão com originalidade e fineza.

Três pontos merecem ser destacados de modo particular: a) o modo como ele apresenta a relação Deus-mundo; b) o destaque que dá ao antigo princípio segundo o qual "tudo está em tudo"; c) o conceito de homem como "microcosmos".

2.2.3. A relação entre Deus e o universo

Nicolau de Cusa apresenta a derivação das coisas de Deus em função de três conceitos básicos (já utilizados por alguns pensadores platônicos medievais): 1) o conceito de "complicação". 2) o conceito de "explicação"; 3) o conceito de "contração".

1) Deus contém em si todas as coisas (como máximo de todos

os máximos). Assim, pode-se dizer que ele "complica" (inclui) todas as coisas. Deus é a "complicação" de todas as coisas, assim como, por exemplo, a unidade numérica é a "complicação" de todos os números, dado que estes nada mais são do que a unidade que se explica e que em cada número nada mais se encontra senão a unidade. Basta pensar também no ponto, que é "complicação" de todas as figuras geométricas, visto que a linha outra coisa não é do que o ponto que se explica, e assim por diante.

2) Com esses exemplos, também fica claro o conceito de "explicação". Mas deve-se notar uma coisa: quando se considera Deus como "complicação", deve-se dizer que todas as coisas estão *em Deus,* sendo *Deus em Deus;* quando se considera Deus como "explicação", Deus é em todas as coisas aquilo que elas são. Diz Nicolau: enquanto explicação, Deus "é como a verdade na sua imagem". Desse modo, dizer que o universo é explicação de Deus significa dizer que ele é "imagem" do Absoluto.

3) O conceito de "contração" se explica como conseqüência disso, ou seja, como *manifestação de Deus.* No universo, Deus está "contraído" (manifestado), assim como a unidade está "contraída" na pluralidade, a simplicidade na composição, a quietude no movimento, a eternidade na sucessão temporal e assim por diante.

2.2.4. **O significado do princípio "tudo está em tudo"**

Assim sendo, então, cada ser é "contração" do universo, assim como este, por seu turno, é contração de Deus. O que significa que *cada ser resume o universo inteiro e Deus.* Todo o universo é flor na flor, é vento no vento, é água na água, é tudo em tudo, segundo a antiga máxima de Anaxágoras.

Eis uma belíssima página de Nicolau de Cusa, em que ele expressa esse conceito de modo admirável: "Como decorre claramente do primeiro livro que Deus está em todas as coisas de tal modo que todas estão em Deus e como, agora, vemos que Deus está em todas as coias pela mediação do universo, a conseqüência disso é que tudo está em tudo e que qualquer coisa está em qualquer coisa. Enquanto é perfeitíssimo pela ordem da natureza, o universo precedeu todas as coisas, para que qualquer coisa possa estar em qualquer coisa. Em uma criatura qualquer, o universo é essa mesma criatura; desse modo, cada coisa acolhe todas, de modo que, nela, sejam essa mesma criatura de modo contraído. Mas, como uma coisa qualquer não pode ser todas em ato, estando contraída, ela contrai todas, para que elas sejam a mesma. Se todas as coisas estão em todas, parece que todas as coisas precedem qualquer uma das coisas. Assim, todas as coisas não são uma pluralidade, porque a pluralidade não precede a nada. Por isso, todas as coisas sem pluralidade precederam uma coisa qualquer segundo uma ordem

natural. Assim, muitas coisas não estão em uma coisa qualquer em ato, mas todas, sem pluralidade, são essa coisa mesma. O universo está nas coisas de modo contraído e cada coisa que existe em ato contrai os seus universos, para que eles sejam em ato aquilo que ela é. Tudo aquilo que existe em ato está em Deus, porque Deus é o ato de tudo. Mas o ato é a perfeição e o fim da potência. E, estando o universo contraído em qualquer coisa existente em ato, está claro que Deus, que está no universo, está em qualquer coisa e que qualquer coisa que existe em ato está, como universo, imediatamente em Deus. Assim, dizer que 'qualquer coisa está em qualquer coisa' outra coisa não é do que dizer 'Deus está em tudo por tudo' ou 'tudo está em Deus por tudo'. Essas elevadíssimas verdades podem ser compreendidas claramente por um intelecto sutil: ou seja, de que modo Deus, sem diversidade, está em todas as coisas (porque qualquer coisa está em qualquer coisa) e todas estão em Deus (porque todas estão no todo). Mas, como o universo está em qualquer coisa como qualquer coisa está nele, o universo, de modo contraído, é em qualquer coisa aquilo que ele próprio é contraidamente. E, assim, qualquer coisa no universo é o próprio universo, embora o universo esteja de modo diverso em uma coisa qualquer e esta esteja diversamente no universo."

E eis algumas belas exemplificações: "Façamos um exemplo. Está claro que a linha infinita é linha, triângulo, círculo e esfera. Toda linha finita tem o seu ser da linha infinita, que é tudo aquilo que existe. Por isso, na linha finita, tudo aquilo que é a linha infinita (isto é, linha, triângulo etc.) é linha finita. Assim, toda figura, na linha finita, é linha. E não está nela como o triângulo, o círculo ou a esfera em ato, porque de muitas coisas em ato não deriva em ato uma só coisa, enquanto uma coisa qualquer em ato não está em qualquer coisa, mas o triângulo na linha é linha, o círculo na linha é linha e assim por diante. Para fazer-te compreender mais claramente: a linha em ato só pode existir no corpo, como mostraremos alhures. E ninguém duvida de que, no corpo que tem comprimento, largura e profundidade, estejam complicadas todas as figuras. Nessa linha em ato, portanto, todas as figuras são, em ato, linha, o triângulo está no triângulo e assim por diante. Todas as coisas na pedra são pedra, na alma vegetativa são alma, na vida são vida, no sentido são sentido, na vista são vista, no ouvido são ouvido, na imaginação são imaginação, na razão são razão, no intelecto são intelecto, em Deus são Deus."

2.2.5. **A proclamação do homem como "microcosmos"**

O conceito de homem como "microcosmos" nada mais é do que uma conseqüência dessas premissas. No contexto do pensamento de Nicolau, o homem é "microcosmos" em dois níveis: a) o nível

ontológico geral, porque "contrai" em si mesmo todas as coisas (da mesma forma que, nesse sentido, toda coisa é microcosmo); b) o nível ontológico especial, visto que, sendo dotado de mente e conhecimento, o homem, do ponto de vista cognoscitivo, é "implicação" das imagens de todas as coisas.

Vamos transcrever três passagens mais características a esse respeito, dado que, nesse ponto, Nicolau de Cusa está em perfeita sintonia com os humanistas, que fizeram do conceito de homem como "microcosmos" uma verdadeira bandeira ideal, a marca espiritual de toda uma época.

Nas *Conjecturas,* pode-se ler: "Está claro que a unidade da humanidade, no sentido que existe contraída no homem, complica todas as coisas segundo a natureza dessa contração. A virtude de sua unidade abrange todas as coisas e as mantém nos limites de sua razão, tanto que nada escapa ao seu poder: com efeito, pressupõe poder captar tudo com o sentido, a razão ou o intelecto e crê poder complicar em sua unidade essas virtudes e poder alcançar humanamente todas as coisas enquanto contempla a si mesma. Com efeito, o homem é deus, ainda que não absolutamente, porque é homem. É um deus humano. O homem é também um mundo, mas não é contraidamente tudo, porque é homem. O homem é um microcosmos ou um mundo humano. Em sua potência humana, a área da humanidade compreende Deus e o universo-mundo. O homem pode ser um deus humano ou humanamente um deus, como pode ser um anjo humano, uma fera humana, um leão humano, um urso humano etc. Na potência da humanidade, todos os seres existem segundo o modo particular dela. Na humanidade se explicam humanamente todas as coisas, do mesmo modo como se explicam universalmente no universo, porque existe um mundo humano. Todas as coisas são complicadas humanamente na humanidade, porque ela é um deus humano. Com efeito, a humanidade é unidade, que é também infinidade humanamente contraída. E, como é condição da unidade explicar os entes por si, na medida em que é entidade que complica os entes em sua simplicidade, daí deriva que a virtude da humanidade explica tudo por si dentro do círculo de sua área, extraindo tudo da potência do seu centro. A condição da sua unidade é a de constituir-se como fim de suas explicações, enquanto é infinita."

No *Jogo da bola,* explicita-se ainda mais: "Certamente, o homem é um pequeno mundo, que também é parte do mundo grande. Em todas as partes resplandece o todo, porque a parte é parte do todo, assim como o homem inteiro resplandece na mão que é proporcional ao todo. Entretanto, na cabeça, toda a perfeição do homem resplandece de modo ainda mais perfeito. O universo, igualmente, resplandece em qualquer de suas partes. Todas as

coisas têm uma relação e uma proporção com o universo. A perfeição da totalidade do universo resplandece mais naquela parte que se chama 'homem'. Por isso, o homem é um mundo perfeito, embora seja um pequeno mundo que é parte do grande mundo. Portanto, aquilo que o universo tem de modo universal o homem o tem de modo particular, próprio e distinto. E, como só pode haver um universo, mas podem existir muitos seres particulares e distintos, uma multiplicidade de homens particulares e distintos porta em si a espécie e a imagem de um único universo perfeito, de modo que a estabilidade da unidade do grande universo é explicada mais perfeitamente em uma multiplicidade tão diversa de muitos pequenos mundos mutáveis, que se sucedem uns aos outros."

No escrito *A mente* (que faz parte de *O idiota),* por fim, pode-se ler: "Considero que a mente (do homem) é a mais simples imagem da mente divina, entre todas as imagens da *complicação* divina. A mente é a imagem primeira da *complicação* divina, que *complica* todas as suas imagens na sua simplicidade e na sua *virtude de complicação.* Deus, com efeito, é a *complicação das complicações* e a mente, que é imagem de Deus, é a *imagem da complicação das complicações."*

2.3. Marcílio Ficino e a Academia platônica florentina

2.3.1. A posição de Ficino no pensamento renascentista

Em 1462, Cosme, o Velho, dos Médicis, doou a Ficino uma vila em Carregi para que ele pudesse, com toda a comodidade e tranqüilidade, dedicar-se ao estudo e à tradução de Platão. Essa data assinala o nascimento da "Academia platônica", que não foi uma escola organizada, mas muito mais um sodalício de doutos e amantes da filosofia platônica, do qual Ficino foi a mente diretora.

Marcílio Ficino (1433-1499) marcou uma reviravolta decisiva na história do pensamento humanístico-renascentista. Em parte, essa reviravolta se explica pelas novas condições políticas, que acarretaram uma transformação do literato-chanceler da República no literato-cortesão, a serviço dos novos senhores. Mas a atividade de pensamento dos literatos-chanceleres já havia esgotado todas as suas possibilidades, sendo agora necessário apresentar uma fundamentação teórica daquele "primado" e daquela "dignidade" do homem sobre os quais todos os humanistas da primeira metade do século XV haviam insistido, mas, as mais vezes, permanecendo no nível fenomenológico e descritivo. E essa obra foi empreendida precisamente por Ficino, com base na recuperação maciça e no repensamento da grande tradição "platônica".

A importância de Ficino está emergindo de modo sempre mais claro como verdadeiramente essencial não somente para se compreender o pensamento da segunda metade do século XV, mas também para se entender o pensamento do século XVI.

Foram três as atividades fundamentais às quais Ficino se dedicou: 1) a de *tradutor;* 2) a de *pensador e filósofo;* 3) a de *mago.* Não acrescentaremos como quarta atividade a de *sacerdote* (fez-se ordenar padre em 1474, já na faixa dos quarenta anos de idade), pois, como veremos, para ele, "sacerdote" e "filósofo" são a mesma coisa. Suas três atividades revelam-se intimamente ligadas entre si e até indissolúveis. Ficino traduziu uma grande quantidade de textos (de que falaremos logo) não por erudição, mas para responder a necessidades espirituais precisas e seguindo um plano filosófico claro. O teórico, portanto, guiou as escolhas do tradutor. E a atividade do tradutor, assim como a do pensador, liga-se com a do mago, não de modo agregado, mas sim essencial, pelas razões que explicaremos.

2.3.2. **Ficino como tradutor**

Sua atividade oficial como tradutor começou em 1462, precisamente com as versões de Hermes Trismegisto, ou seja, com o *Corpus Hermeticum,* do qual já falamos amplamente e com os *Hinos órficos ,* aos quais se seguiram, em 1463, os *Commentaria in Zoroastrem.* Em 1463, Ficino começou a tradução das obras de Platão, nas quais trabalhou até 1477. Entre 1484 e 1490, traduziu as *Enéadas* de Plotino e, entre 1490 e 1492, traduziu Dionísio Areopagita.

Entre uns e outros, traduziu também obras de medioplatônicos, de neopitagóricos e de neoplatônicos, como Porfírio, Jâmblico e Proclo, além do bizantino Miguel Pselo.

Como se vê, o mapa da "tradição platônica" está completo.

A tradução de Hermes Trismegisto, Orfeu e Zoroastro antes de Platão decorre do fato de que Ficino considerava como autênticos e antiqüíssimos os documentos atribuídos àqueles pretensos profetas e magos, achando que Platão *dependia deles,* como já dissemos e como veremos melhor agora.

2.3.3. **Os pontos fundamentais do pensamento filosófico de Ficino**

Como filósofo, Ficino se expressou sobretudo nas obras *Sobre a religião cristã* e *Teologia platônica,* além de vários comentários a Platão e a Plotino. O seu pensamento é uma forma de neoplatonismo cristianizado, rico em observações interessantes, dentre

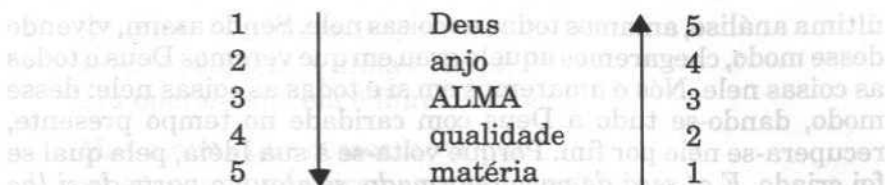
as quais emergem como peculiares as seguintes: a) o novo conceito de *filosofia como "revelação"*; b) o conceito de alma como *"copula mundi"*; c) um repensamento do *"amor platônico"* em sentido cristão.

a) A filosofia nasce como "iluminação" da mente, como dizia Hermes Trismegisto. O ato de dispor e dobrar a *alma*, de modo a que se torne *intelecto* e acolha a luz da divina revelação em que consiste a atividade filosófica, coincide com a própria religião. Filosofia e religião são inspiração e iniciação aos sacros mistérios do verdadeiro. Hermes Trismegisto, Orfeu e Zoroastro foram igualmente "iluminados" por essa luz, sendo portanto profetas. Assim, sua obra é uma mensagem sacerdotal, voltada para a divulgação do verdadeiro.

O fato de que esses "prisci theologi" tenham podido captar uma mesma verdade (que também foi atingida, sucessivamente, por Pitágoras e Platão), segundo Ficino, se explica perfeitamente em função do Logos, ou seja, do Verbo divino (do qual, inclusive, Hermes Trismegisto fala expressamente), que é igual para todos. A vinda de Cristo, com o Verbo fazendo-se carne, assinala o completamento *dessa* revelação. Portanto, Hermes, Orfeu, Zoroastro, Pitágoras, Platão (e os platônicos) podiam perfeitamente se harmonizar com a doutrina cristã, posto que derivavam de uma única fonte (o Logos divino). A religião dos simples não basta para vencer a incredulidade e o ateísmo: é preciso fundar uma *"docta religio"* que sintetize a filosofia platônica e a mensagem evangélica. É precisamente nessa ótica que deve ser vista a consagração sacerdotal de Ficino, assim como a sua missão de sacerdote-filósofo.

b) No que se refere à estrutura metafísica da realidade, Ficino a concebe, segundo o esquema platônico, como uma *sucessão de graus* decrescentes *de perfeição,* que ele, porém, de modo original (em relação aos neoplatônicos pagãos), identifica nos cinco graus seguintes: Deus, anjo, alma, qualidade (= forma) e matéria. Ora, os primeiros dois graus e os últimos dois são claramente distintos entre si, como mundo inteligível e mundo físico, ao passo que a alma representa o "elemento de conjunção", que tem as características do mundo superior) mas, ao mesmo tempo, é capaz de vivificar o mundo inferior. Numa ótica neoplatônica, Ficino admite uma alma do mundo, almas das esferas celestes e almas dos seres vivos, mas é sobretudo para a alma racional do homem que ele dirige o seu interesse. O lugar medial da alma é o *terceiro,* tanto percorrendo os cinco graus da hierarquia do real de baixo para cima como de cima para baixo, como mostra este esquema:

Marcílio Ficino (1433-1499) foi a mente diretora da Academia platônica florentina. Traduziu para o latim todos os textos essenciais da tradição platônica (de Platão a Plotino e ao Pseudo-Dionísio) e divulgou as doutrinas herméticas, por ele consideradas a fonte da qual o próprio Platão havia extraído a sua filosofia.

↓			↑
1	Deus	5	
2	anjo	4	
3	ALMA	3	
4	qualidade	2	
5	matéria	1	

Desse modo, escreve Ficino: "Semelhante natureza parece extremamente necessária na ordem do mundo, de modo que, depois de Deus e do anjo, que não são divisíveis nem segundo o tempo nem segundo a dimensão, e acima do corpo e da qualidade, que se dissipam no tempo e no espaço, cumpra o papel de meio termo adequado: um termo que seja de certo modo dividido pelo decurso do tempo, mas não seja dividido pelo espaço. É a alma que se insere entre as coisas mortais sem ser mortal, porque se insere íntegra e não dividida, assim como também íntegra e não dispersa se retrai. E, como ela rege os corpos, mas também adere ao divino, é *senhora* dos corpos, não companheira. *Esse é o milagre máximo da natureza.* As outras coisas que estão sob Deus, cada qual em si mesma, são entidades singulares: *ela, porém, é simultaneamente todas as coisas.* Ela tem em si a imagem das coisas divinas, das quais depende, mas também as razões e os exemplos das coisas inferiores, que, de certo modo, ela própria produz. Fazendo-se intermediária de todas as coisas, possui as faculdades de todas as coisas. E, sendo assim, ela perpassa todas. Mas, como é verdadeira conexão de todas, quando migra para uma não deixa a outra, mas migra de uma para outra sempre conservando todas, de modo que pode ser justamente chamada de *centro da natureza,* a *intermediária* de todas as coisas, a *corrente* do mundo, a *fisionomia* do todo, o *núcleo e a cópula* do mundo" (tradução de N. Abagnano).

c) Em Ficino, está estreitamente ligado a essa temática da alma o tema do "amor platônico" (ou "amor socrático"), pelo qual o Eros platônico (entendido por Platão como força que, à visão da beleza, eleva o homem ao Absoluto, dando à alma as asas de que necessita para retornar à sua pátria celeste; cf. vol. I, pp. 152s) se conjuga com o amor cristão. Para Ficino, em sua mais alta manifestação, o amor coincide com a reintegração do homem empírico à sua Idéia metempírica em Deus, o que se torna possível através de uma progressiva ascensão na escala do amor. Portanto, é uma espécie de "divinização", é um fazer-se eterno no Eterno.

Essa idéia fica clara em uma admirável passagem do *Comentário* do *Banquete* de Platão: "Ainda que gostem dos corpos, as almas e os anjos não amarão propriamente a eles, mas a Deus neles: nos corpos amaremos a sombra de Deus, nas almas a similitude de Deus, nos anjos a imagem de Deus. Assim, no tempo presente, amaremos Deus em todas as coisas, de modo que, em

última análise, amamos todas as coisas nele. Sendo assim, vivendo desse modo, chegaremos àquele grau em que veremos Deus e todas as coisas nele. Nós o amaremos em si e todas as coisas nele: desse modo, dando-se tudo a Deus com caridade no tempo presente, recupera-se nele por fim. Porque volta-se à sua Idéia, pela qual se foi criado. *E aí será de novo reformado, se alguma parte de si lhe faltasse; e, assim reformado, estará unido à sua idéia na eternidade.* Quero que saibais que o verdadeiro homem e a Idéia do homem são um todo único. Entretanto, na terra, nenhum de nós é verdadeiro homem enquanto estamos separados de Deus, porque estamos afastados da nossa Idéia, que é a nossa forma. E a ela seremos reduzidos pelo divino amor, com uma vida pia. Certamente, aqui, nós estamos divididos e truncados, mas depois, ligados pelo Amor à nossa Idéia, retornaremos íntegros, de modo que ficará aparente que nós primeiro amamos Deus nas coisas para depois amar as coisas nele e que nós honramos as coisas em Deus *sobretudo para nos recuperarmos — e, amando Deus, amamos a nós mesmos."*

A teoria do "amor platônico" teve ampla difusão na Itália (Pico de Mirândola, Bembo, Castiglione), pois o terreno já havia sido preparado pela difusão do "doce estilo novo" e pelas temáticas a ele ligadas, mas também fora da Itália (especialmente na França).

Leão Hebreu (cujo verdadeiro nome era Jehudah Abarbanel, tendo nascido em 1460 e morrido por volta de 1521), em seus *Diálogos de amor,* distinguiu-se de todos pelo frescor e a originalidade, reelaborando essa doutrina de uma forma que faria sentir sua influência inclusive na concepção do *amor Dei intellectualis* de Spinoza, de que falaremos adiante (cf. pp. 434).

Dentre os tantos documentos relativos ao "amor platônico", para concluir, transcrevemos esta bela *Altercação* de Lourenço de Médici, que mostra a grande penetração dessa doutrina sobre o amor:

Da divina infinitude, o abismo
como que através da névoa contemplamos,
embora a alma lhe tenha o olhar fixo,
mas com um perfeito e verdadeiro amor o amamos.

Aquele que conhece Deus, Deus a si atrai;
amando, à sua altura nos erguemos.

A ele a mente aspira como sumo bem,
a contentá-la; mas não se contenta
se a Deus somente olha e mira.

Porque a visão, embora atenta,
que a alma vidente em si recebe,
no criada e finita se contenta.

E, assim, ser nos seus graus ela deve
se, por potência, a alma é finita,
seu operar também é finito e breve.

Mas a alma que desses laços saiu
só se contenta inteiramente se pousa
em coisas que sente serem de imensa vida;

e só se compraz com aquele bem
que de Deus é conhecido; e tal desejo
e o gáudio dele parecem imensos;

mas que, amando, se converte em Deus
e sobre o Deus visto se dilata.

2.3.4. **A doutrina mágica de Ficino e sua importância**

A doutrina mágica de Ficino pode ser vista sobretudo na obra *De vita,* de 1489, que é composta de três escritos. Ele não hesita em proclamar-se "mago", seguidor da "magia natural", não a magia perversa, que trafica com os espíritos, nem a magia vazia e profana, como mostra este texto exemplar: "Segue então adiante, Guicciardini: responde aos curiosos que Marcílio não aprova a magia e suas figuras, mas é Plotino que ele expõe. O que está claramente escrito para quem lê com honestidade. Não se fala em absoluto daquela magia profana, que se funda no culto aos demônios, mas sim daquela magia natural, que desfruta dos benefícios celestes com meios naturais, para a boa saúde dos corpos. Uma faculdade que se deve conceder a quem a usa de modo legítimo, assim como justamente se admite a medicina e a agricultura, aliás, até mais ainda quanto mais é perfeita uma atividade que liga as coisas celestes às terrenas. Dessa forja é que vieram aqueles magos que, antes de todos, adoraram Jesus recém-nascido. Por que então tens tanto medo do nome de 'mago'? É um nome caro ao Evangelho, que não significa um homem maléfico e venenoso, mas sábio e sacerdote. E o que professa aquele mago, o primeiro adorador de Cristo? Se queres saber, é como um agricultor, é certamente um cultor do mundo. Mas nem por isso adora o mundo, como o agricultor não adora a terra. Assim como o agricultor, para alimentar os homens, cuida do campo segundo o clima, da mesma forma aquele sábio, aquele sacerdote, para cuidar da saúde dos homens, liga as coisas inferiores às superiores e, oportunamente, faz germinar as coisas terrenas ao calor do céu, quase como os ovos sob a galinha. É o que sempre faz o próprio Deus e, fazendo-o ensina e induz a fazer com que as coisas ínfimas sejam geradas pelas superiores, sendo por elas movidas e dirigidas. Enfim, são

duas as espécies de magia. Uma é a daqueles que, com determinados ritos, conciliam os demônios consigo e, entregando-se à sua obra, começam a construir portentos — e essa forma foi totalmente rejeitada quando se expulsou o senhor deste mundo. A outra espécie é a daqueles que submetem oportunamente as matérias naturais a causas naturais, plasmando-as por meio de uma certa lei admirável. E também dúplice é o recurso a esse artifício: um deriva da curiosidade, o outro da necessidade. Aquela cria prodígios vãos por ostentação, como quando os magos persas, no momento em que o Sol e a Lua ocupavam o signo favorável de Leão, faziam nascer da sálvia putrefata sob o estrume um pássaro semelhante ao melro, mas com uma cauda de serpente e, depois de tê-lo incinerado, colocavam-no em lâmpada, da qual logo aparecia uma casa cheia de serpentes. Isso é inteiramente vão; devemos fugir dele como danoso. No entanto, é preciso salvar a parte necessária da magia, que conjuga a medicina com a astrologia. Se, depois disso, alguém ainda for tão obstinado a ponto de insistir, deixa, Guicciardini, que não leia os meus escritos, que não os compreenda, que não se sirva deles, se for homem inteiramente indigno de tanto benefício. E muitos argumentos ainda poderás acrescentar, com teu engenho, contra a sua ingrata ignorância."

A "magia natural" de Ficino fundamentava-se na construção neoplatônica do seu pensamento, que implica a animação universal das coisas, mas também, particularmente, na introdução de um elemento especial que ele chama "espírito", que é uma *substância material sutilíssima* que perpassa todos os corpos e que, entre outras coisas, constitui o meio pelo qual a alma age sobre os corpos e estes sobre ela. Esse "espírito" (substância pneumática) está difundido em toda parte e, portanto, está presente em nós, assim como está presente no mundo e no céu. O "espírito do céu", porém, é mais puro. Fazendo uso de vários meios, precisamente "naturais", a "magia natural" de Ficino tendia a predispor oportunamente o "espírito" que está no homem a receber o mais possível o "espírito" do mundo e absorver a sua vitalidade "por meio dos raios dos astros oportunamente atraídos".

Enquanto portadores de vida e de espírito, podiam ser utilizados diversamente pedras, metais, ervas e conchas, desfrutando-se de sua presumida "simpatia" de modo vantajoso. Assim, Ficino também confeccionava talismãs. Ademais, fazia uso de encantamentos musicais, cantando hinos órficos com acompanhamento instrumental monocórdio para assim captar as benéficas influências planetárias com consonâncias que "simpatizavam" com as dos astros. E ele vinculava estreitamente essas práticas com a medicina. Ele não via nada de contrário ao cristianismo em tudo isso: em muitos casos, o próprio Cristo havia sido um curador.

Essas coisas, note-se bem, não são fenômenos de pura excentricidade isolada, mas são coisas comuns a muitos homens do Renascimento, constituindo portanto um elemento característico de uma época, do qual não podemos prescindir para compreender esse período.

Mas a maior surpresa veio com recentes descobertas, pelas quais viemos a saber que Bruno, o mais significativo dos pensadores renascentistas, apresentou-se em Oxford e ministrou lições na universidade plagiando nada menos que um terço dos tratados do *De vita* de Ficino, tão grande era o fascínio dessas doutrinas! Mas disso falaremos adiante.

2.4. Pico de Mirândola entre platonismo, aristotelismo, cabala e religião

2.4.1. A posição de Pico

A posição de Ficino, tão rica de idéias e temáticas, tem uma correspondência analógica na posição de Pico de Mirândola (1463-1494), apesar de suas numerosas diferenças e divergências.

As novidades mais vistosas que ele trouxe, em relação a Ficino, foram as seguintes: a) à magia e ao hermetismo, ele agregou também a cabala (ou *Cabbala*), cuja eficácia extraordinária exaltou; b) pretendeu envolver também Aristóteles no programa geral de pacificação doutrinária (havia estudado o aristotelismo sobretudo em Pádua); c) além disso, sentiu a necessidade de reagir contra os sintomas de um incipiente fenômeno de involução da escolástica em sentido gramatista e, portanto, fortemente reducionista, que se manifestava em alguns humanistas, defendendo assim algumas conquistas da escolástica (nesse sentido, é significativa a polêmica com Ermolau Bárbaro), que estudou especialmente em Paris; d) manifestou o vivo desejo de que a reforma religiosa não se limitasse ao plano teórico, mas atingisse também a vida religiosa e retomasse a pureza dos costumes (nesse sentido, foram significativas suas simpatias para com Savonarola).

Deter-nos-emos aqui em dois pontos de maior relevo de sua doutrina.

2.4.2. Pico e a cabala

Como é que Pico entendia a "cabala" e como considerava poder inseri-la no seu plano de conciliação geral entre a religião e a filosofia?

A cabala é uma doutrina mística ligada à teologia judaica, sendo apresentada como uma revelação especial feita por Deus aos judeus, a fim de que pudessem conhecê-lo melhor e melhor pudessem entender a Bíblia. A cabala conjuga dois aspectos: um aspecto

teórico-doutrinário (que, entre outras coisas, comporta uma particular interpretação "alegórica" da Bíblia) e um aspecto prático-mágico, que se desenvolve tanto por uma forma de auto-hipnose voltada para concretizar a contemplação como por uma forma muito próxima da magia, fundada no suposto poder sacro da língua hebraica e no poder proveniente dos anjos oportunamente invocados, bem como dos dez nomes que indicam os poderes e atributos de Deus, chamadas *sefirot.* A cabala é de origem medieval, apresentando influências helenísticas (em certos aspectos, manifesta um espírito análogo ao dos escritos herméticos, dos *Oráculos caldeus* e do orfismo), mas os seus fundadores a fizeram remontar à mais antiga tradição hebraica.

Também nesse caso, o responsável por uma série de posições assumidas por Pico foi um flagrante erro histórico. Com efeito, ele considerava que *a cabala remontava verdadeiramente à antiga tradição, até mesmo a Moisés,* que a teria transmitido oralmente, sob a forma de iniciação esotérica.

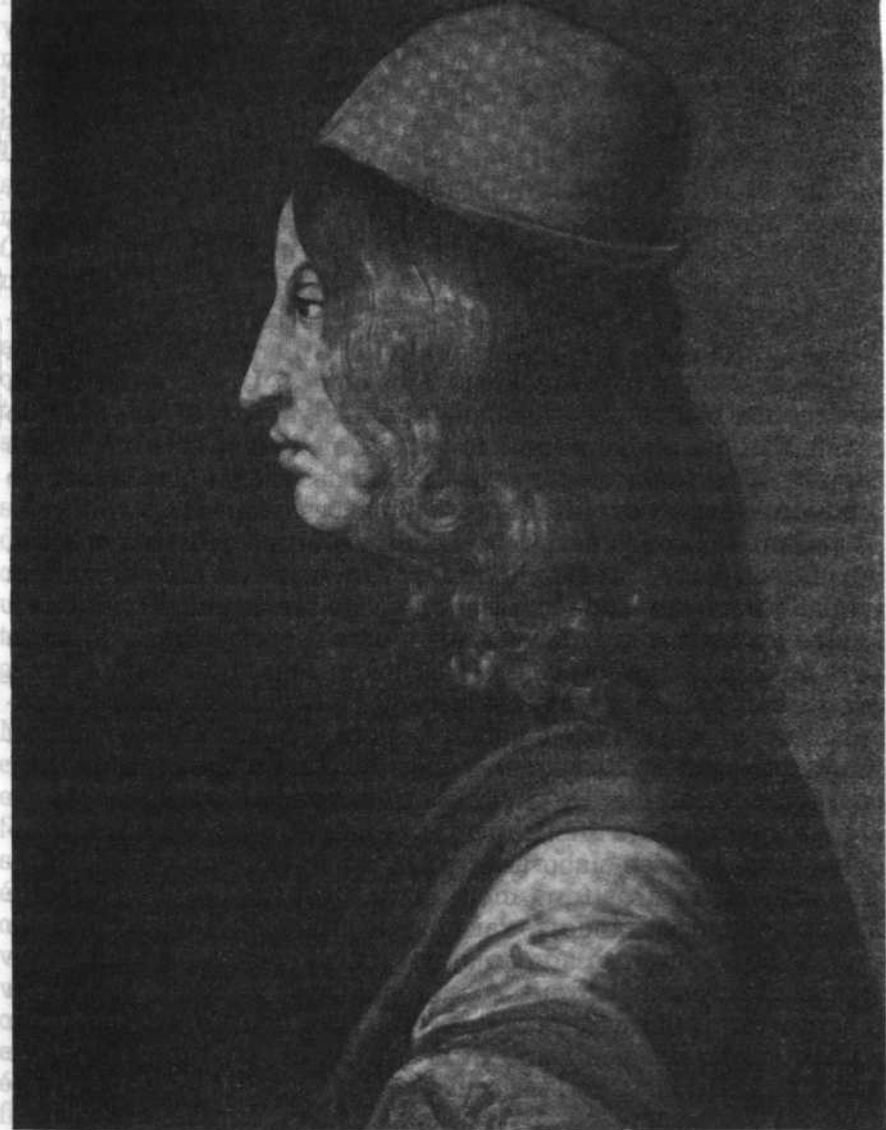
Mas como, geralmente, se têm apenas idéias muito vagas sobre a cabala, consideramos oportuno transcrever aqui um texto de Yates (extraído do volume *Giordano Bruno e a tradição hermética,* Laterza, Bari), no qual a estudiosa (valendo-se sobretudo de uma obra fundamental de G. Scholem) resume a construção teórica e prática geral da doutrina com exemplar clareza e com grande eficácia:

"Tal como se desenvolveu na Espanha durante a Idade Média, a cabala baseava-se na doutrina das dez *sefirot* e das vinte e duas letras do alfabeto hebraico. A doutrina das dez *sefirot* está exposta no livro da criação, o *Sefer yesirah,*constantemente referida em tudo pelo *Zohar,* obra mística escrita na Espanha no século XIII, que reflete as tradições do cabalismo espanhol da época. As *sefirot* são "os dez nomes mais comuns de Deus e, em seu conjunto, formam o seu único grande nome". São os 'nomes criativos que Deus chamou ao mundo' e o universo criado é o desenvolvimento externo dessas forças vivas em Deus. Esse aspecto criador das *sefirot* as insere em um contexto cosmológico. E, com efeito, existe uma relação entre eles e as dez esferas do cosmos, que é composto das esferas dos sete planetas, da esfera das estrelas fixas e das esferas superiores, situadas além dessas. Um traço singular do cabalismo é constituído pela importância atribuída aos anjos ou espíritos divinos como intermediários esparsos por todo esse sistema, dispostos segundo hierarquias correspondentes às outras hierarquias. Existem também anjos maus ou demônios, cujas hierarquias correspondem às dos seus antagonistas no campo do bem. O sistema teosófico do universo, no qual se baseiam as infinitas sutilezas do misticismo cabalístico, liga-se às Escritu-

ras através de elaboradas interpretações místicas das palavras e das letras do texto hebraico, particularmente do *Gênesis* (do qual uma boa parte do *Zohar* constitui comentário).

Para o cabalista, o alfabeto hebraico contém o nome ou os nomes de Deus. Ele reflete a natureza espiritual fundamental do mundo e a linguagem criadora de Deus. Do ponto de vista de Deus, a criação é a expressão do seu recôndito Si mesmo, que se atribui um nome, o santo nome de Deus, ato perpétuo da criação. Contemplando as letras do alfabeto hebraico e suas combinações, enquanto constituem o nome de Deus, o cabalista contempla ao mesmo tempo Deus e suas obras, através do poder do nome.

Desse modo, os dois ramos do cabalismo espanhol baseiam-se no nome ou nos nomes, que têm caráter reciprocamente complementar e se sobrepõem parcialmente. Um ramo se denomina 'Senda das *sefirot*'; o outro, 'Senda dos nomes'. Um especialista da 'Senda dos nomes' foi Abraham Abū'l-Afiya, judeu espanhol do século XIII que elaborou uma técnica de meditação extremamente complexa, baseada em um sistema de associação das letras do alfabeto hebraico em infinitas combinações e variações.

Embora a cabala seja essencialmente uma doutrina mística, um método para tentar conhecer Deus, encontra-se a ela vinculada também uma atividade mágica, que pode ser exercida mística ou subjetivamente sobre nós mesmos: é uma espécie de auto-hipnose para facilitar a contemplação. G. Scholem pensa que Abū'l-Afiya a praticasse precisamente nesse sentido. Ela também pode se desenvolver em uma forma de magia operativa, que se vale do poder da língua hebraica ou dos poderes dos anjos invocados para realizar operações de magia. (É óbvio que falo pondo-me na posição de alguém que acredita misticamente na magia, como Pico de Mirândola.) Os cabalistas elaboraram muitos nomes de anjos desconhecidos das Escrituras (que mencionam apenas Gabriel, Rafael e Miguel), acrescentando à raiz, pela qual é definida a função específica de determinado anjo, um sufixo como 'el' ou 'iah', que representa o nome de Deus. A esses nomes de anjos, invocados ou inscritos em talismãs, era atribuída uma grande eficácia. Um notável poder mágico também era atribuído a abreviaturas de palavras hebraicas, obtidas com o método *notarikon*, ou a transposições e anagramas de palavras, formadas com o método *temurah*. Um dos métodos mais complicados usados na cabala prática ou na magia cabalística era a *gematria*, baseada em valores numéricos atribuídos a cada letra do alfabeto hebraico, implicando um sistema matemático de extrema complexidade. Graças a ela, tão logo as palavras eram convertidas em números e os números em palavras, podia-se ler a organização de conjunto do mundo em termos de palavras-números ou se podia calcular exatamente o

João Pico de Mirândola (1463-1494) foi pensador platônico, fervoroso defensor da cabala, além do pensamento hermético. Foi o teórico mais conhecido da doutrina da "dignidade do homem".

número de hóspedes celestes, que ascendia a 301.655.172. A equação palavra-número, como todos esses métodos, não tem necessariamente um caráter mágico, podendo ser simplesmente mística. Entretanto, é um aspecto importante da cabala prática, graças à vinculação com os nomes dos anjos. Existem, por exemplo, setenta e dois anjos através dos quais pode-se chegar às próprias *sefirot* ou invocá-los, quando se conhecem os seus nomes e números respectivos. As invocações devem ser sempre formuladas em hebraico, mas também existem invocações tácitas, que se pode realizar simplesmente manipulando ou dispondo em certa ordem palavras, letras, sinais ou símbolos da língua hebraica."

Por esse motivo, Pico dedicou-se intensamente ao estudo da língua hebraica (além do árabe e do caldeu), porque sem o conhecimento direto do hebraico não se pode praticar a cabala com eficácia.

Somente nessa ótica é que se pode entender as famosas *Novecentas Teses inspiradas na filosofia, na cabala e na teologia* apresentadas por Pico, nas quais deveriam se unificar aristotélicos e platônicos, filosofia e religião, magia e cabala. Algumas dessas teses foram julgadas heréticas, tendo sido condenadas. Em conseqüência disso, Pico sofreu uma série de contrariedades, sendo inclusive preso em Savóia, quando fugia da França. (Depois, foi libertado por Lourenço, o Magnífico, e perdoado por Alexandre VI em 1493). O *Discurso sobre a dignidade do homem*, que se tornou muito famoso, ficando como um dos textos mais conhecidos do humanismo, é que constituía a premissa geral de suas teses.

2.4.3. Pico e a doutrina da dignidade do homem

A doutrina desse grandioso "manifesto" sobre a "dignidade do homem" é apresentada como uma derivação da sabedoria do Oriente, desenvolvendo-se particularmente de uma sentença do *Asclépio*, obra atribuída, como já dissemos, a Hermes Trismegisto: "Magnum miraculum est homo". Eis as afirmações explícitas do nosso autor: "Li nos escritos dos árabes, venerandos Padres, que Abdalla Sarraceno, interrogado sobre quem lhe parecia admirável neste palco do mundo, respondeu que não percebia nada de mais esplêndido do que o homem. E com essa afirmação concorda o famoso dito de Hermes: 'Grande milagre, ó Asclépio, é o homem.' "

Mas por que o homem é esse grande milagre? A explicação que Pico dá a essa questão tornou-se muito famosa, com toda a justiça. Todas as criaturas são ontologicamente determinadas a serem aquilo que são e não outra coisa, em virtude da essência precisa que lhe foi dada. Já o homem, único entre as criaturas, foi colocado no limite entre dois mundos, com uma natureza *não predeterminada, mas constituída de tal modo que ele próprio se*

plasmasse e esculpisse segundo a forma pré-escolhida. Assim, o homem pode se elevar à vida da pura inteligência e ser como os anjos, podendo inclusive elevar-se ainda mais acima. Desse modo, *a grandeza e o milagre do homem estão no fato de ele ser artífice de si mesmo, autoconstrutor.*

Eis o belíssimo discurso posto por Pico na boca de Deus, imaginado como sendo dirigido ao homem recém-criado, o qual encontrou um vastíssimo eco em todos os seus contemporâneos, de todas as tendências: "Eu não te dei, Adão, nem um lugar determinado, nem um aspecto próprio, nem qualquer prerrogativa só tua, para que obtenhas e conserves o aspecto e as prerrogativas que desejares, segundo a tua vontade e os teus motivos. A natureza limitada dos astros está contida dentro das leis por mim prescritas. Mas tu determinarás a tua sem estar constrito a nenhuma barreira, segundo o teu arbítrio, a cujo poder eu te entreguei. Coloquei-te no meio do mundo para que, daí, tu percebesses tudo o que existe no mundo. Não te fiz celeste nem terreno, mortal nem imortal, para que, como livre e soberano artífice, tu mesmo te esculpisses e te plasmasses na forma que tiveres escolhido. Tu poderás degenerar nas coisas inferiores, que são brutas, e poderás, segundo o teu querer, regenerar-te nas coisas superiores, que são divinas."

Assim, enquanto os seres brutos nada mais podem ser além de brutos e os anjos somente anjos, já no homem existe o germe de toda vida. Conforme o germe que cultivar, o homem se tornará planta, animal racional ou anjo e até mesmo, se não estiver contente com todas essas coisas e recolher-se em sua unidade mais íntima, então, "feito um espírito só com Deus, na solitária névoa do Pai, aquele que foi colocado acima de todas as coisas estará acima de todas as coisas".

E eis um último trecho, em que a natureza "camaleônica" do homem é encontrada em Pitágoras (doutrina da metempsicose), assim como na Bíblia e na sabedoria oriental, com fineza e engenhosidade (e o próprio Pomponazzi, como veremos, se inspirará nessa idéia): "Quem não admirará este nosso camaleão? Ou, quem sabe, quem admirará alguma outra coisa? Asclépio, o ateniense, não sem razão, disse dele que, por seu aspecto cambiante e sua natureza mutável, estava simbolizado nos mistérios por Proteu. Daí as metamorfoses celebradas pelos judeus e pelos pitagóricos. Com efeito, até a mais secreta teologia judaica transforma ora o Enoc santo no anjo da divindade, ora outros em outros espíritos divinos, enquanto os pitagóricos transformam os celerados em brutos ou, a se acreditar em Empédocles, até mesmo em plantas. Imitando isso, Maomé repetia freqüentemente, com razão: 'Quem se afasta da lei divina transforma-se em fera.' Com

efeito, não é o córtex que faz a planta, mas a natureza surda e insensível; não é o couro que faz a jumenta, mas a alma bruta e sensual; não é o corpo circular que faz o céu, mas a reta razão; não é a separação do corpo que faz o anjo, mas a inteligência espiritual. E, se vires alguém que se dedica ao ventre estendido ao chão, não é homem que estás vendo, mas sim uma planta; e se veres alguém cego, como Calipso, pelas vãs miragens da fantasia, tomado pelos torpes engodos e escravo dos sentidos, é um bruto o que estás vendo, não um homem. Se vês um filósofo que tudo discerne com a reta razão, venera-o, pois é animal celeste, não terreno. Se vês um contemplativo puro, ignaro do corpo, totalmente fechado nos recônditos da mente, esse não é animal terreno, nem celeste: é espírito mais augusto, apenas vestido de carne humana. Quem portanto deixará de admirar o homem? Não sem razão, no antigo e no novo Testamento, ele é ora chamado com o nome de todo ser de carne, ora é chamado com o nome de toda criatura, pois forja, plasma e transforma a sua pessoa segundo o aspecto de cada ser e o seu gênio de acordo com o de cada criatura. É por isso que o persa Evante, explicando a teologia caldéia, diz que o homem não tem uma imagem nativa própria, mas muitas imagens, estranhas e adventícias. Daí o dito caldeu de que o homem é animal de natureza variada, multiforme e cambiante". (As traduções usadas são de E. Garin).

Em conclusão, como se pode ver, somente no contexto mágico-hermético e cabalístico é que se pode entender a célebre mensagem de Pico de Mirândola. E somente considerando essa ótica é que se pode entender a *especificidade* e a *peculiariedade* do humanismo renascentista e, portanto, a sua diferença em relação ao humanismo medieval e a outras formas posteriores de humanismo.

2.5. **Francisco Patrizi**

Francisco Patrizi viveu no século XVI (1592-1597), mas trilhou o mesmo caminho de Ficino e de Pico. Ele representa um exemplo paradigmático da tenaz manutenção da mentalidade hermética, como já ilustramos. Ele se ocupou a fundo do *Corpus Hermeticum,* bem como dos *Oráculos caldeus.* A sua obra teórica mais notável é a *Nova filosofia universal.*

Seguindo Hermes Trismegisto (que ele considerava não apenas contemporâneo de Moisés, mas até mesmo *paulo senior*), Patrizi tinha a convicção de que, sem filosofia, não era possível ser religioso nem piedoso. Mas a deformação da filosofia de Aristóteles, que negava a providência e a onipotência de Deus, mostrava-se gravemente prejudicial. Assim, era necessário opor a Aristóte-

les a filosofia platônica (Platão, Plotino, Proclo e os Padres), *mas especialmente a filosofia hermética* (para ele, um tratado de Hermes valia mais do que todos os livros de Aristóteles).

Patrizi chegou ao ponto de conclamar o Papa a promover o ensino das doutrinas do *Corpus Hermeticum,* que, na sua opinião, seria de enorme importância, podendo ter o efeito de fazer os protestantes alemães retornarem à fé católica. E chegou até mesmo a recomendar ao pontífice a introdução do hermetismo no programa de estudos dos jesuítas. Em suma, para Patrizi, o *Corpus Hermeticum* teria podido ser ótimo instrumento a serviço da restauração do catolicismo.

A Inquisição, como é óbvio, condenou como não-ortodoxas algumas das idéias de Patrizi, que aceitou submeter-se a juízo. A tentativa de fazer a Igreja acolher oficialmente Hermes Trismegisto faliu. Mas, como observa justamente Yates, as peripécias de Patrizi mostram "a confusão mental difundida por volta de fins do século XVI e como era difícil, até mesmo para um piedoso platônico e católico, como Patrizi, perceber os limites de sua própria posição teológica".

3. O aristotelismo renascentista

3.1. Os problemas da tradição aristotélica no período do humanismo

Como já destacamos nas páginas anteriores, era grande a importância atribuída pelos estudiosos ao aristotelismo na Itália, nos séculos XV e XVI. Mas ficou claro que o quadro do pensamento renascentista fica incompleto e falso se não levarmos em conta as contribuições a eles feitas. Assim, procuraremos agora completar o que já havíamos antecipado.

Deve-se recordar que as interpretações básicas do aristotelismo eram três. a) A primeira é a alexandrina, que remontava ao antigo comentador de Aristóteles Alexandre de Afrodísia. Alexandre sustentava que o homem possui o *intelecto potencial,* mas que o *intelecto agente* é a própria Causa suprema (Deus), que, iluminando o intelecto potencial, torna possível o conhecimento. Assim sendo, não há lugar para uma alma imortal, pois ela deveria coincidir com o intelecto agente (as interpretações recentes levaram ao reconhecimento da presença da idéia de certa forma de imortalidade em Alexandre, mas uma imortalidade *impessoal* e inteiramente atípica; de qualquer modo, uma imortalidade *impessoal* não podia interessar os cristãos. b) No século XI, Averróis submeteu as obras aristotélicas a poderosos comentários, que tiveram ampla repercus-

são. A característica de sua interpretação era a tese segundo a qual haveria um *intelecto único e separado para todos os homens.* Caía assim por terra qualquer possibilidade de se falar de imortalidade do homem, visto que só era imortal o Intelecto único. Também era típica dessa corrente a chamada doutrina da "dupla verdade", que distinguia as verdades acessíveis à força da razão das verdades acessíveis unicamente à fé (mais adiante, voltaremos a falar do sentido dessa doutrina). c) Por fim, havia a interpretação tomista, que tentara uma grandiosa conciliação entre o verbo aristotélico e a doutrina cristã, como vimos no volume anterior.

Ora, na época do Renascimento todas essas interpretações foram repropostas. Entretanto, hoje, tende-se a contestar a validade desse esquema cômodo de distinção, destacando que a realidade era bastante complexa, não havendo nenhum aristotélico que se possa considerar seguidor de uma dessas tendências em todos os pontos, e que, a propósito de cada problema em particular, o alinhamento dos vários pensadores muda muito, apresentando grande variedade de combinações.

Trata-se, portanto, de divisão a ser usada com cautela.

No que se refere às temáticas, devemos recordar que, em virtude da estrutura do ensino universitário, os aristotélicos da época renascentista ocuparam-se sobretudo dos problemas lógico-gnosiológicos e dos problemas físicos (a política, a ética e a poética ficavam a cargo dos humanistas filólogos).

Já no que diz respeito às fontes do conhecimento, os aristotélicos distinguiam: a) a autoridade de Aristóteles; b) o raciocínio aplicado aos fatos; c) a experiência direta. Mas, pouco a pouco, começaram a privilegiar esta última, tanto que os estudiosos consideravam que (pelo menos tendencialmente) eles podem ser definidos como "empiristas".

Ademais, também aprofundaram os problemas lógicos e metodológicos com discussões de alto nível. A escola de Pádua chegou até mesmo a cunhar a expressão "método científico".

Todos os conceitos da física aristotélica foram discutidos analiticamente. Mas, nesse terreno, a estrutura geral da cosmologia do Estagirita que distinguia o mundo celeste, feito de éter incorruptivel, do terrestre constituído de elementos corruptíveis, não permitia progressos notáveis, impondo uma rigorosa separação entre a astronomia e a física. Ademais, a teoria dos quatro elementos qualitativamente determinados e a teoria das "formas" tornavam impossível a quantificação da física e a aplicação da matemática.

Era muito comentado e difundido, em particular, o tratado *De anima,* com sua doutrina sobre a alma (que, no esquema aristotélico, entrava no âmbito da problemática da "física", pelo menos em sua parte fundamental).

Era assim que Rafael e os renascentistas imaginavam Aristóteles. Este particular da Escola de Atenas *indica muito bem o desejo de apresentar o fundador do Perípatos não apenas como teórico da natureza, com a mão apontada para o mundo dos fenômenos, mas também como amigo dos humanistas: com efeito, ele leva sob o braço a* Ética, *um dos textos mais caros aos humanistas. O sentido da complementaridade e da concórdia entre Aristóteles e Platão (cf. texto de pp.14-15) aqui expresso foi um dos maiores ideais renascentistas, perseguido por muitos, mas na realidade nunca alcançado (em muitos casos, inclusive, os dois filósofos foram tomados como símbolos de interesses espirituais opostos).*

Mas um ponto merece ser destacado com especial atenção. No passado, deu-se à doutrina da "dupla verdade", que foi retomada na época renascentista, um significado bastante inexato, o que deve ser rediscutido profundamente. Recentemente, os estudiosos chamaram a atenção para o fato de que a relação entre teologia e filosofia constituiu um problema que explodiu repentinamente no século XIII, em virtude do encontro entre a teologia, que se constituíra em bases lógicas, com um conjunto coerente de doutrinas, e a filosofia de Aristóteles, que, por seu turno, representava um conjunto de doutrinas coerentes — e desse encontro brotaram contrastes de vários tipos. A tentativa de síntese proposta por Tomás havia sido muito contestada: Escoto e Ockham haviam alargado o fosso que separa a ciência da fé e Siger de Brabante havia proposto a doutrina da "dupla verdade", que os averroístas latinos tornaram sua, sendo sustentada por alguns aristotélicos até o século XVII.

Pois bem, o que significa "dupla verdade"? P. Kristeller assim resume os resultados de seus estudos a propósito da questão, resultados com os quais se alinha a crítica recente: "Essa posição não sustenta que uma coisa pode ser verdade em filosofia por mais que o oposto seja verdade em teologia, como se tem lido muito amiúde, mas sim defende simplesmente que uma coisa pode ser mais provável segundo a razão e segundo Aristóteles, por mais que o oposto possa ser aceito como verdadeiro com base na fé. Essa posição foi criticada como insustentável ou insincera por muitos historiadores católicos ou anticatólicos. Com efeito, a acusação de hipocrisia agrada a muitos, mas é difícil prová-la. Até agora, ela não foi justificada com argumentos suficientes. Certamente, a posição encerra as suas dificuldades, mas não me parece absurda, oferecendo uma porta de saída, pelo menos aparente, para um dilema que se apresenta difícil para pensador que quer se ater simultaneamente à fé e à razão, à religião e à filosofia. Pode ocorrer que essa posição não seja satisfatória como raciocínio, mas devemos respeitá-la pelo menos como expressão problemática de autêntico conflito intelectual. Certamente, essa posição nos ajuda a traçar uma linha de distinção bem clara entre a filosofia e a teologia, reservando à filosofia certa margem de independência em relação à teologia. Assim, é lógico que essa posição tenha sido defendida, tanto em Paris como em Pádua e em outras universidades italianas, por aqueles filósofos de profissão que não eram teólogos ao mesmo tempo. Essa teoria, portanto, cumpriu um papel na emancipação da filosofia (e das ciências) em relação à teologia. Não creio que, como tal, a teoria da dupla verdade tenha sido uma expressão consciente do livre pensamento, como afirmaram os seus inimigos e admiradores em tempos recentes, mas certamente ela

preparou o caminho para os livres-pensadores de época posterior, especialmente para os do século XVIII, que abandonaram a teologia e a fé, aproveitando-se então de uma tradição que havia fixado a investigação puramente racional como empresa independente."

Esses esclarecimentos constituem a melhor premissa para podermos entender uma série de pensadores peripatéticos, particularmente o mais conhecido deles, de que falaremos agora.

3.2. **Pedro Pomponazzi e o debate sobre a imortalidade**

Pedro Pomponazzi (1462-1525), também chamado Peretto Mantovano, foi certamente o mais discutido dos aristotélicos, sendo considerado ainda, por muitos aspectos, como o mais interessante deles.

A sua obra que maiores polêmicas suscitou foi o *De imortalitate animae,* que debatia um problema central no século XVI.

No início, Pomponazzi era averroísta, mas pouco a pouco o seu averroísmo havia entrado em crise. Depois de ter meditado longamente sobre as soluções opostas de Averróis e santo Tomás, ele assumiu uma posição considerada "alexandrina", mas que, embora tenha pontos de contato com a teoria de Alexandre, é por ele formulada com um novo colorido.

A alma intelectiva é o princípio do entender e do querer imanente do homem. Diferentemente da alma sensitiva dos animais, a alma intelectiva do homem é capaz de conhecer o universal e o supra-sensível. Entretanto, ela não é uma "inteligência separada", tanto que só pode conhecer através das imagens que lhe derivam dos sentidos. Mas, sendo assim, estruturalmente, a alma não pode prescindir do corpo, já que, privada dele, não poderia desenvolver a sua função própria. Assim, ela deve ser considerada uma forma que nasce e perece com o corpo, *não tendo nenhuma possibilidade de agir sem o corpo.* Entretanto, como diz Pomponazzi, sendo o mais nobre dos seres materiais e encontrando-se na fronteira com os seres imateriais, a alma "rescende a imaterialidade, ainda que não em absoluto".

Essa tese desencadeou uma verdadeira tempestade, até porque — é bom lembrar — o dogma da imortalidade da alma era considerado absolutamente fundamental pelos platônicos e, em geral, por todos os cristãos.

Para dizer a verdade, Pomponazzi não queria em absoluto negar a imortalidade, pretendendo negá-la apenas como "verdade demonstrável com segurança pela razão". Diz ele que a imortalidade da alma é *artigo de fé,* que, como tal, deve ser provado com os instrumentos da fé, ou seja, "com a revelação e as escrituras

canônicas", já que os outros argumentos não são apropriados para isso. E diz também não ter dúvidas sobre esse artigo de fé.Levando-se então em conta o que dissemos sobre o significado da "dupla verdade", a posição de Pomponazzi fica bem clara.

O outro ponto também merece ser destacado: Pomponazzi sustenta que a "virtude" (ou seja, a vida moral) salva-se mais com a tese da "mortalidade" do que com a tese da "imortalidade" da alma, porque aquele que é bom tendo em vista os prêmios do além está de alguma forma corrompendo a pureza da virtude, submetendo-a a algo fora dela. De resto, diz ainda o nosso filósofo, retomando uma velha idéia que já havia sido defendida por Sócrates e pela Estoá, a verdadeira felicidade está depositada na própria virtude, ao passo que a infelicidade está depositada no próprio vício.

E, no entanto, apesar dessas drásticas contrações da imagem metafísica do homem, Pomponazzi retoma a idéia do homem como "microcosmos" e algumas idéias do célebre "manifesto" de Pico. A alma se encontra em primeiro lugar na hierarquia dos seres materiais e, portanto, como tal, limita com os seres imateriais, sendo assim "média entre uns e outros": é material, se comparada com o imaterial; é imaterial, se comparada com o material. Participa das propriedades das puras inteligências, bem como das propriedades materiais. Quando realiza ações pelas quais se assemelha às inteligências puras é chamada divina e, em certo sentido, transforma-se em realidade divina; quando realiza obras animais, transforma-se em animal. E, num tom que lembra muito de perto uma passagem de Pico que citamos há pouco, Pomponazzi escreve: "Com efeito, o homem pode ser chamado de serpente ou raposa pela malícia, tigre pela crueldade etc. E não existe nada no mundo que, de certa forma, não possa ceder suas propriedades ao homem. Por isso, não sem razão, o homem é chamado *microcosmos*, ou seja, pequeno mundo. *Compreende-se então que tenha havido alguém que disse ser o homem o maior milagre, reunindo em si todo o mundo e podendo transformar-se em qualquer matéria, na medida em que lhe é dada a potestade de seguir a propriedade natural que preferir.* Com justiça, portanto, os antigos redigiram aqueles seus apólogos, pelos quais alguns homens são feitos deuses, outros leões, outros lobos, outros peixes, outros plantas, outros pedras etc., porque verdadeiramente sempre houve homens que utilizaram o seu intelecto, outros no entanto somente as forças vegetativas etc. E aqueles que puseram os prazeres corpóreos antes das virtudes morais ou intelectuais tornam-se mais semelhantes aos animais que a Deus, sendo justamente chamados de animais insensatos. Assim, não é por ser alma mortal que se devem desprezar as virtudes e cultivar os vícios, a menos que se prefira

Pedro Pomponazzi, chamado Peretto Mantovano (1462-1525), foi o mais insigne dos aristotélicos renascentistas, conhecido sobretudo por sua problemática da alma.

ser mais animal do que homem e mais insensato do que sensato e consciente."

Também foi muito apreciado o *De incantationibus* (*O livro dos encantamentos*), no qual Pomponazzi responde à questão de se existem causas sobrenaturais na produção dos fenômenos naturais, mostrando que *todos os acontecimentos, sem exceção, podem ser explicados com o princípio da naturalidade,* inclusive tudo o que ocorre na história dos homens. No passado, exagerou-se muito o valor da formulação desse "princípio da naturalidade" e sua respectiva aplicação, afirmando-se que Pomponazzi "pressentia o novo e era muito superior aos seus tempos". Mas a crítica historicamente mais consciente chamou a atenção para o fato de que Pomponazzi, no caso, realiza uma operação que expressamente declara *circunscrita ao ponto de vista aristotélico,* além de afirmar ter consciência da existência de uma verdade diferente, que é precisamente a verdade da fé. O que redimensiona notavelmente o sentido do seu discurso.

Análoga é a posição do *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione,* no qual sustenta que, do ponto de vista natural, não há soluções certas para a questão do destino, mas que também se mostram contraditórias a propósito as soluções dos teólogos. Também nesse caso, para se ter uma resposta segura, é preciso confiar na fé e na revelação. Entretanto, *como filósofo natural,* ele prefere a solução dos estóicos, que admitiam o destino como soberano.

É nessa obra que se encontra a bela imagem de Pomponazzi, que identifica o esforço do filósofo ao de Prometeu: "Prometeu é verdadeiramente o filósofo que, querendo conhecer os mistérios de Deus, é roído por perpétuas preocupações e mistérios: não tem sede, não tem fome, não dorme, não come, não evacua, é ironizado por todos, é considerado tolo e sacrílego, é perseguido pelos inquisidores, é um curioso espetáculo para o vulgo. Esse é o ganho dos filósofos, essa é a sua recompensa" (tradução de T. Gregory).

Mas a modernidade de Pomponazzi, como aristotélico, está precisamente no fato de começar a preferir a experiência à autoridade dos escritos de Aristóteles, quando estes são contrários àquela. Em uma lição de 1523 (apontada de modo especial por B. Nardi), comentando uma passagem dos *Meteorológicos* de Aristóteles sobre a habitabilidade da terra na zona tórrida (entre o trópico de Câncer e o trópico de Capricórnio), depois de expor a opinião do próprio Aristóteles e a contida no respectivo comentário de Averróis, bem como depois de expor de forma silogística as demonstrações sobre a *inabitabilidade,* de repente ele afirma poder desmentir os silogismos apodíticos de Aristóteles e Averróis

com a carta de um amigo do Vêneto, que havia atravessado a zona tórrida, encontrando-a habitada.

E agora?

A conclusão de Pomponazzi é a seguinte: "Oportet stare sensui." É a experiência, e não Aristóteles, que tem sempre razão.

Depois de Pomponazzi, destacaram-se ainda entre os aristotélicos os nomes de César Cesalpino, Jacopo Zabarella, César Cremonini e Júlio César Vanini.

Já dissemos que têm razão todos os que consideram que o aristotelismo renascentista merece atenção maior do que a que desfrutou no passado, pois constitui um componente indispensável para se compreender a época. Por si mesmo, isso é certamente exato. Entretanto, no momento, ainda estamos longe do conhecimento preciso das relações existentes entre os dois ramos do aristotelismo: o ramo revivido pelos humanistas literatos, que é o Aristóteles ético-político, e o ramo constituído pelo Aristóteles lógico-naturalista das universidades.

De qualquer modo, está claro que o tom geral da época foi dado predominantemente pelo platonismo, ao passo que, na dialética geral do pensamento renascentista, o aristotelismo exerce predominantemente a função de antítese. Os próprios filósofos do século XVI, que estudaremos adiante e que se voltaram para a natureza em primeira instância, não apenas não encontravam qualquer conforto nas páginas de Aristóteles, como até encontravam enfado: Telésio considerava Aristóteles ao mesmo tempo muito pouco físico e muito pouco metafísico; Bruno o achava "um miserando velho", "abaixado, curvo, corcunda, ferido, inclinado como Atlante, oprimido pelo peso do céu a ponto de não poder vê-lo"; já os habitantes da *Cidade do Sol,* de Campanella, que expressam as idéias do filósofo, "são inimigos de Aristóteles, chamando-o de pedante".

4. Renascença do ceticismo

4.1. Revivescência das filosofias helenísticas no Renascimento

As tradições predominantes no século XV eram as do platonismo e do aristotelismo, como vimos, ao passo que o epicurismo e o estoicismo constituíam apenas instâncias marginais, que transparecem em alguns autores, sem, no entanto, imporem-se de modo relevante. Muito maior, porém, foi a difusão que estes últimos tiveram no século XVI, juntamente com o renascido ceticismo, na formulação que lhe foi dada por Sexto Empírico (cf. Vol. I, pp. 318s).

O ceticismo conseguiu até criar uma verdadeira e peculiar têmpera cultural, especialmente na França, encontrando a sua expressão mais elevada em Montaigne.

Como ocorreu esse renascimento?

O primeiro a utilizar Sexto Empírico de modo sistemático foi João Francisco Pico de Mirândola (1469-1533), neto do grande Pico, em sua obra *Exame das fatuidades das teorias dos pagãos e da verdade da doutrina cristã* (1520), na qual ele utiliza elementos céticos para demonstrar a insuficiência das teorias filosóficas e, portanto, da razão pura, concluindo que, para alcançar a verdade, é preciso a fé. A João Francisco Pico liga-se Heinrich Cornelius (que se fazia chamar Agrippa de Nettesheim, 1486-1535, conhecido sobretudo como mago), na obra *Incerteza e fatuidade das ciências e das artes* (escrita em 1526 e publicada em 1530), na qual sustenta que não são as ciências e as artes humanas (que são refutadas com argumentos extraídos de Sexto Empírico) que salvam o homem, mas somente a fé.

Na França, foram publicadas sucessivamente nove versões latinas de Sexto Empírico. Em 1562, Stephanus (Henri Estienne, 1522-1598) traduziu os *Esboços pirronianos* e, em 1569, Gentian Hervet (1499-1584) publicou todas as obras de Sexto Empírito em versão latina.

Nesse meio tempo, Justo Lipsio (Joost Lips, 1547-1606) repropunha na Alemanha e na Bélgica o estoicismo, tomando por modelo sobretudo Sêneca e procurando conciliá-lo com o cristianismo.

4.2. Michel de Montaigne e o ceticismo como fundamento de sabedoria

No quadro que traçamos brevemente, insere-se também o pensamento de Michel de Montaigne (1533-1592), autor dos *Ensaios* (1580 e 1588), que são obras-primas ainda hoje muito consideradas. Também em Montaigne o ceticismo convive com uma fé sincera. Isso surpreendeu muitos historiadores. Na realidade, porém, sendo o ceticismo desconfiança *na razão,* ele não coloca *a fé* em causa, pois esta situa-se num plano diferente, sendo portanto estruturalmente inatacável pela Scepse. Montaigne chega inclusive a escrever: "O ateísmo é (...) uma proposição quase contra a natureza e monstruosa, difícil também e inapta para fixar-se no espírito humano, por mais insolente e desregulado que ele possa ser" (utilizamos aqui a tradução de F. Garavini, Adelphi, Milão). Entretanto, a "naturalidade" do conhecimento de Deus depende inteira e exclusivamente da fé. O cético, portanto, não pode ser senão *fideísta*.

Michel de Montaigne (1533-1592) repropôs nos seus Ensaios *um pensamento de fundo ceticizante, rico em temáticas discutidas pelas antigas filosofias helenistas, mas traduzidos em uma linguagem muito moderna, fixada em páginas até hoje muito consideradas.*

Eis algumas significativas afirmações do nosso filósofo: "Assim, julgo que, em uma coisa tão divina e elevada, que tanto ultrapassa a inteligência humana, como é o caso da verdade com a qual aprouve à bondade de Deus nos iluminar, é bastante necessário que ele ainda nos dê a sua ajuda, com favor extraordinário e privilegiado, para que possamos concebê-la e acolhê-la em nós. *E não creio que os meios puramente humanos sejam de algum modo capazes disso,* pois, se o fossem, tantas almas raras e excelentes, tão abundantemente dotadas de forças naturais nos séculos antigos, não teriam deixado de chegar a esse conhecimento com a sua razão. *Somente a fé abraça estreita e seguramente os elevados mistérios de nossa religião.*"

Mas o fideísmo de Montaigne não é o de místico. E o interesse dos *Ensaios* volta-se predominantemente para o homem e não para Deus. A antiga exortação contida na sentença inscrita no templo de Delfos, "homem, conhece-te a ti mesmo", apropriada por Sócrates e por grande parte do pensamento antigo, torna-se para Montaigne o programa do autêntico filosofar. Mas não só isso: os filósofos antigos visavam o conhecimento do homem com o objetivo de alcançar *a felicidade* — e esse objetivo também está no centro dos *Ensaios* de Montaigne. A dimensão mais autêntica da filosofia é a da "sabedoria", que ensina como devemos viver para sermos felizes.

Mas como é que a razão cética, abraçada por Montaigne, pode alcançar esses objetivos, aquela mesma razão cética que propõe acima de todas as coisas a pergunta de advertência "o que sou eu?" *(que sais-je?).*

Sexto Empírico escrevia que os céticos conseguiram resolver o problema da felicidade precisamente *através da renúncia ao conhecimento da verdade.* A propósito disso, ele citava o conhecido apólogo do pintor Apeles, que, não conseguindo pintar satisfatoriamente a espuma sobre a boca de um cavalo, tomado de raiva, lançou contra a pintura a esponja embebida em tintas. Então, a esponja deixou na tela uma mancha que parecia espuma. E, da mesma maneira que, com a renúncia, Apeles alcançou o seu objetivo, os céticos, com a renúncia a encontrar o verdadeiro (ou seja, suspendendo o juízo), acabaram encontrando a tranqüilidade.

A solução adotada por Montaigne inspira-se nessa colocação, mas é muito mais articulada, rica em nuanças e sofisticada, com a inclusão, também, de sugestões epicuréias e estóicas.

O homem é mísero? Pois bem, captemos o sentido dessa miséria. É limitado? Captemos o sentido dessa limitação. É medíocre? Captemos o sentido dessa mediocridade. Mas, se compreendermos isso, compreenderemos também que a grandeza do homem está precisamente na sua mediocridade.

Vejamos uma bela passagem de Montaigne, que ilustra alguns desses conceitos basilares: "Os outros formam o homem. Eu o descrevo. E *dele apresento um exemplar muito mal formado,* de modo que se devesse moldá-lo de novo na verdade o faria muito diferente daquilo que é. Entretanto, ele já está feito. Ora, os sinais de minha pintura são sempre fiéis, embora mudem e variem. O mundo nada mais é do que uma contínua gangorra: nele, todas as coisas oscilam sem cessar (...). *A própria constância nada mais é do que um movimento mais fraco.* Eu não posso fixar o meu objeto. Ele se move incerto e vacilante, por uma embriaguez natural. Eu tomo então tal ponto, assim como é, no instante em que me interesso por ele. *Não descrevo o ser, descrevo a passagem:* não a passagem de uma idade para outra ou, como diz o povo, de sete em sete anos, mas sim de dia para dia, de minuto para minuto. *É preciso que eu adapte a minha descrição ao momento.* Poderei mudar de um momento para outro, não só por acaso, mas também por intenção. Trata-se de um registro de acontecimentos diversos e mutáveis e de idéias incertas e, às vezes, contrárias, seja porque eu mesmo estou diferente, seja porque eu capte os objetos segundo outros aspectos e considerações. Tanto é assim que talvez eu me contradiga, mas a verdade (...) nunca a contradigo. Se a minha alma pudesse se estabilizar, não faria ensaios, mas soluções: *ela está sempre em tirocínio e em experiência.* Eu exponho uma vida humilde e sem esplendor, mas é a mesma coisa. *Toda a filosofia moral se aplica muito bem a uma vida comum e privada, tanto quanto a uma vida de substância mais rica;* todo homem leva em si a forma inteira da condição humana."

Então, está claro que o "conhece-te a ti mesmo" não pode desembocar numa resposta sobre a *essência do homem,* mas somente sobre as características do homem *singular,* que alcançamos vivendo e observando os outros viverem, bem como procurando nos reconhecer a nós mesmos refletidos na experiência dos outros.

Os homens são notavelmente diversos entre si e, não sendo possível estabelecer os mesmos preceitos para todos, é preciso que cada um construa uma sabedoria *à sua própria medida.* Cada qual só pode ser *sábio de sua própria sabedoria.*

Mas, nessa busca de uma sabedoria sob medida para o indivíduo, Montaigne dispõe de uma regra geral, tão cara às filosofias helenistas: *dizer sim à vida em qualquer circunstância.*

Marcel Conche compreendeu essa mensagem de Montaigne, expressando-a em uma lúcida monografia, cujas teses de fundo vamos resumir. A vontade de afirmar a vida é o fundo da sabedoria. A vida nos é dada como algo que não depende de nós. Deter-se nos seus aspectos negativos (morte, dores, doenças) só pode deprimir

e levar à negação da vida. O sábio deve procurar rejeitar todo argumento contra a vida, devendo dizer incondicionalmente "sim" à vida *e, portanto, "sim" a tudo aquilo de que a vida é feita: a dor, as doenças, a morte.* Morrer, em especial, nada mais é do que o último ato do viver; portanto, saber morrer faz parte do viver. *Saber viver significa não ter necessidade, para ser feliz, de mais nada além do ato presente do viver.* O sábio vive no presente: para ele, o presente é a totalidade do tempo. Em suas próprias palavras: "O sábio fez a si mesmo uma promessa: a de jamais imprecar contra a vida. E ele vive assim, como que mantendo um juramento. Em suma, o sábio nada mais é do que o homem que sabe ser lógico consigo mesmo e que outra coisa não faz senão extrair todas as conseqüências da decisão de viver."

Capítulo III

O RENASCIMENTO E OS PROBLEMAS RELIGIOSOS E POLÍTICOS

1. O Renascimento e a religião

1.1. Erasmo de Roterdão e a *philosophia Christi*

1.1.1. A posição de Erasmo

Todo o pensamento humanista-renascentista é perpassado por um poderoso frêmito e por um grande anseio de renovação religiosa. Vimos, inclusive, que a própria palavra "Renascimento" apresenta raízes tipicamente religiosas. Também vimos emergirem temáticas especificamente religiosas em alguns humanistas e a grandiosa tentativa de construir uma "docta religio" em Ficino, bem como a posição análoga de Pico. Mas a explosão da problemática religiosa, por assim dizer, ocorreu fora da Itália, com Erasmo de Roterdão e, sobretudo, com Lutero (e, depois, com os outros reformadores). O primeiro pôs o humanismo a serviço da Reforma sem romper com a Igreja católica; já o segundo empolgou o próprio humanismo e quebrou a unidade cristã.

Comecemos por Erasmo.

Desiderius Erasmus (esse é o nome latinizado do flamengo Geer Geertsz) nasceu em Roterdão em 1466 (é possível que a data de nascimento seja também a de 1469). Ordenado padre em 1492, pediu e obteve dispensa dos ofícios sacros e do hábito. Mas nem por isso se enfraqueceram os seus interesses religiosos. Em muitas de suas posições teóricas, sobretudo na crítica à Igreja e ao clero renascentista, embora de forma atenuada e com grande fineza, ele antecipou algumas posições de Lutero, tanto que foi acusado de ter preparado o terreno para o protestantismo. Mas, depois da flagrante ruptura de Lutero com Roma, Erasmo não se alinhou com

ele, chegando inclusive a escrever contra ele (embora impelido por várias solicitações de amigos e não espontaneamente) um tratado intitulado *Sobre o livre-arbítrio.* Mas também não se alinhou ao lado de Roma, preferindo ficar numa posição própria ao assumir uma ambígua posição de neutralidade, que, se lhe foi favorável por certo período, com o correr do tempo foi-lhe prejudicial, deixando-o isolado e sem seguidores. E, assim, a grande fama que granjeara em vida acabou se dissolvendo rapidamente depois de sua morte, ocorrida em 1536.

Entre as suas obras, merecem uma menção especial *O manual do soldado cristão* (1504), os *Provérbios* (publicados em sua redação definitiva em 1508), o *Elogio da loucura,* de 1509 (impressa em 1511), o tratado *Sobre o livre-arbítrio* (1524) já citado, as suas edições de muitos Padres da Igreja e, sobretudo, a edição crítica do texto grego do *Novo Testamento* (1514-1516), com relativa tradução.

1.1.2. **Concepção humanista da filosofia cristã**

Erasmo era adversário da filosofia entendida como construção de tipo aristotélico-escolástico, centrando-se sobre os problemas metafísicos, físicos e dialéticos. Erasmo adota tons quase de desprezo por essa forma de filosofia. No *Elogio da loucura,* ele escreve: "Verdadeiramente doce é o delírio que os (= os filósofos que se dedicam a tais problemas) possui! Em sua mente, eles erigem inumeráveis mundos, medem quase que a esquadro o sol, as estrelas, a lua e os planetas, explicam a origem dos relâmpagos, dos ventos, dos eclipses e de todos os outros fenômenos inexplicáveis da natureza e não apresentam nunca hesitações, como se fossem os secretos confidentes do supremo regulador do universo ou então viessem nos trazer as notícias das reuniões dos deuses. Mas a natureza zomba deles e de suas elucubrações. Com efeito, eles não conhecem coisa alguma de certo. Prova mais do que suficiente disso é o fato de que nascem polêmicas intermináveis entre os filósofos sobre toda questão. Eles não sabem nada, mas afirmam saber tudo. E *não se conhecem a si próprios,* de modo que não conseguem perceber os abismos ou penhascos que se abrem à sua frente, porque a maioria deles é cega ou porque estão sempre nas nuvens. E, no entanto, eles proclamam orgulhosamente que vêem bem as idéias, os universais, as formas separadas, as matérias-primeiras, as essências e outras coisas tão sutis que, creio eu, nem mesmo Linceu conseguiria penetrá-las com o olhar" (tradução de C. Annaratone).

Para Erasmo, a filosofia é o conhecer-se a si mesmo ao modo de Sócrates e dos antigos: é *conhecimento sapiencial de vida* e, sobretudo, é sabedoria e prática de *vida cristã.* E a sabedoria cristã

não tem necessidade de complicados silogismos, podendo ser alcançada em poucos livros, os *Evangelhos* e as *Epístolas* de são Paulo. Escreve Erasmo: "Que outra coisa é a doutrina de Cristo, que ele próprio denomina *renascença,* senão um *retorno à natureza bem criada?*" Essa filosofia de Cristo, portanto, é uma "renascença", que representa um "retorno à natureza bem criada". E os melhores livros dos pagãos contêm "um grande número de coisas que concordam com a doutrina de Cristo".

Para Erasmo, a grande reforma religiosa se resume a sacudir dos ombros tudo aquilo que o poder eclesiástico e as disputas dos escolásticos acrescentaram à simplicidade das verdades evangélicas, confundindo-as e complicando-as. O caminho que Cristo indicou para a salvação é o mais simples: *fé* sincera, *caridade* não hipócrita e *esperança* que não se envergonha. Se tomarmos os grandes santos como exemplo, veremos que eles não fizeram outra coisa senão viver com liberdade de espírito a genuína doutrina evangélica. E a mesma coisa pode ser encontrada nas origens no monaquismo e na primitiva vida cristã.

Assim, é preciso *retornar às origens.* É nessa ótica de retomada das fontes que se inserem a edição crítica e a tradução do *Novo Testamento* (que Erasmo gostaria de ter visto nas mãos de todos), além da edição dos antigos Padres: Cipriano, Arnóbio, Ireneu, Ambrósio, Agostinho e outros (nesse sentido, Erasmo pode ser considerado o iniciador da patrologia). A reconstrução filológica do texto e sua correta edição têm portanto um significado bem preciso em Erasmo, um sentido que vai além da mera operação técnica e erudita.

1.1.3. **O conceito erasmiano de "loucura"**

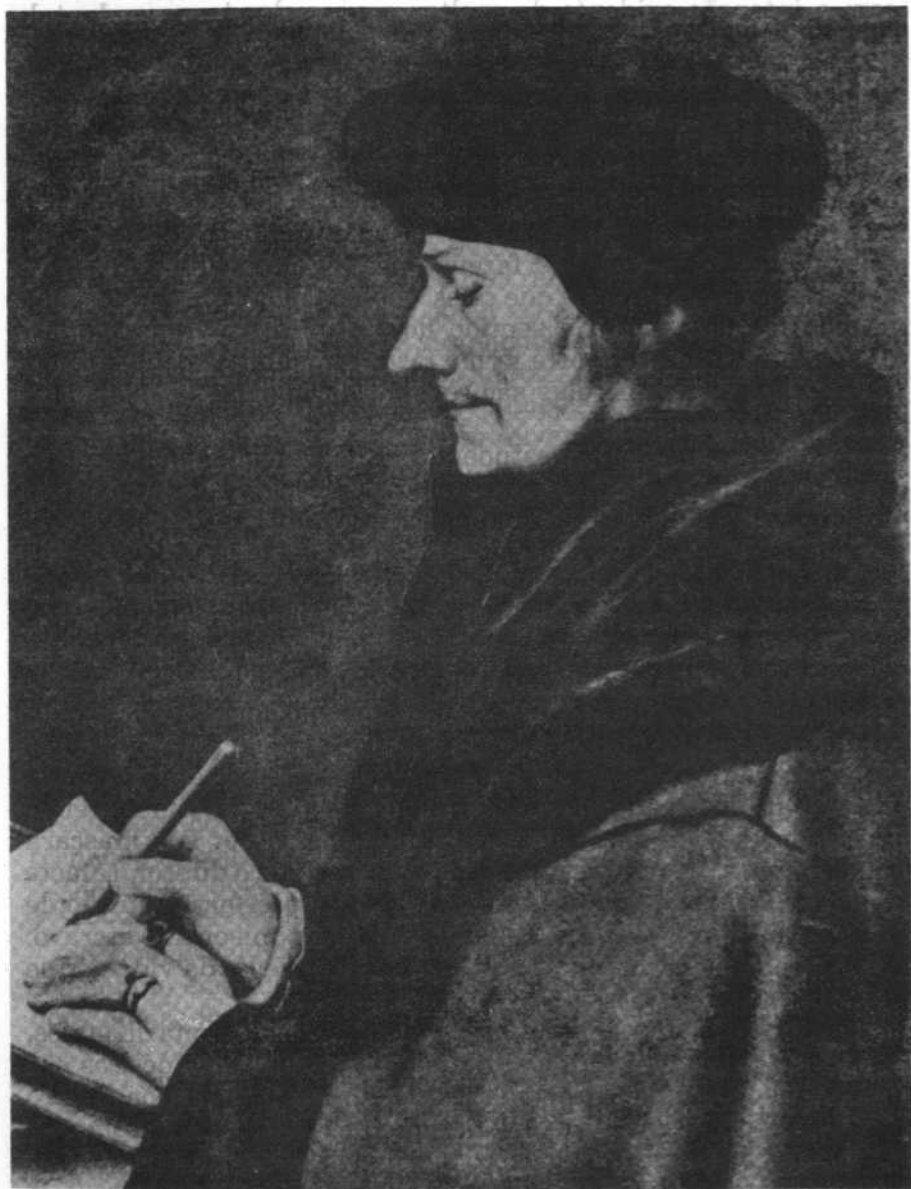
É no *Elogio da loucura* que encontramos o espírito filosófico erasmiano em sua manifestação mais peculiar. Trata-se de uma obra que se tornou muito famosa, estando entre as poucas obras suas que ainda hoje se pode ler de bom grado.

O que é essa "loucura"?

Não é fácil identificá-la e defini-la, dado que Erasmo a apresenta em uma extensa gama, que vai do extremo (negativo) em que se manifesta a pior parte do homem ao extremo oposto, que consiste na fé em Cristo, que é a loucura da Cruz (como o próprio são Paulo a define). E, entre os dois extremos, Erasmo apresenta toda uma gama de graus de "loucura", num jogo muito hábil, por vezes usando a ironia socrátrica, outras vezes gostosos paradoxos e outras ainda uma crítica dilacerante e um indisfarçado desapontamento (como quando denuncia a corrupção dos costumes da Igreja da época). Às vezes, Erasmo denuncia a loucura com a evidente intenção da condenação; outras vezes, como no caso da fé,

com a intenção evidente de exaltar o seu valor transcendental; outras, ainda, simplesmente para mostrar a *ilusão humana,* aliás, apresentando-a como elemento indispensável do viver. A "loucura" é como uma vassoura mágica, que varre tudo o que se antepõe à compreensão das verdades mais profundas e severas da vida ou que nos faz ver que às vezes, sob as vestes de um rei, nada mais há do que um pobre mendigo ou o contrário, e que às vezes, sob a máscara do poderoso, nada mais há do que um vil. A "loucura" erasmiana arranca os véus, fazendo-nos ver a comédia da vida e a verdadeira face daqueles que se escondem sob máscaras; mas, ao mesmo tempo, mostra o sentido do palco, das máscaras e dos atores, procurando de certa forma fazer com que se aceitem todas as coisas assim como elas são. Assim, a "loucura" erasmiana é reveladora de "verdade".

Eis uma passagem estupenda de Erasmo: "Suponhamos o caso de que alguém quisesse arrancar as máscaras dos atores que desempenham o seu papel num palco, revelando aos espectadores as suas verdadeiras e reais faces. Não estará essa pessoa estragando toda a ficção cênica, merecendo ser preso como louco furioso e expulso do teatro a pedradas? De repente, o espetáculo assumirá uma nova fisionomia: antes havia uma mulher, agora há um homem; antes, um velho, agora um jovem; quem era rei, torna-se de repente um canalha; quem era um deus, na mesma hora revela-se um homúnculo. Cortar a ilusão significa mandar pelos ares todo o drama, pois precisamente o engano da ficção cênica é que encanta os olhos do espectador. Pois bem, o que é a vida do homem senão uma comédia, na qual cada qual está coberto por sua máscara particular e cada qual recita o seu papel, até que o diretor o afaste de cena? O diretor sempre confia ao mesmo ator ora a função de vestir a púrpura real, ora os farrapos de um miserável escravo. Assim, sobre o palco, tudo é postiço, mas a comédia da vida não se desenvolve de outro modo."

O ponto culminante da "loucura" erasmiana, como dizíamos, está na fé: "Por fim, está claro que os loucos mais frenéticos são precisamente aqueles que são finalmente aferrados por inteiro pelo ardor da piedade cristã: sinal manifesto disso é a dissipação que fazem de seus bens, o desconhecimento das ofensas, a resignação aos enganos, a não distinção entre amigos e inimigos (...). Ora, o que é isso senão loucura?" Ademais, o cume dos cumes da "loucura" é a felicidade celeste, que é própria da outra vida, mas da qual, às vezes, é dado aos piedosos perceberem, já aqui nesta terra, o sabor e o perfume, pelo menos por um breve momento. E, ao readquirirem consciência, essas pessoas se convencem de um fato, ou seja, que tocaram "o ponto culminante da felicidade durante todo o tempo que durou a sua loucura. Por isso, lamentam terem

Erasmo de Roterdão (1466-1536) foi um dos humanistas mais cultos e refinados. O seu pensamento gira sobretudo em torno de temáticas cristãs. A sua obra mais conhecida é o Elogio da loucura, *considerada (em vários níveis e com várias acepções) como uma dimensão essencial do viver humano.*

sido curados, não querendo outra coisa senão serem loucos desse modo por toda a eternidade".

A rigidez com que Erasmo criticou papas, prelados, eclesiásticos e monges do seu tempo e certos costumes dominantes na Igreja, bem como certas afirmações doutrinárias que fez, valeram-lhe a aversão dos católicos, que, mais tarde, colocaram no *Index* algumas de suas obras e recomendaram cautela crítica em relação a outras. Já Lutero enfureceu-se com a polêmica sobre o livre-arbítrio, definindo Erasmo, com insólita violência, como ridículo, tolo, sacrílego, tagarela, sofista e ignorante, qualificando sua doutrina como um misto de "cola e lama", "lixo e excrementos". Mas Lutero, como veremos logo, não admitia oposições. Com efeito, para alcançar objetivos em parte idênticos, esses dois homens trilhavam caminhos de direções opostas.

1.2. Martinho Lutero

1.2.1. Lutero e suas relações com a filosofia e com o pensamento humanista-renascentista

Já se disse muito bem que *"ubi Erasmus innuit ibi Luterus irruit"*. Com efeito, Lutero (1483-1546) irrompeu na vida espiritual e política da época como autêntico furacão, que envolveu toda a Europa e cujo resultado foi a dolorosa ruptura da unidade do mundo cristão. Do ponto de vista da unidade da fé, a Idade Média termina com Lutero, iniciando-se com ele uma importante fase do mundo moderno.

Dentre os numerosos escritos de Lutero, podemos recordar: o *Comentário à epístola aos Romanos* (515-1516), as noventa e cinco *Teses sobre as indulgências* (1517), as vinte e oito teses relativas à *Disputa de Heidelberg* (1518) e os grandes escritos de 1520, que constituem verdadeiros manifestos da Reforma, *Apelo à nobreza cristã de nacionalidade alemã pela reforma do culto cristão, O cativeiro babilônio da Igreja* e *A liberdade do cristão,* além de o *Servo arbítrio,* contra Erasmo, em 1525.

Do ponto de vista histórico, o papel de Lutero é da maior importância, pois com sua Reforma religiosa logo se entrelaçaram elementos sociais e políticos que mudaram a fisionomia da Europa, sendo também de importância primordial em termos de história das religiões e do pensamento teológico. Entretanto, Lutero também merece um lugar em termos de história do pensamento filosófico, seja porque verbalizou a instância de renovação que os filósofos da época fizeram valer, seja por algumas valências teóricas (sobretudo de caráter antropológico e teológico) intrínsecas ao seu pensamento religioso, seja pelas conseqüências que o novo tipo de religiosidade por ele suscitado exerceu sobre os pensadores da

época (por exemplo, sobre Hegel e Kierkegaard) e da época contemporânea (por exemplo, certas correntes do existencialismo e a nova teologia).

A posição de Lutero em relação aos filósofos é totalmente negativa: a desconfiança nas possibilidades de a natureza humana salvar-se *por si só,* sem a graça divina (como logo veremos), iria levar Lutero a *não dar qualquer valor a uma investigação racional autônoma, a qualquer tentativa de examinar os problemas de fundo do homem com base no logos, na pura razão.* Para ele, a filosofia era vã sofisticação e, pior ainda, fruto daquela absurda e abominável soberba própria do homem que quer basear-se em suas próprias forças e não na única coisa que salva, isto é, a fé. Nessa ótica, Aristóteles parece-lhe como que a expressão de certa forma paradigmática dessa soberba humana. (O único filósofo que não é inteiramente envolvido nessa condenação parece ser Ockham; mas, precisamente ao separar e contrapor fé e religião, fôra Ockham que, sob certos aspectos, abrira um dos caminhos que iriam levar à posição de Lutero).

O texto seguinte, contra Aristóteles (e contra as universidades que, como sabemos, baseavam-se sobretudo na leitura e nos comentários a Aristóteles), é bastante paradigmático: “As universidades também precisam de uma boa e radical reforma. Tenho que dizê-lo — amargure-se quem quiser. Tudo aquilo que o Papa ordenou e instituiu dirige-se verdadeiramente para aumentar o pecado e o erro. O que são as universidades? Pelo menos até agora, foram instituídas para ser apenas, como diz o livro dos *Macabeus,* ‘ginásios de efebos e da glória grega’, nos quais se leva uma vida libertina, pouco se estuda a Sagrada Escritura e a fé cristã e reina apenas o cego e idólatra mestre Aristóteles, até mesmo acima de Cristo. O meu conselho seria o de que os livros de Aristóteles *Physica, Metaphysica, De anima* e *Ethica,* que até agora são reputados como os melhores, fossem abolidos juntamente com todos os outros que falam de coisas naturais, já que não é possível aprender nada das coisas naturais, nem das espirituais, nesses livros: ademais, até agora, ninguém conseguiu compreender a sua opinião; muitas gerações e nobres almas têm sido inutilmente oprimidas com vão trabalho, estudo e despesas. Posso até dizer que um paneleiro tem maior conhecimento das coisas naturais do que aquilo que está escrito em livros de tal feitura. Dói-me o coração saber que aquele maldito, presunçoso e astuto idólatra tenha desencaminhado e enganado com suas falsas palavras tantos entre os melhores cristãos: nele, Deus nos enviou uma praga para nos punir de nossos pecados. Com efeito, aquele desgraçado ensina em seu melhor livro, *De anima,* que a alma morre com o corpo, embora muitos tenham querido salvá-lo, com

inúteis palavras, como se não possuíssemos a Sagrada Escritura, que nos ensina abundantemente todas as coisas das quais Aristóteles nunca sequer ouviu falar. E, no entanto, aquele falecido idólatra venceu, expulsou e quase espezinhou o livro do Deus vivo, de tal modo que, pensando em semelhantes desventuras, não posso acreditar em outra coisa senão em que o espírito do mal tenha cogitado do estudo com esse propósito. O mesmo vale também para o livro da *Ethica,* mais torpe do que qualquer outro, que se opõe inteiramente à graça divina e às virtudes cristãs e, no entanto, é tão considerado. Ó, longe, mas bem longe dos cristãos tais livros! Que ninguém me conteste que falo demais ou me censure por nada saber. Caro amigo, sei muito bem o que estou dizendo! Conheço Aristóteles tão bem quanto tu e teus semelhantes, pois o li e ouvi com maior atenção do que a santo Tomás ou Escoto, do que posso muito bem me vangloriar, sem presunção, e até, se necessário, demonstrá-lo. Não me importa que, durante tantas centenas de anos, tantos intelectos sublimes se tenham debruçado sobre ele. Tais argumentos não me preocupam, porque está claro que, embora eles tenham feito alguma coisa, no entanto, tantos erros permaneceram por tantos anos no mundo e nas universidades" (trecho citado de Martinho Lutero, *Scritti politici,* org. por G. Panzieri Saija, introdução de L. Firpo, UTET, Turim).

Mas vejamos brevemente a posição de Lutero no âmbito da época renascentista para depois examinar os núcleos centrais do seu pensamento religioso-teológico.

As relações de Lutero com o movimento humanista já estão bastante claras (e, em parte, já as antecipamos com algumas observações):

a) Por um lado, ele verbaliza com voz potente e até prepotente aquele desejo de *renovação* religiosa, aquele anseio de *renascimento* para uma nova vida e aquela necessidade de *regeneração* que constituem as próprias raízes do Renascimento. E, desse ponto de vista, a Reforma protestante pode ser vista como um dos resultados desse grande e multiforme movimento espiritual.

b) Ademais, Lutero retoma e leva às últimas conseqüências o grande princípio do "retorno às origens", ou seja, do retorno às fontes e aos princípios, que os humanistas haviam procurado realizar através do retorno aos clássicos, que Ficino e Pico pretendiam através do retorno aos *prisci theologi* (às origens da revelação sapiencial: Hermes, Orfeu, Zoroastro, a cabala) e que Erasmo já havia claramente apontado no *Evangelho* e no pensamento das origens cristãs e dos Padres da Igreja. Mas o retorno ao *Evangelho,* que Erasmo havia procurado fazer mantendo equilíbrio e medida, em Lutero torna-se *revolução e subversão:* tudo aquilo que a tradição cristã havia contruído ao longo dos séculos parece para

Martinho Lutero (1483-1546) foi o teórico da Reforma protestante e o defensor da teoria da salvação somente pela fé (iustus vivit ex fide).

Lutero incrustação, construção artificiosa e peso sufocante, do qual era preciso se libertar. Para ele, a tradição mortifica o *Evangelho.* E mais: uma é a antítese do outro, a tal ponto que, como diz Lutero, "o acordo é impossível". Assim, para Lutero, o retorno ao *Evangelho* significa não apenas um drástico redimensionamento, mas também, inclusive, a eliminação do valor da tradição.

c) Isso, evidentemente, comporta uma ruptura não apenas com a tradição religiosa, mas também com a tradição cultural, que em muitos aspectos constituía o substrato daquela. Como pensamento e como teoria, portanto, o humanismo é rejeitado em bloco. Nesse sentido, a posição de Lutero é decididamente anti-humanista: com efeito, o núcleo central da teologia luterana nega qualquer valor verdadeiramente construtivo à própria fonte de onde brotam as *humanae litterae,* bem como à especulação filosófica, como já recordamos, visto que considera a razão humana como não sendo nada diante de Deus e visto que confia inteiramente a salvação à fé.

1.2.2. **Os elementos básicos da teologia de Lutero**

Os elementos doutrinários básicos de Lutero são substancialmente três: 1) a doutrina da justificação radical do homem *unicamente pela fé;* 2) a doutrina da infalibilidade da Escritura, considerada como a única fonte de verdade; 3) a doutrina do sacerdócio universal e a decorrente doutrina do livre-exame das Escrituras. Todas as outras proposições teológicas de Lutero nada mais são do que corolários ou conseqüências que derivam desses princípios.

1) A doutrina tradicional da Igreja era e é a de que o homem se salva pela *fé* e pelas *obras* (a fé só é verdadeira quando se prolonga e se expressa concretamente nas obras; as obras são testemunhos autênticos de vida cristã, quando são inspiradas e movidas pela fé, impregnando-se dela). Ou seja, as obras são indispensáveis.

Pois Lutero *contestou energicamente o valor das obras.* Por que razão? Vamos assinalar apenas de passagem as complexas razões de caráter psicológico e existencial, sobre as quais os estudiosos muito insistiram, porque aqui nos interessam predominantemente as motivações doutrinárias. Durante muito tempo, Lutero sentiu-se profundamente frustrado e incapaz de merecer a salvação através de suas próprias obras, que lhe pareciam sempre inadequadas, e, conseqüentemente, a angústia diante da problematicidade da salvação eterna o atormentou incessantemente. A solução que adotou, afirmando que basta a fé para salvar-se, libertou-o completa e radicalmente dessa angústia.

Mas eis as motivações conceituais: *nós, homens, somos criaturas feitas "do nada" e, enquanto tais, não podemos fazer nada de bom que tenha valor aos olhos de Deus, isto é, nada que tenha valor para nos transformar naquelas "novas criaturas" e realizar aquela "renascença" exigidas pelo Evangelho.* Como Deus nos criou do nada com um ato de livre vontade, *da mesma forma nos regenera com um ato análogo de livre vontade, completamente gratuito.* Depois do pecado de Adão, o homem decaiu a tal ponto que, *por si só,* não pode fazer absolutamente nada. Considerado em si mesmo, tudo aquilo que deriva do homem é "concupiscência", termo que, em Lutero, designa tudo aquilo que é ligado ao egoísmo, ao amor por si próprio. Sendo assim, a salvação do homem não pode deixar de depender do amor divino, que é dom absolutamente gratuito. A fé consiste em compreender isso e em entregar-se totalmente ao amor de Deus. É precisamente como ato de total confiança em Deus que a fé nos transforma e regenera.

Eis uma das passagens mais significativas a propósito desse tema (que extraímos do *Prefácio à Epístola aos Romanos,* obra constante dos *Scritti religiosi* de Martinho Lutero, org. por A. Vinay, UTET, Turim): "Fé não é aquela ilusão humana e aquele sonho que alguns pensam ser fé. Vendo que daí não deriva nenhuma melhora de vida nem boas obras, embora ouçam falar e muitos até falem diretamente de fé, caem em erro, dizendo que a fé é insuficiente, sendo necessário fazer obras e tornar-se piedoso e santo. Em conseqüência, se ouvem o Evangelho, formulam alguns pensamentos no coração e dizem 'Eu creio!'Consideram que isso é fé verdadeira. Mas, como trata-se apenas de um pensamento humano, que o íntimo do coração não conhece, isso não tem eficácia, daí não deriva nenhuma melhoria. Ao contrário, a fé é uma obra divina em nós, que nos transforma e nos faz nascer de novo em Deus. (...) Ela mata o velho Adão e transforma completamente os homens no coração, no espírito, no sentimento e em todas as energias, trazendo consigo o Espírito Santo. Oh, a fé é coisa viva, ativa, operante e poderosa, razão por que é impossível que não opere continuamente o bem! *Ela não pergunta nem mesmo se existem boas obras a realizar:* antes de pedi-las, ela já as fez, estando sempre em ação. Mas quem não realiza essas obras é homem sem fé, caminha tateando, buscando em volta de si a fé e as obras, sem saber o que são a fé e as boas obras, muito embora tagarele muito sobre a fé e as boas obras."

A fé "justifica sem obra alguma". Ainda que, dada a fé, Lutero admita que daí decorrem boas obras, nega que elas possam ter aquele sentido e aquele valor que tradicionalmente lhes eram atribuídos.

Deve-se recordar que essa doutrina pressupõe como fundo toda a questão das "indulgências" (e as polêmicas relativas), ligada justamente à teologia das "obras" (para a qual, aqui, só estamos acenando), mas que vai muito além dessas polêmicas, atingindo os próprios fundamentos da doutrina cristã. Lutero não apenas corrigiu os abusos ligados à pregação das indulgências, mas também cortou pela base o seu próprio fundamento doutrinário, com gravíssimas conseqüências, das quais falaremos adiante.

2) Tudo o que já dissemos seria suficiente para tornar compreensível o sentido do segundo ponto básico do luteranismo. Tudo o que nós sabemos de Deus e da relação homem-Deus nos é dito pelo próprio Deus na Escritura. Esta, portanto, deve ser entendida com rigor absoluto, sem a interferência de raciocínios e glosas metafísico-teológicas. Só a Escritura constitui a autoridade infalível de que necessitamos: o Papa, os bispos, os concílios e toda a tradição não somente não beneficiam, mas até obstaculizam a compreensão do texto sacro.

Essa enérgica remitência à Escritura já era própria de muitos humanistas, como vimos. Mas os estudos recentes destacaram também o fato de que, quando Lutero decidiu-se a empreender a tradução e a edição da *Bíblia*, já circulavam numerosas edições tanto do Antigo como do Novo Testamento. Cálculos realizados com bases bastante precisas indicam que deviam circular pelo menos cem mil cópias do Novo Testamento e cerca de vinte mil cópias dos *Salmos*. Entretanto, a demanda era muito superior à oferta. E a grande edição da *Bíblia* feita por Lutero respondia precisamente a essa necessidade, daí o seu sucesso triunfal. Assim, não foi Lutero que (como se dizia no passado) solicitou aos cristãos que lessem a Bíblia, mas foi ele quem, mais do que todos, soube satisfazer essa premente necessidade de leitura direta dos textos sacros, que já havia amadurecido em sua época.

Contudo, uma diferença merece ser ressaltada. Os estudiosos observaram que, na Bíblia, os humanistas procuravam algo diferente do que Lutero buscava: com efeito, os primeiros queriam encontrar nela um código de comportamente ético, as normas da vida moral, ao passo que Lutero queria encontrar a justificação da fé, diante da qual (como ele a entendia), considerado em si mesmo, o código moral perde qualquer significado.

3) O terceiro ponto básico do luteranismo pode ser muito bem explicado, além da lógica interna da nova doutrina (não há necessidade de um intermediário especial entre o homem e Deus, entre o homem e a Palavra de Deus), também pela situação histórica que se viera criando no fim da Idade Média e durante o Renascimento: o clero se havia mundanizado, não se vendo mais uma distinção efetiva entre padres e leigos. As revoltas de Wyclif e Huss, no

crepúsculo da Idade Média, são particularmente significativas nesse sentido. Falando sobre esses precedentes, escreve J. Delumeau: "Rejeitando os sacramentos, Wyclif rejeita, ao mesmo tempo, a Igreja hierárquica. Os padres (que devem ser todos iguais) não passam para ele de dispenseiros da Palavra, mas é somente Deus que opera tudo em nós, fazendo-nos descobrir a doutrina na Bíblia. Alguns anos mais tarde, Huss ensina que um padre em estado de pecado mortal não é mais um padre autêntico, o que também vale para os bispos e para o Papa" (in *La Riforma,* Mursia, Milão, 1975).

Assim, não era preciso muito para extrair daí as conclusões extremas, como fez justamente Lutero, isto é, a idéia de que *um cristão isolado pode ter razão contra um concílio inteiro,* se estiver iluminado e inspirado diretamente por Deus, não sendo portanto necessária uma casta sacerdotal, visto que cada cristão é sacerdote em relação à comunidade em que vive. Todo homem pode pregar a palavra de Deus. Assim, é eliminada a distinção entre "clero" e "laicato", embora não seja eliminado o ministério pastoral enquanto tal, indispensável em uma sociedade organizada.

Mas, nesse aspecto, as coisas logo assumiram uma conotação francamente negativa. A liberdade de interpretação abriu caminho para uma série de perspectivas não desejadas por Lutero, que, pouco a pouco, foi se tornando dogmático e intransigente, pretendendo, em certo sentido, ser dotado daquela "infalibilidade" que havia contestado ao Papa (não por acaso ele foi chamado de "o Papa de Wittenberg"). E pior ainda aconteceu quando, tendo perdido toda confiança no povo cristão organizado em bases religiosas, em virtude dos infinitos abusos, Lutero entregou aos príncipes a Igreja por ele reformada: nasceu assim a "Igreja de Estado", que é a antítese daquela Igreja à qual a Reforma deveria levar.

Portanto, aconteceu que, embora tenha afirmado solenemente *a liberadade da fé,* Lutero depois se contradisse do modo mais flagrante tanto nas afirmações como nos fatos. Em 1523, ele havia escrito (extraímos os textos do livro de Delumeau já citado): "Quando se trata da fé, trata-se de uma coisa livre, à qual não se pode obrigar ninguém. Trata-se de uma operação de Deus no espírito, excluindo-se portanto que um poder externo ao espírito possa obtê-la pela força." Em janeiro de 1525, reafirmava: "Quanto aos heréticos, aos falsos profetas e doutores, *não* devemos erradicá-los nem exterminá-los. Cristo diz claramente que devemos deixá-los viver." Mas já no fim desse mesmo ano Lutero escrevia: "Os príncipes *devem reprimir* os delitos públicos, os perjúrios e as blasfêmias manifestadas em nome de Deus", embora acrescentasse que "não devem, nisso, exercer nenhuma constrição sobre as pessoas, deixando-as livres (...) para maldizer Deus em segredo ou

não maldizê-lo". E, pouco depois, escrevia ao Eleitor da Saxônia: *"Em uma determinada localidade, não deve haver senão um só tipo de pregação."* Assim, pouco a pouco, Lutero induziu os príncipes a controlarem a vida religiosa, chegando mesmo a exortá-los a ameaçar e punir todos aqueles que desleixavam as práticas religiosas. Desse modo, o destino espiritual do indivíduo tornava-se patrimônio da autoridade política, nascendo assim o princípio *cuius regio, huius religio.*

1.2.3. **Conotações pessimistas e irracionalistas do pensamento de Lutero**

Os componentes pessimistas e irracionalistas do pensamento de Lutero estão evidentes em todas as suas obras, mas de modo especial em *O servo arbítrio,* escrito contra Erasmo. Nesse escrito, aquela "dignidade do homem" tão cara aos humanistas italianos e da qual Erasmo havia sido defensor em ampla medida é inteiramente subvertida, apresentando-se com o sinal oposto. O homem só pode se salvar se compreender que não pode em absoluto ser o artífice de seu próprio destino: com efeito, sua salvação *não* depende dele, mas de Deus; enquanto estiver tolamente convencido de que pode fazê-lo por si próprio, estará se iludindo, nada mais fazendo do que pecar. O homem precisa aprender a "desesperançar-se de si mesmo" para abrir caminho para a salvação, já que, desesperançando-se de si mesmo, entrega-se a Deus e tudo espera da vontade de Deus — e, desse modo, aproxima-se da graça e da salvação.

Considerado em si mesmo, ou seja, sem o Espírito de Deus, o gênero humano é "o reino do Diabo", é "um caos confuso de trevas".

O arbítrio humano é sempre e somente "escravo": de Deus ou do Demônio. Lutero compara a vontade humana a um cavalo que se encontra entre dois cavaleiros, Deus e o Demônio: tendo Deus sobre o dorso, *quer* andar e vai aonde Deus quiser; tendo no dorso o Demônio, anda e vai aonde quer o Demônio. Ela não possui sequer a faculdade de escolher entre os dois cavaleiros: são eles que disputam entre si o direito de cavalgá-la. E, a quem acha "injusta" essa sorte do homem, que desse modo fica predestinado, Lutero responde com uma doutrina extraída do voluntarismo ocamista: Deus é Deus precisamente porque não precisa prestar contas daquilo que quer e faz, estando bem acima daquilo que parece justo ou injusto para o direito humano.

Desse modo, natureza e graça ficam radicalmente separadas, assim como razão e fé. Quando age de acordo com a sua natureza, o homem outra coisa não pode fazer senão pecar; e, quando pensa de acordo com o seu intelecto, outra coisa não pode fazer senão errar. As virtudes e o pensamento dos antigos são vícios e erros.

Nenhum esforço humano pode salvar o homem, mas somente a graça e a misericórdia de Deus. Essa é a única certeza que, segundo Lutero, nos dá a paz.

1.3. Ulrich Zuínglio, o reformador de Zurique

Ulrich Zuínglio (1484-1531) foi inicialmente discípulo de Erasmo. E, apesar de um rompimento formal que teve com ele, permaneceu profundamente ligado à mentalidade humanista. Aprendeu o grego e o hebraico e estudou não somente a Escritura, mas também os pensadores antigos, como Platão e Aristóteles, Cícero e Sêneca. Pelo menos no início de sua evolução espiritual, compartilhou a convicção de Ficino e Pico sobre a revelação estendida universalmente, mesmo fora da *Bíblia.*

Em 1519, começou a sua atividade de pregador luterano na Suíça. Zuínglio era ativo defensor das teses fundamentais de Lutero, particularmente das seguintes: a) a Escritura é a única fonte de verdade; b) o Papa e os concílios não possuem uma autoridade que vá além da autoridade das Escrituras; c) a salvação ocorre pela fé e não pelas obras; d) o homem é predestinado.

Separavam Zuínglio de Lutero, além de algumas idéias teológicas (em particular sobre os sacramentos, aos quais ele dava um valor quase que simbólico), também a cultura humanista, com fortes elementos de racionalismo, e um marcado nacionalismo helvético (que, inconscientemente, o levou a privilegiar os habitantes de Zurique, como se eles fossem os eleitos por excelência).

Para dar uma idéia concreta da derivação da doutrina zuingliana em sentido humanista-filosófico, escolhemos dois pontos muito importantes: a questão do pecado e da conversão e a retomada de temáticas ontológicas de caráter panteísta.

No que se refere ao pecado, Zuínglio reafirma que ele tem a sua raiz no *amor por si próprio (egoísmo).* Tudo aquilo que o homem faz enquanto homem é determinado por esse amor por si próprio, sendo, portanto, pecado. A conversão é uma "iluminação da mente". Eis as palavras precisas de Zuínglio: "Os que têm confiança em Cristo tornaram-se homens novos. De que modo? Talvez deixando o antigo corpo para assumir um novo? Certamente que não: o velho corpo permanece. Assim, permanece também a *doença?* Permanece. O que é então renovado no homem? *A mente.* E de que modo? Deste modo: antes, ela era ignara de Deus e, onde há ignorância de Deus, nada mais existe que carne, pecado, estima por si próprio; depois de reconhecer a Deus, o homem compreende-se verdadeiramente a si mesmo, interna e exatamente. E, depois de se ter conhecido, se despreza. Então, ocorre que passa a reputar como não tendo nenhum valor todas as suas obras, inclusive aquelas que costumava

considerar boas até aquele momento. Assim, portanto, *quando a mente humana reconhece a Deus através da iluminação da graça celeste, o homem torna-se novo"* (tradução de C. Gallicet Calvetti). A ênfase na iluminação da *mente* mostra com bastante evidência a tentativa de recuperação das faculdades racionais do homem (nos precisos limites que indicamos).

No que se refere ao segundo ponto, é interessante destacar que Deus volta a ser concebido em sentido ontológico como *Aquele-que-é* por sua própria natureza e, portanto, como fonte daquilo que existe. Mas, para Zuínglio, o ser das coisas nada mais é do que o ser de Deus, dado que Deus tirou o ser das coisas (quando as criou) de sua própria essência. Por isso, diz Zuínglio: *(...)pois o ser das coisas não deriva de Deus como se o seu existir e a sua essência fossem diferentes dos de Deus, daí decorre que, no que se refere à essência e à existência, não há nada que não seja divindade: esta, com efeito, é o ser de todas as coisas."*

Para Zuínglio, a predestinação se insere em um contexto determinista, sendo considerada um dos aspectos da providência. Há um sinal seguro para reconhecer os eleitos, sinal que, precisamente, consiste em ter fé. Enquanto eleitos, os fiéis são todos iguais. A comunidade dos fiéis se constitui também como comunidade política. Assim, a Reforma religiosa desembocava em uma concepção teocrática, sobre a qual pesavam ambigüidades de diversos tipos.

Zuínglio morreu em 1531, combatendo contra as tropas dos cantões católicos. A ira de Lutero contra ele, que começou tão logo Zuínglio deu sinais de autonomia, não cessou nem mesmo com a sua morte, que ele assim comentou: "Zuínglio teve o fim de assassino (...); ameaçou com a espada e teve a sorte que merecia." Lutero havia afirmado solenemente (com as palavras do Evangelho) que "quem usar a espada, perecerá com a espada", pois a espada não deveria ser usada em defesa da religião. Mas já em 1525 ele havia exortado Filipe de Hessen a reprimir com sangue os camponeses revoltados sob a liderança de Thomas Müntzer, que fôra convertido por ele e nomeado pastor de uma localidade da Saxônia. A espiral da violência já se tornara incontível: o germe das guerras religiosas estava se difundindo fatalmente e iria se tornar uma das maiores calamidades da Europa moderna.

1.4. **Calvino e a reforma de Genebra**

Jean Cauvin nasceu em Noyon, na França, em 1509, formando-se sobretudo em Paris, onde sofreu especialmente as influências humanistas do círculo de Jacques Lefèvre d'Étaples

(Faber Stapulensis, 1455-1536). O seu destino, porém, esteve ligado à cidade de Genebra, onde atuou sobretudo entre 1541 e 1564, ano de sua morte, e onde soube realizar um governo teocrático inspirado na Reforma, muito rígido tanto em relação à vida religiosa e moral dos cidadãos como, sobretudo, em relação aos dissidentes.

O calvinismo já foi definido como o mais dinâmico dentre todos os tipos de protestantismo. Mais pessimista que Lutero a respeito do homem, Calvino foi mais otimista que ele a respeito de Deus. Enquanto, para Lutero, o texto básico era o de *Mateus* 9,2 ("os teus pecados te são perdoados"), já para Calvino, ao contrário, era o da *Epístola aos Romanos* 8,31: "Se Deus está conosco, quem estará contra nós?"

E Calvino se convenceu de que Deus estava com ele ao construir a "Cidade dos eleitos" na terra, que foi Genebra, o novo Israel de Deus. Escreve R. H. Bainton (in *La Riforma protestante,* Einaudi, Turim): "Para Calvino, a doutrina da eleição era um indizível conforto", porque liberta o homem de todas as angústias e preocupações, "de modo que possa consagrar toda a sua energia ao serviço indefectível de Deus soberano. Assim, o calvinismo educou uma raça de heróis." E eis como Bainton resume o fim dos calvinistas: "A sua tarefa era a de instaurar uma teocracia, isto é, uma república dos santos, uma coletividade *em que cada membro não tivesse outro pensamento além da glória de Deus.* Não era uma coletividade governada pela Igreja ou pelo clero, nem uma comunidade de tipo bíblico em sentido estrito, porque Deus é maior do que qualquer livro, mesmo tratando-se do livro que contém a sua palavra. A coletividade dos santos deveria se distinguir por aquele paralelismo entre Igreja e Estado que havia sido o ideal da Idade Média e de Lutero, mas que nunca se concretizara e não podia se concretizar senão em uma coletividade seletíssima (como ele havia tentado formar em Genebra), na qual o clero e o laicato, o conselho comunitário e os ministros de Deus fossem todos, igualmente, inspirados pelo espírito divino. Calvino aproximou-se da concretização desse ideal mais do que qualquer outro expoente religioso do século XVI."

A doutrina de Calvino encontra-se sobretudo na *Instituição da religião cristã,* da qual publicou numerosas edições a partir de 1536, em latim e em francês.

Como Lutero, Calvino tinha a convicção de que a salvação está somente na Palavra de Deus, revelada na Sagrada Escritura. Qualquer representação de Deus que não derive da *Bíblia,* mas sim da sabedoria humana, é um vão produto de fantasia, um mero ídolo. A inteligência e a vontade humana foram irreparavelmente comprometidas pelo pecado de Adão, de modo que a inteligência

deforma o verdadeiro e a vontade tende para o mal. Mais precisamente, explica Calvino, o pecado original reduziu e enfraqueceu (ainda que não tenha retirado inteiramente) os dons naturais do homem, enquanto eliminava completamente os dons sobrenaturais.

Também como Lutero, Calvino insiste no "servo arbítrio", apresentando a obra da salvação, que ocorre unicamente pela fé, como obra do poder de Deus. Se nós pudéssemos realizar até mesmo a menor ação por nós mesmos, por meio do nosso livre-arbítrio, então Deus não seria plenamente o nosso Criador.

Mas, bem mais que Lutero, *Calvino insiste na predestinação* e amplia o sentido da onipotência do querer divino a ponto de subordinar quase inteiramente a ele os quereres e as decisões do homem. Ele substitui o determinismo de tipo estóico, que é de caráter naturalista e panteísta, por uma forma de determinismo teísta e transcendentalista tão extrema quanto aquela.

Assim, "providência" e "predestinação" constituem os dois conceitos cardeais do calvinismo.

Em certo sentido, a *Providência* é o prosseguimento do ato de criação e sua ação se estende a todos, não só no geral, mas também no particular, sem qualquer limite: "Deus (...), pelo seu conselho secreto, governa totalmente todo o real, a tal ponto que nada acontece sem que ele próprio o tenha determinado, em conformidade com a sua sabedoria e o seu querer." Desse modo, Calvino leva o seu determinismo teológico às conseqüências mais extremas: "Todas as criaturas, inferiores e superiores, estão de tal modo postas a seu serviço que ele as utiliza para o uso que quiser." E, ademais, ainda explicita: "Ele não tem em seu poder apenas os acontecimentos naturais, mas também governa o coração dos homens, *volta arbitrariamente suas vontades para cá e para lá* e guia de tal modo as suas ações que eles só podem realizar aquilo que ele decretou" (tradução de C. Gallicet Calvetti).

Já a *predestinação* é "o eterno conselho de Deus, pelo qual ele determinou aquilo que queria fazer de cada homem. Com efeito, Deus não os criou a todos em iguais condições, mas ordena uns para a vida eterna e outros para a eterna danação. Assim, conforme o fim para o qual o homem foi criado, nós dizemos que ele foi predestinado para a morte ou para a vida".

É simplesmente absurdo procurar a causa de tal decisão de Deus: ou melhor, a causa é a livre vontade do próprio Deus, "não podendo ser pensada nenhuma lei e nenhuma norma melhor e mais justa do que a sua vontade".

O próprio pecado original de Adão não apenas foi *permitido* por Deus como também ele o quis e o determinou. Isso só pode parecer absurdo para aqueles que não temem a Deus e não

compreendem que a própria culpa de Adão, assim concebida, inscreve-se em um admirável e superior desígnio providencial.

Segundo Max Weber, foi da posição protestante que derivou o espírito do capitalismo. Com efeito, Lutero foi o primeiro que traduziu o conceito de "trabalho" pelo termo "Beruf", que significa *vocação* no sentido de *profissão,* limitando-o, porém, às atividades agrícolas e artesanais. Já os calvinistas o estenderam a todas as atividades produtoras de riquezas. E mais: viram na produção de riquezas e no sucesso a ela ligado quase que um sinal tangível precisamente da predestinação e, portanto, um notável incentivo ao empenho profissional.

1.5. Outros teólogos da Reforma e figuras ligadas ao movimento protestante

Entre os discípulos de Lutero, destaca-se com certa importância Philipp Melanchton (1497-1560), o qual, porém, atenuou pouco a pouco certas asperezas do mestre e tentou uma espécie de mediação entre as posições da teologia luterana e a tradicional posição católica. A obra que lhe deu fama intitula-se *Loci communes* (que contém exposições sintéticas dos fundamentos teológicos), publicada em 1521 e várias vezes reeditada, com variantes sempre mais acentuadamente moderadas.

Melanchton procurou corrigir Lutero em três pontos básicos: 1) sustentou a tese de que a fé tem um papel essencial na salvação, mas que, com sua obra, o homem "colabora" com ela, funcionando assim quase como co-causa da salvação; 2) esforçou-se por revalorizar a tradição, a fim de acabar com os dissídios teológicos que a doutrina do livre-exame havia desencadeado; 3) pareceu dar certo espaço à liberdade, embora exíguo, como também censurou seu mestre pelo caráter despótico, a rigidez e a belicosidade. Os seus hábeis desígnios de reconciliação dos cristãos dissiparam-se em 1541, em Ratisbona, onde as partes em causa (luteranos, calvinistas e católicos) não aceitaram as bases do acordo por ele proposto.

Uma forte coloração racionalista pode ser encontrada em Miguel Servet(1511-1553), que, em sua obra *Os erros da Trindade* (1531), pôs em discussão o dogma trinitário e, conse-qüentemente, a divindade de Cristo, que, para ele, foi homem que se aproximou extraordinariamente de Deus e que os homens devem procurar imitar. Foi condenado à morte por Calvino, que não tolerava qualquer forma de dissenção em termos de dogmas.

Também dignos de menção foram Lélio Socino (Lelio Sozzini, 1525-1563) e, sobretudo, seu sobrinho Fausto Socino (1539-1604),

que, asilado na Polônia, formou uma seita religiosa denominada "irmãos polônios". Para Socino, ao contrário do que sustentavam os outros reformadores, o homem pode "merecer" a graça, porque é livre. A Escritura é a única fonte através da qual conhecemos a Deus, mas a inteligência do homem deve se exercer precisamente na obra de interpretação dos textos sacros. E cada um é inteiramente livre nessa interpretação. Socino tende a uma interpretação em bases claramente éticas e racionalistas dos dogmas, em evidente antítese com o irracionalismo de fundo dos luteranos e dos calvinistas.

O aspecto místico próprio do pensamento da Reforma protestante, porém, é levado às últimas conseqüências por Sebastião Franck (1499-1542), cujos *Paradoxos* tornaram-se célebres (1534), por Valentim Weigel (1533-1588), cujas obras só circularam depois de sua morte, e por Jacó Böhme (1575-1624), do qual se tornaram famosos sobretudo estes dois escritos: *A aurora nascente* (1612) e *Os três princípios da natureza divina* (1619).

Este último pensador, sobretudo, iria influenciar pensadores da época romântica. As idéias de Böhme não podem ser resumidas, pois são expressão de uma experiência mística intensamente vivida e sofrida. Trata-se de verdadeiras "alucinações metafísicas", como já disse alguém.

Mas G. Fraccari resume o sentido dessa experiência do seguinte modo: "Para Böhme, a verdadeira Vida é a 'angústia' do indivíduo desesperadamente sozinho diante de um infinito que permanece mudo às suas solicitações, é a 'tensão' explosiva em direção a uma solução, é o 'relâmpago' que de repente rompe as trevas, é o 'reino da alegria' em que se realiza a grande pacificação entre as partes e o Todo, é a Majestade de Deus, na qual a potência de Deus se desdobra em sua harmoniosa totalidade. Certamente, Böhme estava persuadido de que escrevia para poucos (daí o seu esoterismo) e estava convencido de que a sua própria linguagem, por mais imaginista e mágica que fosse, por si mesma não era suficiente para iluminar as almas dos homens sem a intervenção de alguma coisa mais, que a tivesse ajudado a dar o último salto do mundo visível para o mundo do invisível. Em seu *Epistolário*, ele escrevia: 'Eu vos digo, egrégio senhor, que vistes até agora em meus escritos somente um reflexo de semelhantes mistérios, já que eles nunca podem ser descritos. Se vós fordes reconhecido como digno de Deus, que se acenda a luz em vosso espírito e então ouvireis, provareis, cheirareis, sentireis e vereis as inexprimíveis palavras de Deus.' Ou seja, existe um momento no processo místico em que a tensão do indivíduo é levada ao extremo, quando então intervém uma força superior, para realizar a passagem definitiva do visível para o invisível."

Felipe Melachton (1497-1560) tentou a recuperação de algumas conquistas do humanismo no âmbito da teologia luterana, procurando operar uma mediação entre luteranismo e catolicismo, com grande fineza; mas os acontecimentos já se haviam precipitado irremediavelmente.

As obras de Böhme foram muitíssimo criticadas, mas, talvez devido à sua opção de vida simples (ele vivia exercendo a humilde profissão de artesão), Böhme não foi perseguido, sendo substancialmente tolerado.

2. Contra-reforma e Reforma católica

2.1. Os conceitos historiográficos de "Contra-reforma" e de "Reforma católica"

Hubert Jedin observou com perspicácia que "os conceitos históricos são como as moedas, que, em geral, são manejadas sem que observemos atentamente sua cunhagem. Mas, quando acontece de olhá-las melhor à luz, freqüentemente observamos que elas não são cunhadas de modo tão nítido como seria de se esperar, tratando-se de moedas correntes". Isso deriva do fato de que os conceitos históricos são extremamente complexos e, as mais das vezes, são gerados por uma série de causas difíceis de determinar, como vimos, por exemplo, no caso dos conceitos de humanismo e Renascimento.

Essa observação vale também para o conceito de "Contra-reforma". O termo foi cunhado em 1776 por Pütter (jurista de Gotinga), tendo um destino muito favorável. Está implícita no termo uma conotação negativa ("contra" = "anti"), ou seja, a idéia de conservação e reação, como que um retrocesso em relação às posições da Reforma protestante. Mas os estudos feitos sobre esse movimento, que foi bastante amplo e articulado, levaram pouco a pouco a se descobrir a existência de um complexo movimento (que se manifestou de vários modos) voltado para a regeneração da Igreja *no interior dela mesma,* movimento que tem suas raízes no fim da Idade Média e que depois se desdobra ao longo da época renascentista. A esse processo de *renovação no interior da Igreja* foi dado o nome de "Reforma católica", hoje um termo acolhido de modo quase unânime. As conclusões a que se chegou indicam que aquele complexo fenômeno que se chama "Contra-reforma" não teria sido possível sem a existência de tais forças de regeneração próprias da catolicidade.

Escreve Jedin: "Com a Reforma católica, a Igreja teve força para se defender das inovações. E essa é a premissa para a Contra-reforma. Tudo aquilo que ela fez beneficia indiretamente a defesa, mas, considerada em si mesma, não constituiu uma defesa e sim o desenvolvimento das leis vitais da própria Igreja. Para se defender do inimigo, a Igreja procura métodos e novas armas, com os quais desencadeia enfim o ataque para reconquistar aquilo que havia perdido. Ao conjunto das características que se desenvol-

veram na Igreja em virtude dessa reação e de sua concretização é que se dá o nome de *Contra-reforma.*"

A Contra-reforma apresenta um aspecto doutrinário que se expressa na condenação aos erros do protestantismo e na formulação positiva do dogma católico. Mas também se manifesta numa forma peculiar de viva militância, sobretudo a propugnada por Inácio de Loyola e da *Companhia de Jesus* por ele fundada (e reconhecida oficialmente pela Igreja em 1540). A Contra-reforma manifestou-se também sob a forma de medidas restritivas e constritivas, como, por exemplo, a instituição da Inquisição romana em 1542 e a compilação do *Index* dos livros proibidos. (Sobre este último ponto, deve-se recordar que a imprensa havia se tornado o mais formidável instrumento de difusão das idéias dos protestantes, daí a contra-medida do *Index*.)

Segundo Jedin, a conexão entre a "Reforma católica" e a "Contra-reforma" está na função central do papado: "*Renovado internamente,* o papado torna-se promotor da *Contra-reforma* e impele as forças religiosas a reagirem contra a inovação com os meios políticos existentes. Para os papas, os decretos do Concílio de Trento são um meio para atingir o objetivo e a ordem dos jesuítas, um instrumento verdadeiramente poderoso em suas mãos."

Alguns historiadores parecem propensos a deixar de lado a distinção entre os conceitos de "Reforma católica" e "Contra-reforma". Mas Jedin tem bons motivos para sustentar a sua manutenção, visto que eles expressam as duas faces diversas do fenômeno. Está claro que numa série de acontecimentos, os dois movimentos são inseparáveis e procedem paralelamente, mas nem por isso eles se confundem. Eis um texto no qual Jedin resume com exemplar clareza a diferença entre os conceitos historiográficos de "Reforma" e "Contra-reforma" e sua complementaridade: "Parece-me (...) necessário manter a dualidade de conceitos. A história da Igreja necessita dela para manter separadas duas linhas de desenvolvimento que são dessemelhantes em sua origem e em sua essência: a espontânea, baseada na continuidade da vida interna, e a dialética, provocada pela reação contra o protestantismo. Na Reforma católica, a ruptura religiosa tem somente uma função desagregadora; já na Contra-reforma, ela age como impulso. No conceito de 'restauração católica', a primeira das duas funções não é suficientemente valorizada, porque falta o paralelismo com a Reforma protestante; a segunda é valorizada ainda menos, justamente porque a ação recíproca que existe entre a ruptura religiosa e o desenvolvimento da Igreja católica é completamente ignorada. O conceito de 'Contra-reforma' a coloca em evidência, mas subestima o elemento de continuidade. Se quisermos compreender o desenvolvimento da história da Igreja no século XVI, devemos

levar sempre em conta esses elementos fundamentais: o elemento da continuidade, expresso no conceito de 'Reforma católica', e o elemento da reação, expresso no conceito de 'Contra-reforma'." Por isso, diante da pergunta de se devemos falar de "Reforma católica" ou de "Contra-reforma", Jedin responde: "Não se deve dizer 'Reforma católica *ou* Contra-reforma', mas sim 'Reforma católica *e* Contra-Reforma'. *A Reforma católica é a reflexão sobre si mesma realizada pela Igreja tendo em vista o ideal de vida católica que pode ser alcançado através de uma renovação interna; a Contra-Reforma é a auto-afirmação da Igreja na luta contra o protestantismo.* A reforma católica baseia-se na auto-reforma dos seus membros na tardia Idade Média, cresceu sob o estímulo da apostasia e chegou à vitória através da conquista do papado, a organização e a concretização do Concílio de Trento: é a alma da Igreja retomada em seu vigor, ao passo que a Contra-reforma é o seu corpo. A Reforma católica armazenou as forças que depois foram descarregadas na Contra-reforma. E o ponto em que ambas se interligam é o papado. A ruptura religiosa subtraiu à Igreja forças preciosas, aniquilando-as, mas também despertou aquelas forças que ainda existiam, aumentando-as e fazendo com que lutassem até o fim. Ela foi um mal, mas um mal do qual também nasceu algo de positivo. Nos dois conceitos de 'Reforma católica' e de 'Contra-reforma' estão incluídos também os efeitos que a elas se seguiram."

2.2. **O Concílio de Trento**

A Igreja católica conta hoje com vinte e um concílios, do Concílio de Nicéia, em 325, ao Vaticano II, de 1962 a 1965. Entre todos esses concílios, o de Trento (que foi o décimo-nono), realizado de 1545 a 1563, é certamente um dos mais importantes, sendo talvez aquele que goza de maior notoriedade, embora não tenha sido o mais numeroso nem o mais faustoso e embora a sua própria duração tenha que ser redimensionada drasticamente, considerando-se o número dos anos de interrupção (de 1548 a 1551 e, depois, de 1552 a 1561). Com efeito, a sua importância na história da Igreja foi muito grande e a sua eficácia bastante notável.

A importância desse concílio está no fato de que ele a) tomou uma clara posição doutrinária acerca das teses dos protestantes e b) promoveu a renovação da disciplina da Igreja, tão invocada pelos cristãos há muito tempo, dando precisas indicações sobre a formação e o comportamento do clero.

Sobre este último ponto, para dar uma idéia do espírito reformador que animava o concílio, podemos citar o cânon I do "Decreto de Reforma" (sessão XXII, 17 de setembro de 1562): "Não há outra coisa que estimule mais assiduamente e com maior força

os outros à piedade e ao culto a Deus do que a vida e o exemplo daqueles que se dedicaram ao divino ministério. Com efeito, vendo-os desapegados das coisas do mundo e em um mundo mais elevado, os outros olham para eles como para um espelho, deles extraindo o exemplo a ser imitado. Por isso, é absolutamente necessário que os clérigos, chamados a terem Deus como destino, dêem às suas vidas, aos seus costumes, aos seus hábitos, aos seus modos de comportamento, de caminhar, de falar e a todas as outras suas ações um tom tal que não apresentem nada que não seja grave, moderado e pleno de religiosidade. Evitem inclusive as faltas leves, que neles pareceriam gravíssimas, para que suas ações possam inspirar veneração a todos." As instâncias contidas nas queixas, verdadeiramente maciças, que eram feitas contra os maus costumes do clero medieval tardio e renascentista encontram aqui uma perfeita acolhida e se concretizam de modo bastante preciso em outros cânones do decreto.

Deve-se destacar também que, no Concílio de Trento, a Igreja readquire a plena consciência de ser Igreja, de "cuidado com as almas" e de missão, propondo-se a si mesma como objetivo preciso o seguinte: "Salus animarum suprema lex esto." Essa é uma reviravolta histórica basilar, que Jedin analisa do seguinte modo: "Estamos diante de uma reviravolta que, na história da Igreja, tem o mesmo significado que as descobertas de Copérnico e Galileu têm para a imagem do mundo elaborada pelas ciências naturais."

No que se refere ao primeiro ponto que mencionamos, que aqui é o que interessa mais, deve-se notar o que segue.

Os documentos do concílio fazem uso de termos e conceitos tomistas e escolásticos com parcimônia e cautela: como foi bem notado por diversos atentos intérpretes, o metro com que se medem as coisas é o da fé da Igreja e não o de escolas teológicas em particular.

Eles respondem sobretudo às questões de fundo suscitadas pelos protestantes, ou seja, a *justificação pela fé,* a questão das *obras,* a *predestinação* e, com grande amplitude, a questão dos *sacramentos,* que os protestantes tendiam a reduzir somente ao batismo e à Eucaristia (em especial, reafirmam a doutrina da transubstanciação eucarística, segundo a qual, a substância do pão e do vinho se transforma em carne e sangue de Cristo; já Lutero falava de consubstanciação, o que implicava a permanência do pão e do vinho, mesmo realizando-se a presença de Cristo, ao passo que Zuínglio e Calvino tendiam a uma interpretação simbólica da Eucaristia), bem como reafirmam o valor da *tradição.*

Ilustrando alguns desses pontos, citaremos trechos de alguns dos mais significativos documentos do concílio. Sobre a justificação da fé, diz o concílio: "As causas dessa justificação são:

a causa final é constituída pela glória de Deus e de Cristo e pela vida eterna; a causa eficiente é a misericórdia de Deus, que gratuitamente lava e santifica, marcando e ungindo com o *Espírito da promessa, o santo que é penhor de nossa herança;* a causa meritória é o seu dileto unigênito e nosso Senhor Jesus Cristo, que, embora sendo nós seus inimigos, *pelo infinito amor com que nos amou,* fez com que merecêssemos a justificação com a sua santíssima paixão sobre o madeiro da cruz e, por nós, satisfez o Deus Pai. A causa instrumental é o sacramento do batismo, que é o sacramento da fé, sem a qual nunca é concedida a ninguém a justificação. Finalmente, a única causa formal é a justiça de Deus, não certamente aquela pela qual ele é justo, mas aquela pela qual nos torna justos. Com ela, isto é, por seu dom, somos renovados interiormente no espírito e não apenas somos considerados justos como também somos chamados tais e o somos de fato, recebendo em nós, cada qual, a própria justiça, à medida que o Espírito Santo a distribuiu aos indivíduos como quer e segundo a disposição e a cooperação próprias de cada um. Com efeito, embora ninguém possa ser justo, a não ser aquele ao qual são transmitidos os méritos da paixão de nosso Senhor Jesus Cristo, isso, no entanto, nessa justificação do pecador, se realiza quando, por mérito da própria santíssima paixão, o amor de Deus é difundido pelo Espírito Santo no coração daqueles que são justificados e os inclui. Por essa razão, na própria justificação, juntamente com a remissão dos pecados, o homem recebe todos esses dons por meio de Jesus Cristo, no qual se inseriu: a fé, a esperança e a caridade. Com efeito, se à fé não se agregar também a esperança e a caridade, ela não une perfeitamente a Cristo nem nos torna membros vivos do seu corpo. Por esse motivo, é absolutamente verdadeiro afirmar que, sem as obras, a fé é morta e inútil e que, em Cristo, não valem nem a circuncisão nem a incircuncisão, mas sim a fé *operante por meio da caridade.*"

A propósito da "gratuidade" da justificação pela fé, o concílio precisa: "Quando, ademais, o Apóstolo diz que o homem é justificado pela fé e gratuitamente, essas palavras devem ser entendidas segundo a interpretação aceita e manifestada pelo concorde e permanente juízo da Igreja católica, isto é, que somos justificados mediante a fé, porque a fé é o princípio da salvação humana, o fundamento e a raiz de toda justificação, sem a qual *é impossível agradar a Deus* e alcançar a comunhão que seus filhos têm com ele. Diz-se ainda que nós somos justificados gratuitamente porque nada daquilo que precede a justificação — tanto a fé como as obras — merece a graça da justificação, pois, com efeito, ela é pela *graça, não é pelas obras, caso contrário* (como diz o próprio Apóstolo) *a graça não seria mais graça.*"

Tiziano Vecellio, O Concílio de Trento *(1545-1563). Esse concílio assinala a mais significativa reviravolta da Igreja nos tempos modernos.*

Sobre a observância dos mandamentos e sobre as "obras" afirma o concílio: "Ademais, ninguém, por mais justificado que esteja, deve se considerar livre da observância dos mandamentos, ninguém deve fazer sua aquela expressão temerária e proibida pelos Padres sob pena de excomunhão, isto é, a de que é impossível para o homem justificado observar os mandamentos de Deus. Com efeito, Deus não ordena o impossível. Mas, quando ordena, adverte que se faça aquilo que se pode e pedir aquilo que não se pode — e nos ajuda para que possamos. Os seus mandamentos não são gravosos, o seu jugo é suave e o seu peso é leve. Com efeito, aqueles que são filhos de Deus amam a Cristo e aqueles que o amam (como ele próprio diz) observam as suas palavras, coisas que, com a ajuda de Deus, certamente podem fazer. Com efeito, nesta vida mortal, por mais santos e justos que sejam, algumas vezes eles caem em faltas leves e cotidianas, que também são ditas veniais, nem por isso deixam de ser justos. E é própria dos justos a expressão, humilde e verdadeira: '*Perdoa as nosssas dívidas.*'"

E ainda: "Agora, para os homens justificados desse modo, tanto os que conservaram a graça recebida como os que, depois de tê-la perdido, a recuperaram, devem-se propor as palavras do Apóstolo: '*Abundai nas obras boas, sabendo que vosso trabalho no Senhor não é em vão. Com efeito, ele não é injusto e não esquece aquilo que fizestes, nem o amor que demonstrastes por seu nome.*' E: '*Não abandoneis portanto a vossa confiança, para a qual está reservada uma grande recompensa.*' Por isso, àqueles que agem bem até o fim e têm esperança em Deus deve-se propor a vida eterna, seja como graça prometida misericordiosamente aos filhos de Deus pelos méritos de Jesus Cristo, seja como recompensa a ser dada fielmente, pela promessa do próprio Deus, por suas boas obras e seus méritos. Com efeito, essa é aquela coroa da justiça que, depois de sua luta e de sua corrida, o Apóstolo dizia ter sido reservada para ele e que lhe seria dada pelo justo juiz, não somente a ele, mas também a todos aqueles que amam a sua vinda."

Por fim, a propósito da Eucaristia, diz o concílio: "Como Cristo, nosso redentor, disse que era verdadeiramente o seu corpo que ele dava sob a espécie do pão, por isso sempre foi convicção da Igreja de Deus — e agora este santo concílio o declara novamente — que, com a consagração do pão e do vinho, se opera a transformação de toda a substância do pão na substância do corpo de Cristo, nosso Senhor, e de toda a substância do vinho na substância do seu sangue. Essa transformação, portanto, de modo adequado e próprio, é chamada pela santa Igreja católica de transubstanciação."

2.3. O novo ímpeto da escolástica

Lutero foi um duro adversário, não apenas de Aristóteles, mas também do pensamento tomista e escolástico em geral. As

razões são bem evidentes: as tentativas de conciliação entre a fé e a razão, entre a natureza e a graça e entre o humano e o divino estavam em antítese com o seu pensamento de fundo, que pressupunha a existência de uma separação categórica entre esses pólos. Mas também é evidente que as decisões do Concílio de Trento deveriam estimular uma retomada do pensamento escolástico, do qual, aliás, houvera uma revivescência ao longo do século XV e no início do século XVI (isto é, já antes do próprio concílio), da qual foi um ilustre expoente Tomás de Vio (1468-1534), mais conhecido sob o nome de cardeal Caetano.

Foi Caetano, aliás, o primeiro que introduziu como texto-base de teologia, ao invés das tradicionais *Sentenças,* de Pedro Lombardo, a *Summa Theologica* de santo Tomás, que, posteriormente, se tornaria o ponto de referência tanto para os dominicanos como para os jesuítas. Recorde-se também que, ao longo do século XVII, os comentários a Aristóteles foram substituídos pelos *Cursus philosophici,* amplamente inspirados no tomismo e destinados a ter ampla difusão e repercussão.

O florescimento mais notável dessa "segunda escolástica" ocorreu na Espanha, país no qual tanto os debates humanistas como os religiosos haviam chegado de forma atenuada e que, portanto, apresentava condições particularmente favoráveis para isso. O maior expoente da "segunda escolástica" foi Francisco Suarez (1548-1617), chamado *doctor eximius,* do qual ficaram famosas sobretudo as seguintes obras: *Disputationes metaphysicae* (1597) e *De legibus* (1612). A ontologia de Suarez não deixou de influenciar o pensamento moderno, especialmente o de Wolff.

Desse modo, sobretudo nos seminários e nas faculdades teológicas, a escolástica continuou o seu caminho e, embora permanecendo à parte, ficou ao lado do desenvolvimento do pensamento moderno, que, como veremos, havia enveredado por caminhos inteiramente diferentes, em conseqüência da revolução científica.

3. O Renascimento e a política

3.1. Maquiavel e a teorização da autonomia da política

3.1.1. A posição de Maquiavel

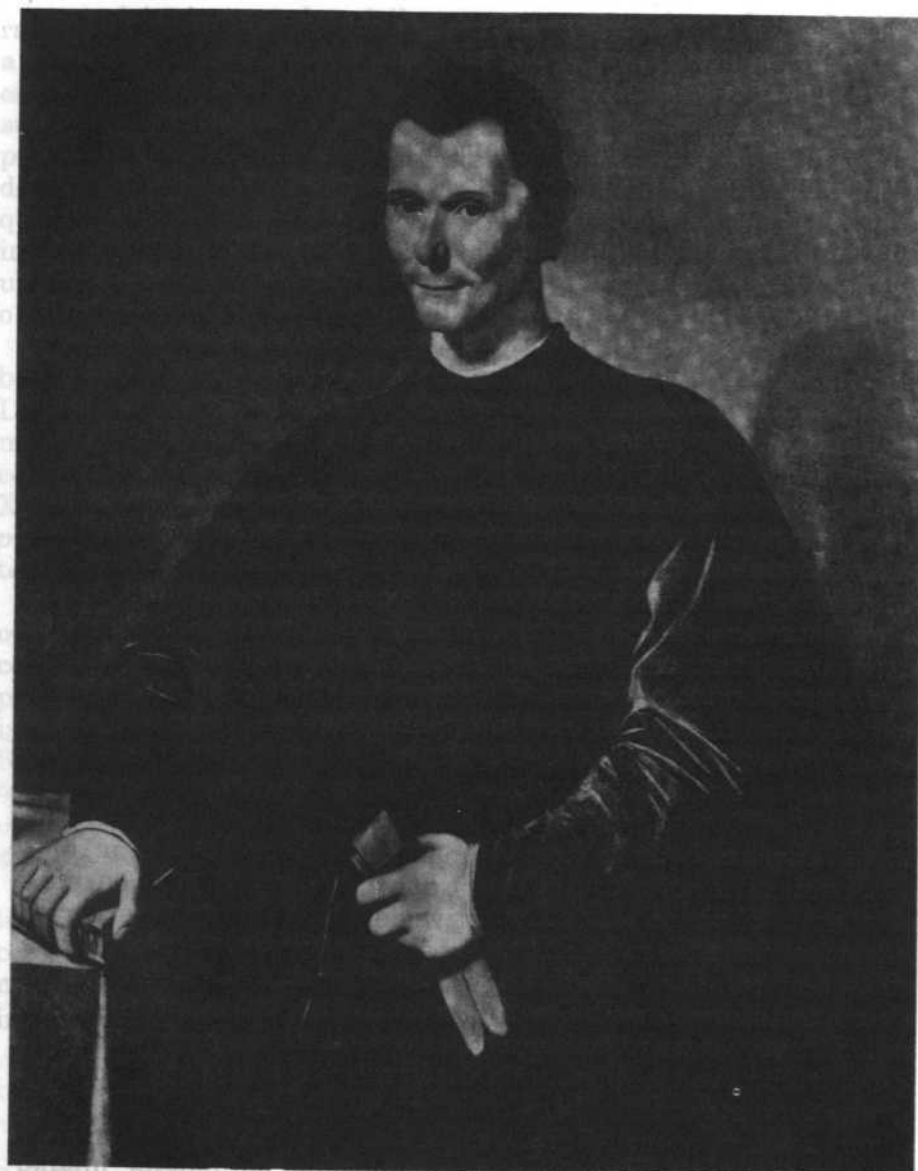
Com Maquiavel (Niccolau Machiavelli, 1469-1527) inicia-se uma nova época do pensamento político: com efeito, a investigação política, com ele, tende a afastar-se do pensamento especulativo, ético e religioso, assumindo como cânon metodológico o princípio da especificidade do seu próprio objeto, que deve ser estudado (podemos dizer com uma expressão telesiana) *iuxta propria principia,* ou

seja, de modo autônomo, sem ser condicionado por princípios que são válidos em outros âmbitos, mas que só indebitamente poderiam ser impostos à investigação política. A posição de Maquiavel pode também ser resumida com a fórmula "a política pela política", que expressa sintética e plasticamente nada mais que o conceito de autonomia que ilustramos.

Certamente, a brusca mudança de direção que encontramos nas reflexões de Maquiavel, em comparação com os humanistas anteriores, explica-se em larga medida pela nova realidade política que se criara em Florença e na Itália, mas também pressupõe uma grande crise dos valores morais que começava a grassar. Ela não apenas constatava a divisão entre "ser" (as coisas como elas efetivamente são) e "dever ser" (as coisas como deveriam ser para se conformarem aos valores morais), mas também elevava essa divisão a princípio e a colocava como base da nova visão dos fatos políticos.

Os pontos sobre os quais devemos fixar a atenção são os seguintes: a) o realismo político, ao qual está ligada uma forte vertente do pessimismo antropológico; b) o novo conceito de "virtude" do príncipe, que deve governar eficazmente o Estado e deve saber resistir à "sorte"; c) por fim, a temática do "retorno aos príncipes" como condição de regeneração e renovação da vida política.

3.1.2. O realismo de Maquiavel

No que se refere ao *realismo político,* é básico o capítulo XV de *O Príncipe* (escrito em 1513, mas publicado somente em 1531, cinco anos após a morte do autor), que discute o princípio de que é necessário se ater à "verdade efetiva das coisas", sem se perder na busca de como as coisas "deveriam" ser: trata-se, em suma, daquela separação entre "ser" e "dever ser" de que falamos. Eis as palavras precisas de Maquiavel: "Resta-nos agora ver de que forma deve um príncipe proceder para com os amigos e súditos. Como não ignoro terem muitos escrito a esse respeito, receio que, ao fazê-lo também, me tachem de presunçoso, por eu divergir, especialmente nesta matéria, das opiniões dos outros. Em todo o caso, sendo minha intenção escrever coisa útil para quem saiba entendê-la, julguei mais conveniente ir atrás da verdade efetiva do que das suas aparências, como fizeram muitos, imaginando repúblicas e principados que nunca se viram nem existiram. Entre o como se vive e o como se deveria viver há tamanha diferença que aquele que despreza o que se faz pelo que se deveria fazer aprende antes a trabalhar em prol da sua ruína do que da sua conservação. Na verdade, quem num mundo cheio de perversos pretende seguir em tudo os ditames da bondade caminha inevitavelmente para a

Nicolau Maquiavel (1469-1527) foi o iniciador de uma nova fase do pensamento político, inspirado em um cru realismo e visando fundamentar a autonomia da esfera política.

própria perdição. Daí se infere que um príncipe desejoso de conservar-se no poder tem de aprender os meios de não ser bom e a fazer uso ou não deles, conforme as necessidades."

Maquiavel chega a dizer, inclusive, que o soberano pode se encontrar em condições de ter que aplicar métodos extremamente cruéis e desumanos. Quando são necessários remédios extremos para males extremos, ele deve adotar tais remédios extremos e, de qualquer forma, evitar o meio-termo, que é o caminho do compromisso, que de nada serve, sendo sempre e somente de extremo dano.

Eis as cruas palavras que podemos ler nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (escritos entre 1513 e 1519 e publicados em 1532): "Quem quer que se torne príncipe de uma cidade ou de um Estado, ainda mais quando seu apoio for fraco e não se volte à vida civil por via de reino ou de república, o melhor remédio que ele tem para manter aquele principado é o de, sendo ele príncipe novo, fazer cada coisa nesse estado de novo, como, nas cidades, fazer novos governos com novos nomes, com novas autoridades, com novos homens; fazer os ricos pobres e os pobres ricos, como fez Davi quando se tornou rei: *"qui esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes"*; além disso, edificar novas cidades, desfazer as edificadas, mudar os habitantes de um lugar para outro; em suma, não deixar coisa nenhuma intacta naquela província, de modo a não existir grau, nem ordem, nem estado, nem riqueza que aqueles que os possuem não os deva a ti; e toma por modelo Filipe de Macedônia, pai de Alexandre, que, com esses modos, de pequeno rei tornou-se príncipe da Grécia. E quem escreve sobre ele diz que transladava os homens de província em província, como os pastores transladam os seus rebanhos. Esses modos são crudelíssimos e inimigos de todo viver, não apenas cristão, mas também humano; qualquer homem deve fugir deles, desejando muito mais viver privado do que rei com tanta ruína dos homens; não obstante, àquele que não quiser tomar aquele primeiro caminho do bem, convém entrar nesse mal se quiser manter-se. Mas os homens tomam certos caminhos intermediários que são muito danosos, porque não sabem ser nem inteiramente maus, nem inteiramente bons (...)."

Essas amargas considerações estão ligadas a uma visão pessimista do homem. Segundo Maquiavel, em si mesmo, o homem não é bom nem mau, mas, de fato, tende a ser mau. Conseqüentemente, o político não deve confiar no aspecto positivo do homem, mas sim constatar o seu aspecto negativo e agir em conseqüência disso. Assim, não hesitará em ser temido e a tomar as medidas necessárias para tornar-se temível. Claro, o ideal para um príncipe seria o de ser ao mesmo tempo amado e temido. Mas essas duas

coisas são muito difíceis de ser conciliadas e, assim, o príncipe deve fazer a escolha mais funcional para o governo eficaz do Estado.

3.1.3. A "virtude" do príncipe

Os dotes do príncipe, que emergem muito bem desse quadro, são chamados por Maquiavel de "virtudes". Obviamente, a "virtude" política de Maquiavel nada tem a ver com a "virtude" em sentido cristão. Ele usa o termo retomado da antiga acepção grega de *areté,* ou seja, a virtude como habilidade entendida naturalmente. Aliás, trata-se da *areté* grega como era concebida antes da espiritualização que Sócrates, Platão e Aristóteles nela realizaram, transformando-a em "razão". Em particular, ela recorda o conceito de *areté* cultivado especialmente por alguns sofistas.

Nos humanistas, esse conceito aparece várias vezes, mas Maquiavel leva-o às suas extremas conseqüências.

L. Firpo a descreveu muito bem: "Virtude é vigor e saúde, astúcia e energia, capacidade de prever, planejar e constranger. É, sobretudo, vontade que barra as águas transbordantes dos acontecimentos, que impõe regra — sempre parcial e, infelizmente, caduca — ao caos, que constrói com invencível tenacidade a *ordem* em um mundo que desaba e se desagrega perpetuamente. O homem comum é vil, indigno de confiança, ávido e insensato; não persevera nos propósitos; não sabe resistir, empenhar-se e sofrer para alcançar uma meta; tão logo o aguilhão ou o chicote caem das mãos do dominador, as fracas turbas livram-se da carga, escapolem e traem. Também na grande tradição medieval da política cristã o homem decaído e pecaminoso, na terra, era confiado ao poder civil, portador da espada, para que os prevaricadores ficassem sob o controle de uma força material inexorável: mas aquela força se justificava tendo em vista a salvação dos bons e graças à divina investidura dos soberanos, feitos instrumentos de uma severidade moralizadora. Aqui, no entanto, é a massa inteira dos homens que mergulha na maldade obtusa, ao passo que a virtude — que dá e justifica o poder — não tem nada de sagrado, pois constringe e edifica, mas não educa e não redime."

3.1.4. Liberdade e "destino"

E *essa* virtude sabe se contrapor ao "destino". Assim, com Maquiavel, retorna o tema do contraste entre "liberdade" e "destino", tão caro aos humanistas. Muitos consideram que o destino seja a razão dos acontecimentos e que, portanto, é inútil se esforçar para impor-lhe uma barreira, sendo melhor deixar-se guiar por ele. Maquiavel confessa ter sentido a tentação de acomodar-se a essa opinião. Mas a sua solução é a seguinte: metade das coisas humanas dependem da sorte, a outra metade da virtude e da

liberdade. Ele escreve: "Não por acaso, mas para que o nosso livre-arbítrio não desapareça, julgo poder ser verdade que a sorte seja *árbitra de metade* de nossas ações, mas que, *etiam,* ela *nos deixe governar a outra metade,* ou quase, a nós." E, com uma imagem que se tornou muito famosa (um típico reflexo da mentalidade da época), depois de mencionar poderosos exemplos de força e virtude que barraram o curso dos acontecimentos, Maquiavel escreve: "Porque a sorte é mulher. E, querendo mantê-la sob domínio, é necessário bater-lhe e espancá-la. O que se vê é que ela deixa-se mais vencer por estes (= os temperamentos impetuosos) do que por aqueles que procedem friamente. E sempre, como mulher, é amiga dos jovens, porque são menos respeitosos, mais ferozes e a dominam com mais audácia."

3.1.5. **A "virtude" da antiga República romana**

O ideal político de Maquiavel, porém, não é o príncipe por ele descrito, que é muito mais uma necessidade do momento histórico, mas sim o da República romana, baseada na liberdade e nos bons costumes. Descrevendo essa República, ele parece flexionar em novo sentido o seu próprio conceito de "virtude", particularmente quando discute a antiga questão de se o povo romano foi mais favorecido pela sorte do que pela virtude na conquista do seu Império: então, responde, sem sombra de dúvida, pela demonstração de que "mais pôde a virtude do que a sorte para que eles conquistassem aquele Império".

3.1.6. **Guicciardini e Botero**

Uma ordem de idéias análoga à de Maquiavel sobre a natureza do homem, a virtude, a sorte e a vida política pode ser encontrada em Francisco Guicciardini (1482-1540), particularmente nas suas *Recordações políticas e civis* (concluídas em 1530). Mas, mais que à dimensão histórica, Guicciardini parece sensível à dimensão do "particular".

Dois de seus pensamentos ficaram muito conhecidos.

O primeiro é o de que gostaria de ver realizados três desejos antes de morrer: 1) viver em uma república bem ordenada; 2) ver a Itália libertada dos bárbaros; 3) ver o mundo libertado da tirania dos padres.

No outro, com poucas pinceladas, traça um esplêndido auto-retrato espiritual: "Eu não sei a quem desgostem mais que a mim a ambição, a avareza e a moleza dos padres: porque cada um desses vícios, em si, já é odioso; porque cada um e todos juntos pouco convêm a quem faz profissão de vida ligada a Deus; porque, ainda, são vícios tão contrários que não podem estar juntos senão em um sujeito muito estranho. Não obstante, *o contato que tive com muitos pontífices levou-me, por minha conta particular, a amar a sua*

grandeza. Se não fosse esse respeito, teria amado Martinho Lutero como a mim mesmo, *não para libertar-me das leis impostas pela religião cristã, no modo como é interpretada e comumente entendida, mas para ver essa caterva de celerados reduzida aos devidos termos, isto é, para que ficasse sem vícios ou sem autoridade.*"

A doutrina de Maquiavel foi resumida por ele na fórmula "os fins justificam os meios", fórmula que, se não faz justiça à efetiva estatura do pensamento do autor de *O Príncipe,* no entanto explicita uma das lições que a época moderna extraiu de sua obra.

Também de Maquiavel deriva a noção de "razão de Estado".

Uma rica literatura, constituída de obras de vários gêneros e variada consistência, floresceu em torno desses aspectos do pensamento de Maquiavel, destacando-se entre elas a obra de João Botero (1544-1617) intitulada *Sobre a razão de Estado,* que visa temperar o cru realismo maquiavélico através de efetiva referência à incidência dos valores morais e religiosos.

3.2. **Tomás More e a *Utopia***

Tomás More nasceu em Londres em 1478. Foi amigo e discípulo de Erasmo e humanista de estilo elegante. Participou ativamente da vida política, exercendo altos cargos. Firme em sua fé católica, recusou-se a reconhecer Henrique VIII como chefe da Igreja, sendo por isso condenado à morte em 1535. Somente em nosso século é que foi proclamado santo (por Pio XI).

A obra que deu fama imortal a More foi a *Utopia,* um título elevado a denominação de um gênero literário antiquíssimo, muito usado antes e depois de More, representando uma dimensão do espírito humano que, através da representação mais ou menos imaginária *daquilo que não existe,* apresenta *aquilo que deveria ser* ou *como o homem gostaria que a realidade fosse.*

O termo "utopia" (do grego *ou* = não e *topos* = lugar) indica um "lugar que não existe" ou, ainda, "aquilo que não existe em nenhum lugar". Platão já se havia aproximado muito dessa indicação, escrevendo que a cidade perfeita por ele descrita na *República* não existe "em nenhuma parte sobre a terra". Mas foi necessária a criação semântica de More para preencher essa lacuna lingüística. O enorme sucesso do termo mostra o quanto dele necessitava o espírito humano. Deve-se notar como More reafirma essa dimensão do "não existir em nenhum lugar": a capital de Utopia chama-se *Amauroto* (do grego *amaurós* = evanescente), que quer dizer "cidade que se esvanesce como uma miragem"; o rio de Utopia chama-se *Anidro* (do grego *anydros* = privado de água), ou seja, um rio que não é rio de água, mas rio sem água; já o príncipe chama-se *Ademo* (formado por um *alfa* privativo e *demos,* que significa

"povo"), que significa o chefe que não tem povo. Trata-se, evidentemente, de jogos lingüísticos que visam a reforçar a tensão entre o real e o irreal e, portanto, o ideal, do qual a Utopia é expressão.

A fonte em que More se embebeu foi, naturalmente, Platão, com amplas infiltrações de doutrinas estóicas, tomistas e erasmianas. Na contraluz está a Inglaterra, com sua história, suas tradições e seus dramas sociais de então (a reestruturação do sistema agrícola, que privava de terra e trabalho uma grande quantidade de camponeses; as lutas religiosas e a intolerância; a insaciável sede de riquezas).

Os princípios basilares que regem o relato (que é imaginado como narrado por Rafael Itlodeo, que, tendo participado de uma das viagens de Américo Vespúcio, teria visto a ilha de Utopia) são muito simples. More estava profundamente convencido (influenciado nisso pelo otimismo humanista) de que bastaria seguir a sã razão e as mais elementares leis da natureza, que estão em perfeita harmonia com a razão, para acabar com os males que afligem a sociedade.

A *Utopia* não apresenta um programa social a ser realizado, mas sim princípios destinados a terem uma função normativa: com hábeis jogos de alusões, apresentava os males da época e indicava os critérios com os quais deveriam ser curados.

O ponto-chave da questão está na ausência de propriedade privada. Platão, na *República,* já dizia que a propriedade divide os homens pela barreira do "meu" e do "teu" e que a "comunhão" dos bens refaz a unidade. Onde não existe a propriedade, nada é "meu" ou "teu", mas tudo é "nosso". E é em Platão que More se inspira, propondo a comunhão dos bens.

Ademais, em Utopia, todos os cidadãos são iguais entre si. Desaparecem as diferenças de renda, desaparecendo então as diferenças de *status* social. E mais: os habitantes de Utopia se substituem de modo equilibrado nos trabalhos da agricultura e do artesanato, de modo a que não renasçam, em virtude da divisão do trabalho, também as divisões sociais.

O trabalho não é massacrante e não dura toda a jornada (como durava naquela época), mas sim seis horas diárias, para deixar espaço ao lazer e a outras atividades.

Em Utopia também existem sacerdotes dedicados ao culto e um lugar especial é garantido aos "literatos", ou seja, àqueles que, nascendo com dotes e inclinações especiais, pretendem dedicar-se ao estudo.

Os habitantes de Utopia são pacifistas, seguem prazeres sadios, admitem cultos diferentes, honram a Deus de diferentes modos e sabem se compreender e se aceitar reciprocamente nessas diversidades.

Tomás More (1478-1535) foi o autor de "Utopia", um dos mais conhecidos escritos da época renascentista, que se tornou muito célebre e cujo título foi assumido inclusive como denominação do gênero literário que representa e da dimensão fundamental do espírito que está em sua base.

Eis um texto conclusivo contra os ricos de todos os tempos e contra as riquezas (imagine-se o belíssimo paradoxo: seria tão mais fácil conseguir do que viver se isso não fosse impedido precisamente pela procura daquele dinheiro que, na intenção de quem o inventou, deveria servir justamente para nos facilitar naquele objetivo): "E, no entanto, esses funestos indivíduos, depois de, com avidez insaciável, dividirem entre si toda a massa de bens que dariam para todos, como estão distantes da felicidade de que se goza em Utopia! Lá, uma vez que foi sufocada inteiramente toda avidez por dinheiro, graças à abolição do seu uso, que caterva de incômodos foi jogada fora e que grande número de delitos foi cortado pela raiz! Quem pode ignorar que todos aqueles furtos, fraudes, assaltos, rixas, desordens, disputas, tumultos, assassínios, traições e envenenamentos, que as cotidianas execuções capitais conseguem punir, mas não refrear, logo desaparecem quando se retira da cena o dinheiro? E que, no mesmo instante, somem o medo, a ansiedade, as preocupações, os tormentos e as insônias? E que a própria pobreza, que parece sofrer penúria unicamente do dinheiro, tão logo este fosse inteiramente suprimido, também ela imediatamente se atenuaria? Para esclarecer melhor a questão, medita um pouco em teu coração sobre uma safra avara e de escassa colheita, durante a qual muitos milhares de pessoas morreram de fome: eu sustento decididamente que, ao fim dessa carestia, se os celeiros dos ricos fossem inspecionados, se encontraria tal abundância de cereais que, distribuindo-os entre todos aqueles que deveriam sucumbir à fome e à doença, ninguém sofreria nem um pouco pela esterilidade do terreno e do clima. *Como seria fácil nos garantirmos o sustento se não o impedisse precisamente aquele bendito dinheiro, a refinadíssima invenção que deveria aplainar o caminho para que o obtivéssemos!*"

L. Firpo, com razão, disse que *Utopia* é um daqueles poucos livros dos quais se pode dizer que influenciaram o curso da história: "Com ele, o homem angustiado pelas violências e pelas dissipações de uma sociedade injusta erguia um protesto que nunca mais foi sufocado. Como o primeiro dos reformadores impotentes, fechados em um mundo muito surdo e muito hostil para ouvi-los, More ensinava a lutar no único modo concedido aos inermes homens de cultura, lançando aos séculos vindouros um apelo e delineando um programa destinado não a inspirar uma ação imediata, mas a fecundar as consciências. Desde então, aqueles lúcidos realistas que o mundo chama com o termo moreano 'utópicos' fazem precisamente a única coisa que lhes é dada: como náufragos nas praias de remotas ilhas inóspitas, lançam aos pósteros uma mensagem dentro de uma garrafa."

3.3. João Bodin e a soberania absoluta do Estado

Distante tanto dos excessos de realismo de Maquiavel como do utopismo de More, surgiu também João Bodin (1529/1530-1596), com seus *Seis livros sobre a república.*

Para existir o Estado, é preciso uma forte soberania, que mantenha unidos os vários membros sociais, ligando-os como em um só corpo. Mas essa forte soberania não se obtém com os métodos recomendados por Maquiavel, que pecam por imoralismo e por ateísmo, mas sim instaurando a justiça e recorrendo à razão e às leis naturais.

Eis a célebre definição de Estado dada por Bodin: "Por Estado se entende o governo *justo,* que se exerce com *poder soberano* sobre diversas famílias e em tudo aquilo que elas têm em comum entre si." (Chamamos a atenção sobretudo para os termos que grifamos.) E eis a bela ilustração que ele nos apresenta: "Assim como o navio não passará de um madeiro se lhe forem retirados a lombada que lhe sustenta os flancos, a proa, a popa e o timão, da mesma forma o Estado já não será tal sem aquele *poder soberano* que mantém unidos todos os membros e partes dele, fazendo de todas as famílias e de todos os círculos um só corpo. E, para dar continuidade à semelhança, assim como um navio pode ser mutilado em diversas partes ou completamente queimado, da mesma forma um povo pode ser disperso por vários lugares e até totalmente destruído, mesmo permanecendo intacta a sua sede territorial. Com efeito, não é esta, nem a população, que forma o Estado, mas sim *a união de um povo sob uma só senhoria soberana* (...). Em suma, *a soberania é o verdadeiro fundamento, o ponto cardeal sobre o qual se apóia toda a estrutura do Estado* e do qual dependem todas as magistraturas, leis e normas. Ela é o único laço e o único vínculo que faz de famílias, círculos, colegiados e indivíduos um único corpo perfeito, que é precisamente o Estado" (tradução de M. Isnardi Parente).

Por "soberania" Bodin entende poder absoluto e perpétuo, próprio de todo tipo de Estado. Tal soberania se exerce sobretudo no dar leis aos súditos sem o seu consentimento.

Como já dissemos, o absolutismo de Bodin tem limites objetivos precisos nas normas éticas (a justiça), nas leis da natureza e nas leis divinas — e esses limites constituem também a sua força. A soberania que não respeitasse essas leis não seria soberania, mas sim tirania.

Também se destaca o escrito de Bodin intitulado *Colloquium heptaplomeres* (Colóqio entre sete pessoas), que tem por tema a tolerância religiosa e é imaginado desenvolver-se em Veneza entre sete seguidores de religião diferente: 1) um católico, 2) um seguidor

de Lutero, 3) um seguidor de Calvino, 4) um judeu, 5) um maometano, 6) um pagão e 7) um defensor da religião natural. A tese da obra é a de que (como havia sustentado o humanismo florentino) existe um fundamento natural que é comum a todas as religiões. Com essa base comum, seria possível um acordo religioso geral, sem sacrificar as diferenças (ou seja, aquele *plus*) próprias das religiões positivas. Assim, estando esse fundamento natural implícito nas diferentes religiões, aquilo que as une revela-se mais forte do que aquilo que as separa.

3.4. Hugo Grotius e a fundação do jusnaturalismo

Entre os últimos lustros do século XVI e as primeiras décadas do século XVII, formou-se e se consolidou a teoria do direito natural, por obra do italiano Alberico Gentile (1552-1611) no escrito *De iure belli* (1558) e, sobretudo, do holandês Hugo Grotius (Huig de Groot, 1583-1645) no escrito *De jure belli ac pacis* (1625, reeditado com ampliações em 1646).

Ainda se podem sentir as raízes humanistas de Grotius, mas ele já está encaminhado no rumo que iria levar ao moderno racionalismo, embora só o percorrendo parcialmente.

Os fundamentos da convivência dos homens são a razão e a natureza, que coincidem entre si. O "direito natural", que regula a convivência humana, possui esse fundamento racional-natural. Ele é "um ditame da reta razão, de modo que, segundo esteja em conformidade ou desconformidade com a própria natureza racional, comporta necessariamente aprovação ou reprovação moral e que, conseqüentemente, é imposto ou vetado por Deus, autor da natureza". Mas note-se a consciência ontológica que Grotius dá ao direito natural: ele se revela tão estável e alicerçado que o próprio Deus não poderia mudá-lo. Isso significa que o direito natural reflete a racionalidade, que é o próprio critério com que Deus criou o mundo e que, como tal, Deus não poderia alterar, a não ser se contradizendo, o que é impensável.

Diferente do direito natural é o "direito civil", que depende das decisões dos homens, e que é promulgado pelo poder civil. Ele tem como objetivo a *utilidade* e é sustentado pelo consentimento dos cidadãos.

A vida, a dignidade da pessoa e a propriedade pertencem ao âmbito dos direitos naturais.

O direito internacional baseia-se na identidade de natureza entre os homens. Portanto, os tratados internacionais têm valor mesmo quando estipulados por homens de confissões diferentes, já que o fato de pertencer a fés diversas não modifica a natureza humana.

O objetivo da punição às infrações aos direitos não deve ser punitivo, mas corretivo: não se pune quem errou porque errou, mas para que não erre mais (no futuro). E a punição deve ser, ao mesmo tempo, proporcional tanto à natureza do erro como à conveniência e à utilidade que se pretende tirar da própria punição.

Retomando uma idéia do humanismo florentino, mas de forma mais racionalizada, Grotius sustenta haver uma *religião natural* comum a todas as épocas, a qual, portanto, encontra-se na base de todas as religiões positivas. Essa religião natural baseia-se em quatro pontos fundamentais: 1) Deus existe e é único; 2) Deus é superior em relação a todas as coisas visíveis e perceptíveis; 3) Deus é providência; 4) Deus é o criador de todas as coisas.

Alguns intérpretes de Grotius viram na sua obra o triunfo de um novo tipo de mentalidade, de caráter racionalista-científico. Mas, com razão, L. Malusa sublinhou que "Grotius é muito mais ligado à concepção clássico-medieval e escolástica do direito natural do que à moderna". Com efeito, a naturalização da lei divina que ele operou no *De jure belli ac pacis* "outra coisa não é do que a acentuação do aspecto jurídico (devido às preocupações acerca dos problemas da guerra) em relação ao aspecto teológico da lei natural, que, todavia como era para santo Tomás, continua sendo lei divina, critério objetivo e eterno". Portanto, o racionalismo de Grotius é tal "como *intelectualismo* em contraposição ao *voluntarismo* (de tipo ocamista ou protestante) e *não como afirmação da estranheza* (= autonomia) *da razão humana em relação ao governo do mundo*".

Segunda parte

PONTOS CULMINANTES E RESULTADOS CONCLUSIVOS DO PENSAMENTO RENASCENTISTA

Leonardo da Vinci, Telésio, Giordano Bruno e Campanella

"É melhor a pequena certeza do que a grande mentira."

Leonardo da Vinci

"Quem não é matemático, não me leia nem os meus princípios."

Leonardo da Vinci

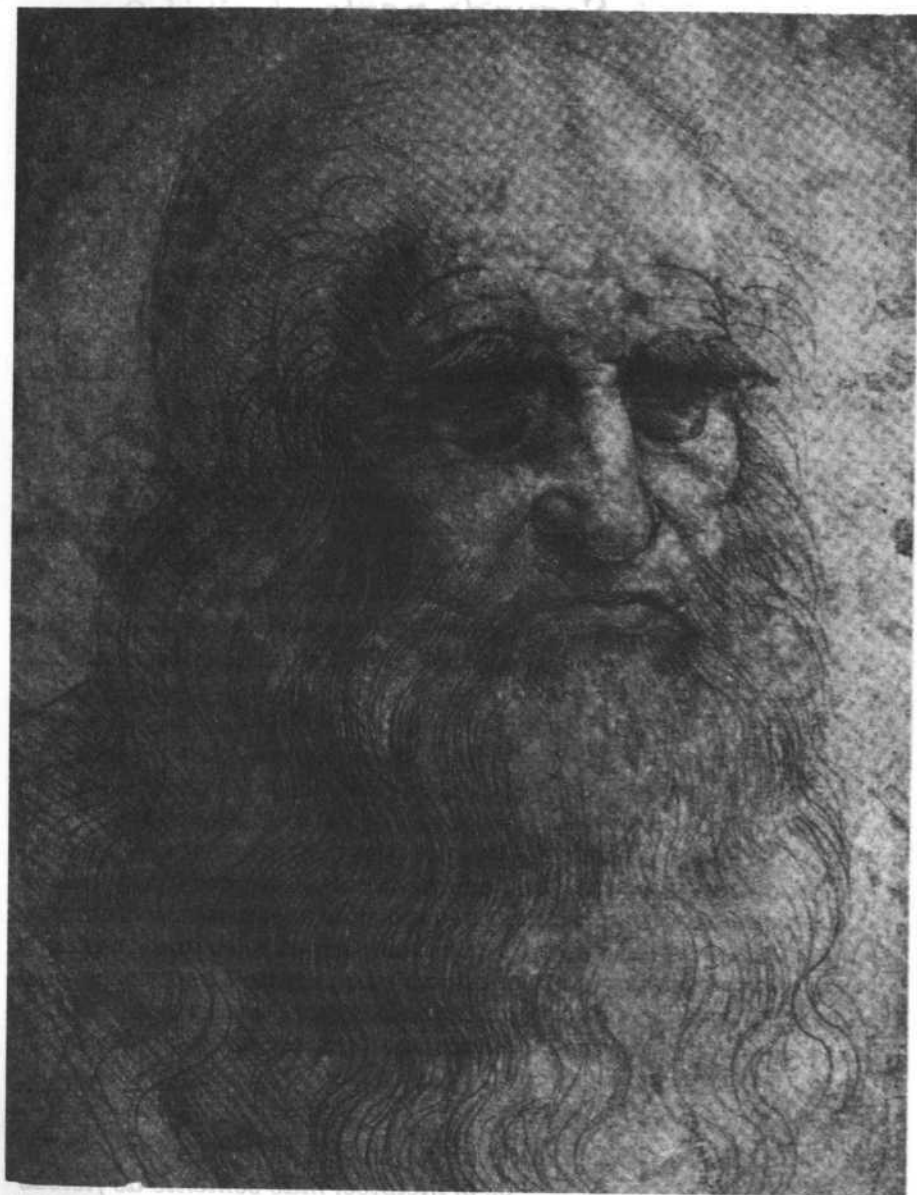
"Ainda que em nossa obra não houvesse nada de divino, nada digno de admiração e nem mesmo uma visão suficientemente aguda, não será no fato de que disséssemos algo que esteja em contraste consigo ou com as coisas, porque teremos seguido somente o senso e a natureza, a qual, sempre concorde consigo e sempre idêntica, age sempre do mesmo modo."

Bernardino Telésio

"Não se exige do filósofo natural que apresente todas as causas e os princípios, mas somente as físicas — e, destas, as principais e próprias."

Giordano Bruno

"Eu nasci para debelar três males extremos: tiranias, sofismas e hipocrisias."

Tomás Campanella

Leonardo da Vinci (1452-1519) foi um dos maiores artistas e uma das mentes mais universais do Renascimento.

Capítulo IV

QUATRO EMINENTES FIGURAS DO RENASCIMENTO ITALIANO: LEONARDO DA VINCI, TELÉSIO, GIORDANO BRUNO E CAMPANELLA

1. Natureza, ciência e arte em Leonardo da Vinci

1.1. A ordem mecânica da natureza

Conhecido e admirado em todo o mundo por suas obras-primas artísticas, Leonardo da Vinci também é conhecido de um público mais amplo por seus maravilhosos desenhos e seus projetos técnicos, cheios de fulgurantes intuições. Entretanto, já não é tão conhecido por seu pensamento filosófico.

Leonardo nasceu em Vinci, na região de Valdarno, em 1542, filho de Pedro, que era notário, e de uma camponesa local chamada Catarina. Freqüentou as primeiras letras em Florença. Entrou para a oficina de Verrocchio em 1470, o que constituiu uma experiência fundamental para a sua formação: estudou matemática e perspectiva; interessou-se por anatomia e botânica; enfrentou problemas de geologia; fez projetos mecânicos e de arquitetura. Em 1482, foi para Milão, junto a Ludovico, o Mouro, lá permanecendo até 1499, vale dizer, até a queda de Ludovico. Em Milão, escreveu vários *Tratados* e desenvolveu atividades de engenharia. Foi nesse período que se concluiu a sua mais perfeita maturidade artística. Depois de estadas em Mântua, Veneza e Florença, Leonardo entrou a serviço de César Borja em 1502, na qualidade de arquiteto e engenheiro militar. Com a queda do seu protetor, em 1503, Leonardo foi novamente para Florença, dedicando-se aos estudos de anatomia e empenhando-se na solução dos problemas relativos ao vôo, que o levariam à construção de uma máquina para

voar. A *Mona Lisa* é desse período. Em 1506, volta a Milão, colocando-se a serviço do rei da França. Com a volta dos Sforza a Milão, em 1512, ele se transfere para Roma, desta vez a serviço de Leão X. Finalmente, em 1516, transfere-se para a França, na qualidade de pintor, engenheiro, arquiteto e mecânico do Estado. Leonardo morreu em 2 de maio de 1519 em Amboise, no castelo de Cloux, hóspede de Francisco I.

"Seus contemporâneos comumente chamavam Leonardo de *mestre* e *mestre pintor,* e na patente ducal de César Borja é chamado *arquiteto* e *engenheiro geral.* Francisco I, no entanto, costumava chamá-lo de *grande filósofo.* Vasari também o chamava de *filósofo,* mas em tom quase irônico, como alguém que amava 'os caprichos do filosofar sobre as coisas naturais', considerando-o ser 'mais filósofo que cristão' " (C. Carbonara). Vejamos então quais eram os *pensamentos filosóficos* de Leonardo.

Antes de mais nada, Leonardo não foi homem do Renascimento apenas por ser pensador "universal", isto é, não especialista, mas também porque, por exemplo, pode-se observar nele alguns traços de neoplatonismo, como quando ele delineia o paralelismo entre o *homem* e o *universo:* "O homem é considerado pelos antigos como um mundo menor. É certo que o uso desse nome está bem colocado, já que, como o homem é composto de terra, água, ar e fogo, esse corpo é semelhante à terra; assim como o homem tem em si os ossos, sustentáculos e armadura da carne, o mundo tem as pedras, sustentáculos da terra." Como se vê, essa idéia neoplatônica do paralelismo entre microcosmos e macrocosmos tem em Leonardo, contudo, um aspecto diferente da concepção místico-animista do neoplatonismo: ao contrário, serve a Leonardo como legitimação da *ordem mecanicista de toda a natureza.* Essa ordem deriva de Deus, sendo precisamente uma ordem necessária e mecânica. Leonardo não nega a alma, que desenvolve a sua função "na composição dos corpos animados". Entretanto, deixa os incontroláveis discursos sobre ela para a "mente dos frades, que, por inspiração, sabem todos os segredos".

Não há, portanto, um saber que valha por inspiração. E também não é saber o de todos os que se respaldam na pura e simples autoridade dos antigos. Esses repetidores da tradição são "trombetas e recitadores das obras alheias". Como também não é saber o dos magos, dos alquimistas e de todos os "procuradores de ouro", pois estes falam de invenções fantásticas e de explicações que apelam para causas espirituais.

Para Leonardo, é o pensamento matemático que projeta, ou melhor, interpreta a ordem mecânica e necessária de toda a natureza: "A necessidade é mestra e tutora da natureza; a necessidade é tema e inventora da natureza, sendo seu freio e norma

eterna." Leonardo, portanto, elimina dos fenômenos naturais — mecânicos e materiais — a intervenção de forças e poderes animistas, místicos e espirituais: "Ó, matemáticos, lançai luz sobre tal erro! O espírito não é voz (... porque) não pode ser voz não há movimento e percussão de ar; não pode ser percussão de ar onde não há instrumento; não pode ser instrumento incorpóreo; sendo assim, um espírito não pode ter voz, nem forma, nem força (...) onde não há nervos e ossos; então, não pode haver força operada em nenhum movimento feito pelos imaginados espíritos."

1.2. Leonardo entre o renascimento e a época moderna

Com Leonardo, portanto, estamos diante de um conceito de natureza, de causa e, como veremos adiante, de experiência bem diferente do conceito da maior parte dos pensadores renascentistas. Com efeito, a pesquisa de Leonardo "volta-se para uma compreensão mais rigorosa dos fenômenos e para um naturalismo matemático-experimental inteiramente estranho às preocupações de ordem mística e cosmológica, tanto de Nicolau de Cusa como de Ficino" (M. dal Pra).

Eis portanto alguns traços modernos de Leonardo, que nem por isso pode ser considerado cientista no sentido em que se pode falar de "cientista" *depois* da revolução científica: "É em vão que procuramos em Leonardo as linhas essenciais e constitutivas de nossa imagem da ciência. É difícil não estar ainda de acordo com Randall, Sarton ou Koyré quando eles destacam que a pesquisa de Leonardo, cheia de lampejantes intuições e visões geniais, nunca ultrapassou o plano dos experimentos 'curiosos' para entrar na sistemática que é característica fundamental da ciência e da técnica modernas. Sempre oscilante entre o experimento e a anotação, a pesquisa de Leonardo apresenta-se fragmentada e quase que pulverizada em uma série de observações esparsas nas anotações feitas por ele mesmo. Leonardo não tem nenhum interesse pela ciência como corpo organizado de conhecimentos, nem concebe a ciência como um empreendimento público e coletivo. Para aqueles que acreditam que a revolução científica não se exaure em uma relação ou uma soma de teorias, instrumentos e experimentos, essa diferença é muito importante. Colocar Leonardo entre os fundadores da ciência moderna significa colocar o seu retrato em um lugar errado da galeria. Sobrepor à sua ciência e à sua imagem da ciência a nossa própria imagem não tem contribuído senão para obscurecer as questões" (Paulo Rossi).

Entretanto, talvez não se possa excluir a possibilidade de dizer que, se Leonardo é uma planta que tem as raízes em sua época, as folhas dessa planta, porém, respiram ares de tempos que

ainda estavam por vir. Tudo isso para dizer que, se é verdade que o conjunto das características da ciência moderna não pode ser encontrado em Leonardo, no entanto, *algumas* dessas características fundamentais parecem se delinear em seu pensamento com bastante clareza. Esse parece ser o caso da idéia de *experiência,* bem como o caso da *relação teoria-prática.*

1.3. *"Cogitatione mentale"* e *"esperientia"*

Qual é, então, a idéia de experiência e de saber em Leonardo? Contrapondo-se à figura do "douto" de sua época, Leonardo gostava de se definir como "homem sem letras". Mas ele havia freqüentado a *bottega* de Verrocchio, onde havia praticado muitas "artes mecânicas". E exatamente a prática das "artes mecânicas" aprendidas em certas oficinas vinha fazendo emergir gradualmente um conceito de experiência que não era mais a empiria desarticulada dos praticantes das diversas artes nem o discurso puro e simples dos especialistas das artes liberais, privados de qualquer contato com operações, inspeções e aplicações no mundo da natureza. A *experiência* que se realizava nas oficinas, como a de Verrocchioo, era precisamente um elemento para o qual vinham confluindo progressivamente as artes mecânicas e liberais, como a geometria ou a perspectiva. Conseqüentemente, Leonardo se revolta contra todos aqueles que consideram que o "senso" — ou seja, a sensação ou a observação — seja um obstáculo para a "física e sutil cogitação mental".

Por outro lado, Leonardo tinha a convicção de que "nenhuma investigação humana pode-se considerar verdadeira ciência se não passar pelas demonstrações matemáticas". Não basta a observação nua e crua. E, na natureza, existem "infinitas razões" que "nunca estiveram sob experiência". Em suma, os fenômenos da natureza só podem ser compreendidos sob a condição de que lhes descubramos as razões. E essa descoberta é obra de discurso, de *cogitatione mentale:* é a razão que demonstra por que "tal experiência é forçada de tal modo a operar". Em suma: "a natureza está cheia de infinitas razões que nunca estiveram sob experiência"; "todo o nosso conhecimento começa do sentido"; "os sentidos são terrenos, mas a razão está fora deles, quando contempla". E "aqueles que se enamoram da prática sem ciência são como o timoneiro que entra no navio sem timão e bússola, nunca tendo certeza para onde vai". E prossegue Leonardo: "A ciência é o capitão, a prática os soldados." E, quando se tem ciência das coisas, então, por um lado, essa ciência termina "em conhecida experiência", isto é, as teorias são confirmadas, e, por outro lado, permite todas aquelas realizações tecnológicas que Leonardo projeta com

suas "máquinas". Pois bem, observa Cassirer, "em toda essa cadeia de pensamentos, não constitui uma contradição, por um lado, insistir no fato de que todo conhecimento começa com a sensação e, por outro lado, reconhecer à razão uma função própria, acima e fora da percepção. Essas duas posições são perfeitamente conciliáveis, pelo menos para Leonardo (...). A especulação de Leonardo, evidentemente, tende a encontrar um conceito intermediário entre esses dois fatores fundamentais. Não devemos nos perder na consideração do particular, mas sim procurar compreender a lei geral que o supera e domina. No mar dos fatos particulares e dos dados práticos em particular, somente o conhecimento da lei nos possibilita a bússola, perdida a qual ficamos cegos e privados de timão. É a teoria que dá a direção à experiência" (E. Cassirer). E conclui Cassirer: desse modo, Leonardo teria "antecipado o 'método resolutivo' de Galileu e da moderna ciência da natureza".

Essa também é a interpretação de Geymonat, que escreve: "De particularíssima importância é a sua (de Leonardo) concepção do saber científico e do método que se deve seguir para alcançá-lo. Do ponto de vista metodológico, ele pode ser considerado um precursor de Galileu, pela importância essencial atribuída tanto à experiência como à matemática; não se pode excluir, inclusive, que Galileu, na elaboração do seu método matemático-experimental, tenha sofrido a influência de Leonardo, ainda que indiretamente."

Entretanto, há uma interpretação contrária a essa: a de quem não pensa que *experiência* e *matemática* estejam tão facilmente unidas no pensamento de Leonardo, que então não poderia em absoluto ser considerado "precursor" de Galileu. Enrico Bellone, por exemplo, escreve: "Que Leonardo podemos reconstruir? Aquele que canta hinos às virtuosas capacidades da experiência ou aquele que as renega para celebrar os méritos da abstração matemática? Simplesmente devemos aceitar o primeiro e o segundo: a oscilação entre os dois pontos cardeais metodológicos é a realidade de um Leonardo que procura compreender aquilo que observa, não a desagradável contradição que se deveria poder eliminar para nos restituir um Leonardo homogêneo, um Leonardo consciente da necessidade de estabelecer um núcleo metodológico como raiz ou causa de novas ciências (...). Na época de Leonardo, estavam em curso complexas mudanças no interior das formas de conhecimento, que ele tentava comentar por meio de rápidas anotações ou escarnecedores aforismos. As lacunas na consciência dessas mudanças constituem o sinal de que Leonardo é verdadeiramente 'filho do renascimento' e, enquanto tal, não é em absoluto alinhável entre as raízes de um Galileu."

E eis o que escrevia E. Garin, trinta anos atrás, sobre essa questão: "Certamente não foi ele (Leonardo) quem criou o método

experimental e a síntese entre matemática e experiência ou a nova física, mas pode muito bem ser elevado a símbolo da passagem de uma profunda elaboração crítica, da qual por vezes ele compendia os resultados, à formulação de concepções renovadas."

Trata-se de interpretações que, saudavelmente preocupadas em não transplantar Leonardo para fora de seu ambiente e em não cair no erro sistemático da historiografia de antecipação, talvez corram o risco de desviar a atenção daquelas novidades — que existem — que, por mais de um aspecto, fazem de Leonardo um pensador *excepcional* para o seu próprio tempo.

Entretanto, em oposição à autoridade e à tradição, Leonardo considera que a experiência é a grande mestra e que é na escola da experiência que nós podemos compreender a natureza, não através da transmissão e repetição das cópias esmaecidas que nos dão os livros ("a sabedoria é filha da experiência"), nem das grandes construções teóricas incontroláveis, que amiúde falam de magnos problemas ("é melhor a pequena certeza do que a grande mentira"). Diz Leonardo: "A mentira tem tanto vilipêndio que, se ela dissesse bem das coisas de Deus, estaria tolhendo graça à sua deidade; já a verdade é de tanta excelência que, se ela louvasse coisas mínimas, as estaria fazendo nobres. E a verdade é, em si, de tanta excelência que, mesmo se estendendo sobre humildes e baixas matérias, ela excede incomparavelmente as incertezas e mentiras estendidas sobre magnos e elevadíssimos discursos (...). Mas tu, que vives de sonhos, gostas mais das razões sofísticas e das balelas nas coisas grandes e incertas do que das coisas naturais, mas não de tanta cultura."

Assim, para compreender a natureza, é preciso voltar à experiência. Em suma, não estaremos muito distantes da verdade se considerarmos que, para Leonardo, parte-se da experiência problemática; com o discurso, descobre-se-lhe a razão; então, volta-se à experiência para comprovar os nossos discursos. Por isso, se a natureza produz efeitos com base em causas, o homem deve remontar dos efeitos às causas. E para esse "remontar às causas" precisa da "matemática", a ciência que descobre *relações de necessidade* entre os vários fenômenos, isto é, aquelas *razões* "que nunca estiveram sob experiência". Repete ainda Leonardo: "A necessidade é tema e inventora da natureza, é freio e norma eterna." Conseqüentemente, afirma ele, "quem não é matemático, não me leia, nem aos meus princípios". E ainda: "Quem censura a suma certeza da matemática enche-se de confusão e nunca imporá silêncio às contradições das ciências sofísticas, com as quais se aprende um eterno gritar." A natureza é regulada por uma ordem mensurável que se encontra na relação causal entre os fenômenos: "E precisamente essa necessidade ecxclui toda força metafísica ou

mágica, toda interpretação que prescinda da experiência e queira submeter a natureza a princípios que lhe são estranhos. Essa necessidade, por fim, se identifica com a necessidade própria do raciocínio matemático, que expressa as relações de medida que constituem as leis. Entender a 'razão' da natureza significa entender aquela 'proporção' que não se encontra só nos números e nas medidas, mas também nos sons, nos pesos, nos tempos, nos espaços e em qualquer força natural" (N. Abbagnano).

Em mecânica, Leonardo se aproximou do princípio da inércia, "chegou a intuir o princípio de composição das forças e o princípio do plano inclinado, que ele assumiu como base para a explicação do vôo dos pássaros. O fato verdadeiramente maravilhoso é que, nele, essas intuições não permanecem em um plano exclusivamente teórico, mas se traduzem em tentativas de realização ou, pelo menos, de projetos técnicos" (L. Geymonat). Competente em hidráulica aplicada, Leonardo tinha claro o princípio dos vasos comunicantes. São numerosos os seus projetos de hidráulica, mas também na arte das fortificações, na construção de armas, na indústria têxtil e na arte tipográfica.

Ele também obteve resultados em geologia (explicando, por exemplo, a origem dos fósseis), em anatomia e em fisiologia. O seu interesse pela anatomia era motivado pela vontade de conhecer melhor a natureza, de modo a melhorar o seu desempenho artístico. Com efeito, em Leonardo não se pode separar o cientista do artista. Não por acaso, para ele, a pintura é uma ciência; aliás, está no cume das ciências. *A pintura possui um valor cognoscitivo* e o pintor deve conhecer muitas ciências (anatomia, geometria etc.) para poder *penetrar na natureza:* "Ó, especulador das coisas, não te vanglories de conhecer as coisas que ordinariamente, por si mesma, a natureza conduz, mas alegra-te por conhecer o fim daquelas coisas que estão esboçadas na tua mente."

2. Bernardino Telésio: a investigação da natureza segundo os seus próprios princípios

2.1. A vida e as obras

Bernardino Telésio nasceu em 1509 em Cosenza. Num primeiro momento, recebeu uma sólida educação humanista de seu tio Antonio Telésio, que era homem de letras. Seguiu o tio a Milão e depois a Roma, onde, em 1527, foi aprisionado pela soldadesca, por ocasião do conhecido "saque de Roma", sendo libertado pela intervenção de um conterrâneo depois de dois meses de prisão.

Foi então para Pádua, onde ainda estavam bem vivos os debates sobre Aristóteles e onde estudou filosofia e ciências naturais (talvez, em especial, a medicina), formando-se em 1535.

Depois de formado, irrequieto, Telésio andou por várias cidades da Itália. Parece inclusive que, durante alguns anos, retirou-se, para meditar em solidão, em um mosteiro de monges beneditinos (alguns pensam que esse mosteiro pode ter sido o de Seminara).

Posteriormente, de 1544 a 1553, Telésio foi hóspede dos Carafa, duques de Nocera. Nesse período, ele lançou os fundamentos e delineou a estrutura do seu sistema, redigindo um primeiro esboço da sua obra-prima *De rerum natura iuxta propria principia.*

A partir de 1553, Telésio se estabeleceu em Cosenza, onde permaneceu até 1563. Passou então por Roma e Nápoles, mas retornou várias vezes a Cosenza, onde morreu em 1588.

Os primeiros dois livros do *De rerum natura* foram publicados em 1565, depois de muitas incertezas e não sem antes ter consultado em Bréscia o maior expoente do aristotelismo na época, Vincenzo Maggi. O resultado positivo do confronto com Maggi, que por muitos aspectos devia ser considerado como o adversário ideal, convenceu Telésio da oportunidade da publicação. Mas a obra inteira, em nove livros, só viu a luz em 1586, em virtude das dificuldades financeiras do nosso filósofo. As outras obras de Telésio são marginais, limitando-se à explicação de alguns fenômenos naturais *(Sobre os terremotos, Sobre os cometas, Sobre os vapores, Sobre o raio* etc.).

Foi notável a fama alcançada pelo nosso filósofo, tendo início antes mesmo da publicação de suas obras. A Academia Cosentina, da qual ele foi membro, tornou-se o mais ativo centro de difusão do telesianismo. Amigos poderosos e influentes protegeram-no dos ataques dos aristotélicos, embora não tenham faltado os debates e as polêmicas.

Entre os entusiastas da obra de Telésio conta-se também Campanella, que não o conheceu pessoalmente, mas visitou seu esquife mortuário, exposto na catedral de Cozenza, logo depois de sua morte. Campanella chegou a dedicar alguns versos ao "sumo Telésio". Em um soneto que chegou até nós, entre outras coisas, diz dele:

> Telésio, a flecha da tua aljava,
> em meio ao campo dos gênios, sem salvação,
> mata dos sofistas o tirano;
> e à Verdade dá uma doce Liberdade.

E, apesar das aparências, o continuador ideal de Telésio, em muitos aspectos, seria precisamente Campanella.

2.2. A novidade da física telesiana

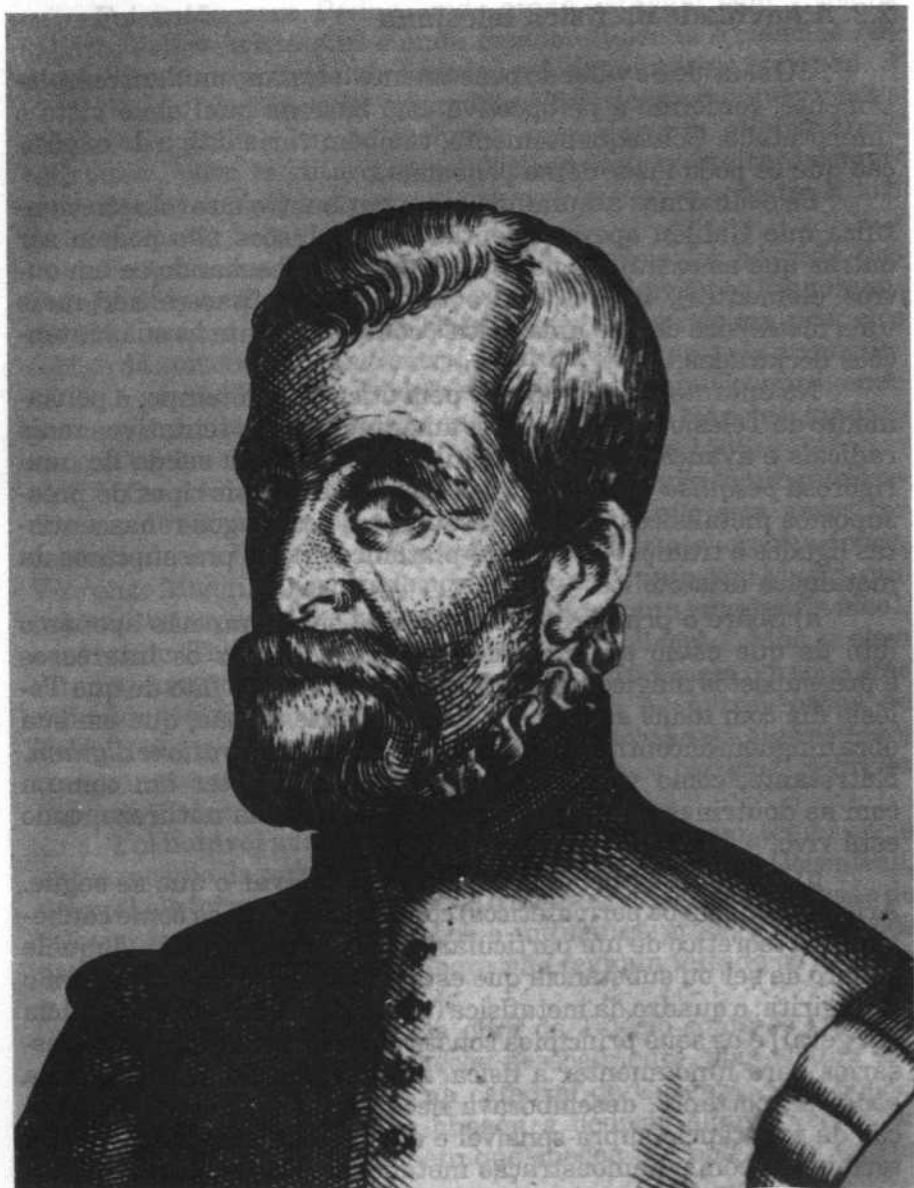
O sentido e o valor do pensamento telesiano mudam completamente, conforme a perspectiva com base na qual ele é visto e interpretado. Conseqüentemente, também varia o tipo de exposição que se pode fazer desse pensamento.

Se o olharmos assumindo como parâmetro a revolução científica que Galileu operaria, então as conclusões não podem ser outras que as extraídas por Patrizi (embora baseando-se em outros elementos), isto é, que o telesianismo "parece ser mais uma metafísica do que uma física", contrariamente às suas intenções declaradas.

No entanto, se o olharmos pela ótica do seu tempo, o pensamento de Telésio revela-se efetivamente uma das tentativas mais radicais e avançadas de encaminhar a física pela senda de uma rigorosa *pesquisa autônoma,* desligando-se de dois tipos de pressupostos metafísicos: a) dos pressupostos dos magos renascentistas ligados à tradição hermético-platônica; b) dos pressupostos da metafísica aristotélica.

a) Sobre o primeiro ponto, deve-se sublinhar não apenas o fato de que estão ausentes do *De rerum natura* os interesses e pressupostos mágico-herméticos, mas também o fato de que Telésio diz com todas as letras, numa evidente alusão, que em sua obra ninguém encontrará *nihil divinum* e *nihil admiratione dignum.* Entretanto, como veremos, Telésio continua a ter em comum com as doutrinas mágicas a convicção de que, na natureza, tudo está vivo.

b) Sobre o segundo ponto, devemos relevar o que se segue. Aristóteles (com os peripatéticos) considerava a física como conhecimento teorético de um particular gênero de ser, ou seja, daquele gênero de ser ou substância que está sujeito a movimento. Para o Estagirita, o quadro da metafísica (ciência do ser ou da substância em geral) e os seus princípios constituíam os pressupostos necessários para fundamentar a física. A consideração da substância sensível, portanto, desembocava necessariamente na consideração da substância supra-sensível e o estudo da substância móvel terminava com a demonstração metafísica da substância imóvel.

Pois Telésio realizou um corte claro em relação a essa posição. Ele não nega um Deus transcendente nem uma alma supra-sensível (como veremos melhor mais adiante), mas tematicamente, coloca ambos fora da pesquisa física, estabelecendo assim a autonomia da natureza e dos seus príncipios e, conseqüentemente, a autonomia da pesquisa desses princípios. Desse modo, Telésio realiza aquilo que foi chamado "redução naturalista", precisamente proclamando a substancialidade autônoma da natureza.

Bernardino Telésio (1509-1588) procurou fundar um tipo de investigação física completamente diferente da aristotélica, antecipando nas exigências, quando não também nos resultados, algumas instâncias da física moderna.

Em uma apreciável monografia dedicada ao nosso filósofo, N. Abbagnano deixou bem claro esse ponto, explicitando o seguinte: "Essa substancialidade autônoma da natureza é o fundamento daquilo que se pode chamar *redução naturalista:* isto é, a exigência de encontrar em todas as coisas e em cada uma delas o princípio explicativo natural, excluindo todos os outros. A redução naturalista pressupõe a autonomia substancial da natureza, isto é, pressupõe a sua capacidade de colocar-se por si mesma e explicar-se por si mesma. O título da obra de Telésio expressa tudo isso em uma feliz fórmula sintética: *De rerum natura iuxta propria principia*, o que significa que a natureza tem em si mesma os princípios de sua própria constituição e de sua própria explicação. Para conhecê-los, o homem nada mais tem a fazer do que dar a palavra à natureza, por assim dizer, confiando nas revelações que ela dá de si para ele, enquanto é parte dela mesma. Com efeito, o homem só pode conhecer a natureza enquanto ele próprio é natureza. Daí deriva a proeminência que a sensibilidade possui como meio de conhecimento. O homem, como natureza, é sensibilidade. A sua capacidade de aprender e entender é uma capacidade que ele possui como parte ou elemento da natureza (...). Telésio foi o primeiro a afirmar de modo tão enérgico a autonomia da natureza e foi o primeiro a procurar concretizá-la até o fim com uma rigorosa investigação."

Nesse sentido, pode-se dizer que, embora com bases que eram inadequadas, como veremos, Telésio fez valer uma instância (a autonomia da pesquisa física) que estava destinada a revelar-se muito fecunda.

Mas ainda há um ponto que merece ser destacado.

Como veremos, Telésio construiu uma física *qualitativa*. Entretanto, ele entreviu a perspectiva *quantitativa*, embora tenha dito que não podia desenvolvê-la, augurando que outros pudessem fazê-lo, para que, destaca ele, os homens possam se tornar não apenas "scientes", mas também "potentes". Trata-se de dois temas que, como veremos, iriam se tornar centrais, respectivamente, em Galileu, e em Bacon. Mais uma vez, parece-nos que N. Abbagnano tinha razão ao escrever: "Essa é uma das intuições telesianas que melhor revelam como Telésio realizou profundamente a exigência de uma *explicação autônoma da natureza.*"

2.3. Os princípios próprios da natureza

Telésio reconstruiu os princípios de sua física em bases sensísticas, convencido de que o "sentido" revela a realidade da natureza, sendo a própria natureza, em sua essência, vitalidade e sensibilidade. Nessa concepção vitalista da natureza, Telésio se refere ao hilosoísmo e ao panpsiquismo pré-socráticos, segundo os

quais *tudo está vivo,* com colorações até mesmo jônicas (recordando sobretudo o esquema de interpretação da realidade que havia sido proposto por Anaxímenes; cf. Vol I, p. 34). O seu modelo, portanto, não é constituído pelos neoplatônicos, mas sim pelos físicos mais antigos.

Ora, o "sentido" nos revela que o "quente" e o "frio" são *princípios fundamentais.* O primeiro tem uma ação dilatadora, faz as coisas serem leves e põe-nas em movimento. Já o segun- do produz condensação e, portanto, torna as coisas pesadas e ten-de a imobilizá-las.

O Sol é quente por excelência e a Terra é fria. Mas o Sol, como tudo aquilo que arde, não é só calor, assim como a Terra também não coincide com o frio. O quente e o frio são *incorpóreos* e, portanto, têm necessidade de uma massa corpórea à qual aderir. Portanto, conclui Telésio, deve-se sem dúvida colocar na base dos entes três princípios: "*duas naturezas agentes,* o quente e o frio, e *uma massa corpórea,* que seja, para ambas as naturezas, própria, congruente e adequada a se expandir e se estender, bem como a se condensar e se restringir, além de assumir qualquer disposição de que desfrutam o quente e o frio" (tradução de N. Abbagnano). Se assim não fosse, os entes não poderiam se transformar uns nos outros, impossibilitando aquela unidade que, ao contrário, existe efetivamente na natureza.

Assim, cai por terra a física dos quatro elementos, bem como a concepção geral das coisas como sínolo de matéria e forma, sustentada pelos peripatéticos: os elementos derivam dos princípios descritos, como também todas as formas das coisas.

Os dois princípios agentes perpassam todo corpo, contrastando-se, expulsando-se e se substituindo mutuamente nos corpos e tendo a faculdade de se *perceberem* reciprocamente. Essa faculdade que cada um deles tem de perceber suas próprias ações e paixões e as conexões que apresentam com as do outro dá lugar a sensações agradáveis em relação àquilo que é afim e que favorece a sua própria conservação e a sensações desagradáveis no caso contrário. Assim, conclui Telésio, "todos os entes sentem a relação recíproca".

Então, como é que só os animais possuem órgãos sensoriais? Os animais são entes complexos e os órgãos sensoriais desempenham o papel de vias de acesso das forças externas à substância que sente. Já as coisas simples, precisamente porque são tais, sentem diretamente.

A física de Telésio, portanto, é uma física baseada nas "qualidades" elementares do quente e do frio. Mas, nesse quadro,

como já observamos, ele compreende que poderia ser de notável vantagem para a sua concepção uma investigação ulterior voltada para determinar a "quantidade" de calor necessária para produzir os vários fenômenos. E é precisamente essa investigação "quantitativa" que ele afirma não ter podido realizar, desejando deixá-la como tarefa para os outros que vierem depois dele.

2.4. **O homem como realidade natural**

Considerado como realidade natural, o homem é explicável como todas as outras realidades naturais.

Os organismos animais eram explicados por Aristóteles em função da "alma sensitiva". Telésio, naturalmente, não pode mais abrigar tal tese, mas tem necessidade de introduzir algo capaz de diferenciar o animal das coisas restantes. Por isso, recorre àquilo que ele chama de "espírito produzido pela semente" *(spiritus e semine eductus)*. A *terminologia* (de origem estóica) se refere provavelmente à tradição médica antiga (que Telésio conhecia muito bem). O "espírito", substância corpórea muito tênue, está incluído no corpo, como no seu próprio revestimento e no seu próprio órgão. Conseqüentemente, o "espírito" explica tudo aquilo que Aristóteles explicava com a alma sensitiva (recorde-se a análoga concepção do "espírito" de Ficino, no qual, porém, cumpria uma função totalmente diferente).

Telésio logo percebeu que, além do "espírito", há no homem algo mais, "uma espécie de alma divina e imortal", que, porém, não serve para explicar os aspectos naturais do homem, mas somente os aspectos que transcendem a sua naturalidade, dos quais falaremos adiante.

Em suas várias formas, o conhecimento se explica através do "espírito", sendo, precisamente, a percepção das sensações, mudanças e movimentos que as coisas produzem sobre ele. Em outros termos: o quente e o frio produzidos pelas coisas, que agem sobre o organismo por contato, provocam ações de movimento, de dilatação e de restrição sobre o "espírito" e desse modo realiza-se a percepção, que é consciência da modificação.

A inteligência nasce da sensação, mais precisamente da semelhança que constatamos entre as coisas percebidas, das quais conservamos a lembrança, e sua extensão, por analogia, a outras coisas, que atualmente não percebemos. Por exemplo: quando vemos um homem jovem, a inteligência nos diz que ele envelhecerá. Esse "envelhecimento" não é percebido por nós, já que ainda está por vir, não podendo portanto produzir qualquer sensação em nós; no entanto, nós podemos "entendê-lo", justamente com o auxílio da

experiência passada e da semelhança daquilo que já percebemos com aquilo que percebemos agora, ou seja, por analogia.

Telésio declara expressamente que não despreza em absoluto a razão; ao contrário, diz que se deve depositar confiança nela "quase como nos sentidos". Mas o sentido é mais crível do que a razão, pelo motivo de que aquilo que é apreendido pelos sentidos não tem mais necessidade de ser ulteriormente investigado.

Para Telésio, a própria matemática é fundada no sentido, nas similitudes e nas analogias, do modo já explicado.

2.5. A moral natural

A vida moral do homem, pelo menos no primeiro nível, também pode ser explicada com base nos princípios naturais.

Para o homem, como para todo ser, o bem é a sua própria *auto-conservação,* assim como o mal é o seu dano ou a sua destruição. O prazer e a dor entram nesse jogo de conservação e destruição. É agradável aquilo que é dileto ao "espírito" e é dileto ao "espírito" aquilo que o vivifica, constituindo portanto uma força favorável. É doloroso aquilo que abate e prostra o "espírito" e abate o "espírito" aquilo que lhe é nocivo. Assim, o prazer é "a sensação da conservação", ao passo que a dor é "a sensação da destruição".

O prazer e a dor, portanto, têm um preciso objetivo funcional. Desse modo, o prazer não pode ser o fim último que perseguimos, mas sim o meio que nos facilita alcançar esse fim, o qual, como já dissemos, é a auto-conservação. Em geral, tudo aquilo que o homem deseja está em função dessa conservação.

Entendidas do ponto de vista naturalista, as próprias virtudes são praticadas e exercidas em função desse mesmo objetivo, ou seja, para que facilitem a conservação e o aperfeiçoamento do "espírito".

2.6. A transcendência divina e a alma como ente supra-sensível

Como já observamos, Telésio operou a "redução naturalista" na sua pesquisa física e na reconstrução da realidade natural, mas ficou bem distante de dar a tal "redução" uma valência metafísica geral: ele admite um Deus criador e acima da natureza; o que ele nega, simplesmente, é que se deva recorrer a ele na investigação física.

Aliás, a esse propósito, é interessante notar o fato de que Telésio, que normalmente censura Aristóteles por ser excessivamente metafísico em física, objeta-lhe precisamente o oposto no que se refere ao Motor Imóvel. É completamente inadequada uma concepção de Deus reduzido à função motriz, ao modo aristotélico. Telésio chega a escrever que, a esse respeito, Aristóteles "parece digno não apenas de críticas, mas também de abominação". A moção do céu podia muito bem ser atribuída à própria natureza do céu, sem chamar Deus em causa daquele modo. De qualquer forma, teria sido melhor pôr Deus como inativo. Ademais, é inconcebível o fato de Aristóteles negar ao seu Deus a providência em relação aos homens. Em suma: o Deus de Telésio é o Deus bíblico, criador e regente do mundo. E é precisamente de sua atividade criadora que depende aquela "natureza" estruturada do modo como vimos, bem como o destino superior dos homens em relação a todos os outros seres, como agora veremos.

A "mens superaddita", isto é, a alma intelectiva, que é imortal, é infundida no homem por Deus. A alma está unida ao corpo e, especialmente, ao "espírito" natural como forma deles.

Através do espírito, o homem conhece e prova as coisas que se referem à sua conservação natural; já com a *mens superaddita,* ele conhece as coisas divinas e tende para elas, que não dizem respeito à sua saúde natural, mas sim à eterna. Assim, existem no homem *dois* apetites e *dois* intelectos. Por isso, ele está em condições de *entender* não somente o bem sensível, mas também o bem eterno, bem como de *querê-lo* (e isto é o livre-arbítrio). Conseqüentemente, o homem deve procurar não sucumbir com sua "mente" às forças do "espírito" material, mas sim mantê-la pura e torná-la semelhante ao seu criador. Em suma, essa "mente" concerne à atividade religiosa do homem e assinala a sua especificidade em toda a ordem do real.

Os intérpretes viram freqüentemente, nessas doutrinas de Telésio, algumas concessões indébitas (talvez feitas *pro bono pacis*), algumas cessões ou, de todo modo, teses em contraste com o seu "naturalismo". Na realidade, porém, não é assim. Quando muito, seria verdade precisamente o oposto. A sua originalidade está exatamente na tentativa de estabelecer uma distinção clara de âmbitos de investigação, sem que a *distinção* implique *exclusão.* Embora com todos os seus limites, também nesse sentido Telésio apresenta analogias com Galileu, que, precisamente, distinguiria de modo paradigmático a ciência e a religião, atribuindo à primeira a função de mostrar *como vai o céu* (com as suas leis específicas) e à segunda a tarefa de mostrar *como se vai ao céu* (crendo e agindo em conformidade).

3. Giordano Bruno: a religião como metafísica do infinito e o "heróico furor"

3.1. A vida e as obras

Giordano Bruno nasceu em Nola, em 1548. O seu nome de batismo era Filipe: o nome de Giordano lhe foi dado quando, ainda muito jovem, ingressou no convento de São Domingos, em Nápoles, onde foi ordenado sacerdote em 1572.

O seu espírito de insubordinação e revolta já se manifestava quando ainda era estudante: em 1567, foi instaurado um processo contra ele, o qual ficou depois suspenso.

Mais grave foi o processo de 1576, instaurado, mais do que pelas suspeitas de heresia que havia suscitado, pela suspeita de que lhe coubesse a responsabilidade pelo assassínio de um confrade que o havia denunciado. Na realidade, a suspeita era infundada. Mas a situação complicou-se a tal ponto que Bruno, que nesse meio tempo havia fugido para Roma, chegou a pensar em largar o hábito e refugiou-se no norte do país (Gênova, Noli, Savona, Turim e Veneza) e finalmente na Suíça, em Genebra, onde freqüentou ambientes calvinistas. Mas logo ele se rebelaria também contra os teólogos calvinistas.

A partir de 1579, Bruno viveu na França, primeiro em Tolosa, por dois anos, e a partir de 1581 em Paris, onde conseguiu atrair a atenção de Henrique III, do qual teve proteção e apoio.

Em 1583, foi para a Inglaterra, acompanhando o embaixador francês, vivendo sobretudo em Londres. Esteve durante um período também em Oxford, onde, porém, logo entrou em choque com os docentes da universidade (que ele considerava "pedantes"). Documentos vindos recentemente à luz demonstram, entre outras coisas, que os doutos locais o contestaram por ter plagiado Ficino em suas lições (as doutrinas mágico-herméticas).

Em 1585, retornou a Paris, mas logo percebeu que não gozava mais da proteção do rei e teve que fugir, depois de um tempestuoso conflito com os aristotélicos.

Desta vez, escolheu a Alemanha luterana. Em 1586, estabeleceu-se em Vitemberga, onde elogiou publicamente o luteranismo. Mas também aí não permaneceu por muito tempo. Em 1588, tentou obter os favores do imperador Rodolfo II de Habsburgo, na Áustria, mas sem sucesso. Retornou então à Alemanha, onde, em 1589, em Helmstädt, inscreveu-se na comunidade luterana, da qual foi expulso depois de apenas um ano.

Em 1590, foi para Francoforte, onde publicou a trilogia dos seus grandes poemas latinos. Quando aí estava, recebeu um convite, por parte de livreiros, do nobre veneziano João Mocenigo,

que desejava aprender a mnemotécnica, da qual Bruno era mestre. Imprevidentemente, ele aceitou o convite e voltou à Itália em 1591.

No mesmo ano, Mocenigo denunciava Bruno ao Santo Ofício.

Em 1592, começou em Veneza o processo contra Bruno, que se concluiu com a sua retratação.

Em 1593, o filósofo foi transferido para Roma, sendo submetido a um novo processo. Depois de extenuantes tentativas de convencê-lo a retratar-se de algumas de suas teses, chegou-se a uma ruptura final, com a sua condenação à morte na fogueira, sentença que foi executada no Campo dei Fiori, em 17 de fevereiro de 1600.

Giordano Bruno não renegou o seu credo filosófico-religioso, morrendo para testemunhá-lo. Escreve A. Guzzo: "Assim, morto, ele se apresenta pedindo que sua filosofia viva. E, desse modo, teve atendido o seu apelo: o seu julgamento se reabriu, a consciência italiana recorreu do processo e, antes de mais nada, incriminou aqueles que o haviam matado."

São muito numerosas as obras de Giordano Bruno. Dentre elas, merecem particular atenção: a comédia *o Candeeiro* (1582), o *De umbris idearum* (1582), a *Ceia das Cinzas* (1584), *Sobre a causa, princípio e uno* (1584), *Sobre o infinito, universo e mundos* (1584), o *Despacho da fera triunfante* (1584), *Sobre os heróicos furores* (1585), *De minimo* (1591), *De monade* (1591) e *De immenso et innumerabilibus* (1591).

3.2. A característica de fundo do pensamento de Bruno

Para entender a mensagem de um filósofo, é preciso captar o fulcro do seu pensamento, a fonte dos seus conceitos e o espírito que lhe dá vida. No caso de Giordano Bruno, onde estão esse fulcro, essa fonte e essa alma?

Os estudos mais recentes conseguiram lançar luz sobre a questão: a marca que distingue o pensamento bruniano é de caráter mágico-hermético. Bruno se coloca na trilha dos magos-filósofos renascentistas, levando muito adiante o discurso que Ficino havia cautelosamente iniciado, procurando manter-se dentro dos limites da ortodoxia cristã, mas que ele tratou de levar às últimas conseqüências. E mais: o pensamento bruniano pode ser entendido como uma espécie de gnose renascentista, uma mensagem de salvação moldada no tipo de religiosidade "egípcia", como precisamente pretendia ser a mensagem dos escritos herméticos. O seu neoplatonismo serve de base e de moldura conceitual para essa visão religiosa, dobrando-se continuamente às suas exigências.

Essa é a documentadíssima tese apresentada recentemente por F. A. Yates (na obra já citada *Giordano Bruno e la tradizione ermetica,* Laterza, Bari), que desejamos enfocar brevemente, porque resolve muitos problemas de interpretação da obra de Bruno. Escreve Yates: a filosofia de Bruno "é fundamentalmente hermética (... pois) ele era mago hermético do tipo mais radical, com uma espécie de missão mágico-religiosa".

Qual foi, então, a operação que Bruno procurou realizar? É Yates quem precisa: "É muito simples: ele reconduz a magia renascentista às suas fontes pagãs, abandonando as fracas tentativas de Ficino de elaborar uma magia inócua,dissimulando a sua fonte principal, o *Asclepius* (que ensinava a construir ídolos e amuletos e que havia sido condenado por santo Agostinho), escarnecendo violentamente dos herméticos religiosos (que, como observamos, eram numerosos no período renascentista) que acreditavam fundar um hermetismo cristão deixando de lado o *Asclepius* e proclamando-se egípcio convicto, que (...) deplora a destruição, realizada pelos cristãos, do culto dos deuses naturais da Grécia e da religião através da qual os egípcios haviam alcançado as idéias divinas, o Sol inteligível, o Uno do neoplatonismo."

Eis como Bruno cita o lamento de *Asclépio*, com sua profecia final, e que tons comovidos ele lhe inspira: "Não sabes, ó Asclépio, como o Egito é a imagem do céu (...), nossa terra o templo do mundo. Mas, oxalá, tempo virá em que o Egito aparecerá em vão como o religioso cultor da divindade (...). Ó Egito, Egito, de tuas religiões só permanecerão as fábulas (...). As trevas suplantarão a luz, a morte será julgada mais útil do que a vida, ninguém erguerá os olhos para o céu, o religioso será considerado insano, o ímpio será julgado prudente, o furioso forte e o péssimo bom. E acreditem que ainda será definida a pena capital para aquele que se dedicar à religião da mente, porque haverá novas justiças e novas leis e nada se encontrará de santo nem de religioso: não se ouvirá coisa digna do céu ou coisas celestes. Só permanecerão anjos perniciosos, que misturados com os homens, forçarão os miseráveis à audácia de todo o mal, como se fosse justiça, materializando guerras, roubos, fraudes e todas as outras coisas contrárias à alma e à justiça natural — e isso será a velhice, a desordem e a irreligião do mundo. Mas não duvides, Asclépio, que, depois dessas coisas terem acontecido, então o senhor e pai Deus, governante do mundo e provedor onipotente (...), sem dúvida porá fim a tal mancha, chamando de novo o mundo para a sua antiga fisionomia."

O "egipcianismo" de Bruno é uma religião, a "boa religião" destruída pelo cristianismo, para a qual é necessário retornar e da qual ele se sente o profeta, investido precisamente da missão de

fazê-la reviver. Outra passagem de Yates completa o quadro dessa nova exegese: "Assim, toda a tentativa ficiniana de construir uma *theologia platonica* cristã, com os seus *prisci theologi* et *magi* e com o seu platonismo cristão, furtivamente permeado com alguns elementos mágicos, era menos do que nada aos olhos de Giordano Bruno, que, aceitando plena e despreconceituosamente a religião mágica egípcia do *Asclepius* (e desprezando os presumidos prenúncios do cristianismo contidos no *Corpus Hermeticum),* considerou a religião mágica egípcia como uma experiência teúrgica e extática genuinamente neoplatônica, como uma elevação em direção ao Uno. E assim era de fato, já que o egipcianismo hermético nada mais era do que o egipcianismo interpretado por neoplatônicos da tardia Antigüidade. Entretanto, o problema da interpretação de Bruno não se resolve reduzindo-o a mero continuador desse tipo de neoplatonismo e considerando-o um simples seguidor de um culto mistériosófico egípcio, porque ele certamente foi influenciado pelas idéias produzidas por Ficino e por Pico, com toda a sua força psicológica, as suas associações cabalísticas e cristãs, o seu sincretismo de diversas posições filosóficas e religiosas, antigas ou medievais, e com a sua magia. Também é preciso destacar — o que, em minha opinião, é um dos aspectos mais significativos de Giordano Bruno — que ele surge em cena por volta de fins do século XVI, aquele século que viu terríveis manifestações de intolerância religiosa e no qual se procurou no hermetismo religioso um refúgio de tolerância, um caminho que levasse à união das várias seitas em luta entre si. Como vimos, havia diversas variedades de hermetismo cristão, católico e protestante, cuja maior parte se refugiava na magia. E nesse momento aparece Giordano Bruno, que assume incondicionalmente como base o hermetismo mágico egípcio, prega uma espécie de contrareforma egípcia, profetiza um retorno à tradição egípcia, graças à qual as dificuldades religiosas se comporão em uma nova solução, e, por fim, propugna também uma reforma moral, acentuando a importância de boas obras sociais e de uma ética que correspondesse a critérios de utilidade social."

Conseqüentemente, está claro que Bruno não podia estar de acordo com os católicos nem com os protestantes (em última instância, não pode ser considerado sequer cristão, pois acabou pondo em dúvida a divindade de Cristo e os dogmas fundamentais do cristianismo) e que os apoios que buscava, ora de uma parte ora de outra, eram apenas apoios táticos para realizar a *sua própria reforma.* E precisamente por isso é que ele provocou violentas reações em todos os meios nos quais ensinou. Bruno não podia seguir nenhuma seita, porque o seu objetivo era o de fundar ele próprio uma nova religião.

Giordano Bruno (1548-1600) foi o mais original dos pensadores renascentistas. Procurou fundir em uma ousada síntese o neoplatonismo, o hermetismo e a magia.

E, no entanto, ele era *ébrio de Deus* (para usar uma expressão que Novalis usou a respeito de Spinoza) e *o infinito foi o seu princípio e o seu fim* (como poderemos dizer com outra expressão em relação a Spinoza, esta de Schleirmacher). Mas trata-se de um "divino" e um "infinito" de caráter neopagão, que o instrumental conceitual do neoplatonismo, feito renascer por Nicolau de Cusa e por Ficino, prestava-se a expressar de modo quase perfeito.

3.3. A arte da memória (mnemotécnica) e a arte mágico-hermética

As primeiras obras brunianas são dedicadas à mnemotécnica, destacando-se entre elas o *De umbris idearum*, elaborado em Paris e dedicado a Henrique III. *Mas a sua própria mnemotécnica já apresenta fortes colorações mágico-herméticas.*

A arte da memória era muito antiga. Os oradores romanos, particularmente, recomendavam, para a memorização dos seus discursos, que se associasse a estrutura e a sucessão dos conceitos e argumentações a favor dos mesmos a um edifício e à sucessão das partes de um edifício.. Na Idade Média, Raimundo Lullo já havia desenvolvido a mnemotécnica, como vimos, no volume anterior, não só procurando definir normas destinadas a favorecer a memorização, identificando uma precisa escansão das regras da mente, mas também procurando identificar a coordenação dessas regras da mente com a estrutura do real.

No renascimento, a mnemotécnica renasceu, alcançando o seu ponto culminante com Giordano Bruno.

F. Yates, que deu as mais recentes contribuições significativas a respeito do assunto, assim resume a concepção renascentista da mnemotécnica e as contribuições de Bruno nesse campo: "No Renascimento (a arte da memória) tornou-se moda entre os neoplatônicos e herméticos, sendo entendida como um método para imprimir na memória imagens fundamentais e arquetípicas, que pressupunha, como sistema de localização mnemônica, a própria ordem cósmica, permitindo assim um conhecimento profundo do universo. Tal concepção já era evidente no trecho do *De vita coelitus comparanda* em que Ficino escreve que as imagens ou as cores planetárias, memorizadas no modo como estavam reproduzidas no teto de uma sala (em afrescos oportunamente predispostos segundo os precisos cânones das correspondências mágico-simpáticas), serviam, para quem de tal modo as memorizasse, como princípio organizador de todos os fenômenos com os quais se defrontasse depois de sair de casa." Ademais, segundo Yates, "a experiência hermética da reflexão do universo na mente encontra-se na base da memória mágica renascentista, no âmbito da qual a

mnemônica clássica, baseada em lugares e imagens, é entendida e aplicada, como um método para alcançar aquela experiência, *imprimindo na memória imagens arquetípicas ou magicamente ativadas*. Servindo-se de imagens mágicas ou talismânicas como imagens mnemônicas, o mago esperava adquirir conhecimento e poderes universais, conseguindo, através da organização mágica da imaginação, uma personalidade dotada de poderes mágicos, em sintonia com os poderes do cosmos, por assim dizer. Essa singular transformação ou adaptação da arte clássica da memória ao longo do Renascimento tem uma história anterior a Bruno, mas é com ele que ela alcança o seu ponto culminante".

No *De umbris idearum*, Bruno vincula-se expressamente a Hermes Trismegisto, convencido de que a religião "egípcia" era melhor do que a cristã, enquanto é religião da mente, que se realiza superando o culto ao Sol, imagem visível do sol ideal que é o intelecto. As "sombras das idéias" não são as coisas sensíveis, mas muito mais (no contexto bruniano) as "imagens mágicas" que refletem as idéias da mente divina e das quais as coisas sensíveis são cópias. Imprimindo na mente essas "imagens mágicas", se obtém então como que um reflexo do universo inteiro na mente, adquirindo-se desse modo não apenas uma maravilhosa potencialização da memória, mas também fortalecimento da capacidade operativa do homem em geral.

A obra apresenta uma série de relações de imagens, com base nas quais Bruno organiza o sistema da memória e, como Ficino já começara a fazer, dá fundamentos plotinianos à sua construção.

Assim, o Bruno parisiense, com essa obra dedicada a ninguém menos que a Henrique III, se apresenta como expoente e renovador da tradição mágico-hermética inaugurada por Ficino, mas em sentido muito mais radical, ou seja, no sentido de que não lhe interessa mais a conciliação ficiniana dessa doutrina com a dogmática cristã, decidido que estava ele a trilhar até as últimas conseqüências esse caminho.

3.4. **O universo de Bruno e seu significado**

Depois da estada na França, a etapa mais significativa da carreira de Bruno foi sua estada na Inglaterra, onde elaborou e publicou os "diálogos italianos", que constituem as suas obras-primas.

Antes de falar do seu conteúdo (do qual os posteriores poemas latinos, compostos e publicados na Alemanha, constituem apenas o desenvolvimento e aprofundamento), é bom identificar com que roupagem Bruno se apresentou aos ingleses, particularmente aos doutos da Universidade de Oxford. Documentos que só

recentemente vieram à luz (analisados por R. McNulty) nos informam sobre os temas tratados por Bruno em Oxford e sobre as reações que teve dos seus ouvintes. Ele *expôs uma visão copernicana do universo, centrada na concepção heliocêntrica e na infinitude do cosmos, vinculando-o à magia astral e ao culto solar tal como havia sido proposto por Ficino,* a tal ponto que um dos doutos "achou que tanto a primeira como a segunda lição haviam sido extraídas, quase palavra por palavra, das obras de Marcílio Ficino" (em particular da obra *De vita coelitus comparanda*). Criou-se um escândalo, que obrigou Bruno a despedir-se rapidamente dos "pedantes gramáticos" de Oxford, que nada haviam entendido de sua mensagem. A imagem que ele queria transmitir de si mesmo, portanto, era a do mago renascentista, de alguém que propunha a nova religião "egípcia" da revelação hermética, o culto do *deus in rebus,* o deus que está presente nas coisas. No *Despacho*, inclusive, o "egipcianismo" é apresentado até mesmo como temática, ao passo que o "sapientíssimo Mercúrio Egípcio", ou seja, Hermes Trismegisto, é apresentado como fonte de sabedoria. E essa visão do "deus nas coisas" está expressamente ligada à magia, entendida como sabedoria proveniente do "sol inteligível", que é revelada ao mundo ora em menor ora em maior medida. E Bruno precisa: "Enquanto diz respeito a princípios sobrenaturais, a magia é divina; enquanto concerne à contemplação da natureza e à perscrutação dos seus segredos, é natural; enquanto é relativa às razões e aos atos do espírito, que está no horizonte do corporal e espiritual, do espiritual e intelectual, é medianeira e matemática."

O "egipcianismo" de Bruno é uma forma de religião paganizante, com base na qual ele pretendia fundar uma reforma moral universal.

Mas quais são os seus fundamentos filosóficos?

Como já observamos repetidamente, trata-se substancialmente de fundamentos extraídos do neoplatonismo, que assumem nova coloração em Bruno, com acentuações marcadamente panteístas, com a retomada e a enfatização de alguns elementos eleáticos e com a explícita retomada de temáticas de Avicebron.

Bruno admite uma "causa" ou um "princípio" supremo acima de tudo, ao qual ele chama também de "mente por sobre as coisas", da qual deriva todo o restante, mas que permanece incognoscível para nós. Todo o universo é efeito desse primeiro princípio, mas não se pode remontar do conhecimento dos efeitos ao conhecimento da causa como não se pode remontar da visão de uma estátua à visão do escultor que a fez. Esse princípio outra coisa não é do que o Uno plotiniano revisitado por um renascentista. Com efeito, escreve Bruno: "Eis, portanto, que, tanto por ser infinita como por estar muito distante daqueles efeitos que são o termo último da

nossa faculdade discursiva, da divina substância *nada podemos conhecer,* a não ser por meio de vestígios, como dizem os platônicos, de efeito remoto, como dizem os peripatéticos, de indumentária, como dizem os cabalistas, de costas ou posteriores, como dizem os talmudistas, ou de espelho, sombra e enigma, como dizem os apocalípticos." Aliás, acrescenta Bruno, a comparação da estátua é em grande parte inadequada, porque a estátua, que é finita, pode ser conhecida plenamente; já o universo é *infinito* e, assim, "ocorre que com bastante menor razão nós conhecemos o primeiro princípio e causa pelo o seu efeito". Mas estaria errado quem desse a essas afirmações da transcendência do princípio primeiro significados que elas só poderiam ter em contextos metafísicos criacionistas. Com efeito, nos encontramos aqui em um contexto de metafísica processionista plotiniana e, assim, essas afirmações só adquirem sentido em função das afirmações que apresentamos a seguir.

Assim como em Plotino o Intelecto deriva do supremo princípio, analogamente, Bruno também fala de um Intelecto universal, mas o entende, de modo mais marcadamente imanentista, como *mente nas coisas* e precisamente como faculdade da Alma universal, da qual brotam todas as formas que são imanentes à matéria, constituindo com ela um todo indissolúvel: "Isso quer o Nolano, que é um Intelecto que dá ser a toda coisa, chamado pelos pitagóricos e pelo *Timeu* de *dador das formas;* uma Alma e princípio formal, que faz e enforma toda coisa, também por eles chamada de fonte das formas; uma matéria, da qual é feita e formada toda coisa, chamada por todos de refúgio das formas."

A estrutura hilemórfica da realidade é assim concebida de modo muito diferente dos aristotélicos: as formas são a estrutura dinâmica da matéria, "que vão e vêm, cessam e se renovam", precisamente porque tudo é animado, tudo está vivo. A alma do mundo está em cada coisa. E na alma está presente o intelecto universal, fonte perene de formas que continuamente se renovam.

Em Bruno, tudo está vivo, mas num sentido bem diferente do de Telésio. Em Bruno, trata-se da vida da alma e da mente universal, que, aliás, é Deus, ou seja, o divino que se expande no universo, ao passo que, em Telésio, trata-se de uma visão panvitalista reduzida, no âmbito bem mais estreito de um sensismo que, como vimos, tem raízes nos pré-socráticos. Em Telésio, Deus é verdadeiramente transcendente e a vida do mundo é a vitalidade que Deus deu à matéria e aos seus princípios no ato da criação e que nada tem a ver com a vida divina. Já em Bruno Deus torna-se imanente e a vida do cosmos torna-se vida divina, ou seja, a expansão infinita da própria vida de Deus.

Por isso, é compreensível que, nesse contexto, Deus e natureza, forma e matéria, ato e potência acabem por coincidir, a ponto

de Bruno escrever: "Daí, não é difícil ou grave, em última instância, aceitar que, segundo a substância, tudo é uno, como talvez tenha entendido Parmênides, tratado ignobilmente por Aristóteles."

O trecho seguinte, extraído do *Sobre a causa, princípio e uno,* nos apresenta muito bem a nova imagem bruniana do universo *uno, infinito* e (inclusive) eleaticamente *imóvel*: "Portanto, o universo é uno, infinito e imóvel. Digo que una é a possibilidade absoluta, uno é o ato, una é a forma ou alma, una a matéria ou o corpo, una a coisa, uno o ente, uno o máximo ou o ótimo. Ele não deve poder ser abrangido por nada, sendo assim infindável e interminável e, portanto, infinito e interminado — e, conseqüentemente, imóvel. Ele não se move localmente, porque não há nada fora de si para o qual se transporte, entendendo-se que ele é tudo. Ele não se gera, porque não há outro ser que ele possa desejar ou esperar, entendendo-se que tem todo o ser. Ele não se corrompe, porque não há outra coisa na qual se torne, entendendo-se que ele é toda coisa. Ele não pode diminuir ou crescer, entendendo-se que é infinito, de modo que, como nada se pode acrescentar a ele, também nada se pode subtrair, dado que o infinito não tem proporcionalidade. Ele não é alterável em outra disposição, porque não há nada de externo cuja ação sofra e pela qual tenha alguma sensação. Além disso, por abranger todas as contrariedades em seu ser, em unidade e conveniência, e não poder ter nenhuma inclinação a outro e novo ser ou então a outro modo de ser, não pode estar sujeito a mutações de qualquer qualidade nem pode ter contrário ou diferente que o altere, porque nele todas as coisas são concordes. Ele não é matéria, porque não é figurado nem figurável, não é terminado nem terminável. E também não é forma, porque não enforma nem figura outra coisa, no sentido que é tudo, é uno, é universo. Ele não é mensurável nem medida. Não se abrange, porque não é maior do que si mesmo. Nem é abrangido, porque não é menor do que si mesmo. Não se iguala, porque não é outra coisa, mas uno e o mesmo. Sendo o mesmo e uno, não tem seres diversos; não tendo seres diversos, não tem partes; e, não tendo partes, não é composto. Ele é termo não sendo termo, é tão forma que não é forma, é tão matéria que não é matéria, é tão alma que não é alma, porque é tudo indiferentemente e, no entanto, é uno — o universo é uno."

3.5. A infinitude do Todo e o significado impresso por Bruno à revolução copernicana

Como já dissemos, o *infinito* tornou-se a marca emblemática da concepção bruniana.

Se a Causa ou o Princípio Primeiro é infinito, também o efeito deve ser infinito. Por isso, no *De immenso et innumerabilibus,*

escreve Bruno: “A Divindade não se explica completamente no plano físico, mas sim no *infinito* (com efeito, todo corpo é tão distinto em partes que onde está uma parte não está nenhuma outra, nem pode estar) e somente nele se manifesta em sua própria universalidade, segundo as suas próprias ordens inumeráveis e segundo a disposição do infinito: em toda parte coloca um princípio que concorre com o fim ou, de outra forma, o centro que é referido de toda parte ao infinito e ao qual de toda parte é referido o infinito. Isso é o que ocorre *ab aeterno,* da Divindade segundo todo o ser, como difusão da infinita bondade, ato e efeito exteriores da divina onipotência”.

Com base nisso, Bruno sustenta não apenas a infinitude do mundo em geral, mas também (retomando a idéia de Epicuro e de Lucrécio) a infinitude no sentido da existência de mundos infinitos semelhantes ao nosso, com outros planetas e outras estrelas: “e isso se chama universo infinito, no qual há inumeráveis mundos”.

Infinita também é a vida, porque infinitos indivíduos vivem em nós, assim como em todas as coisas compostas. O morrer não é morrer, porque “nada se aniquila”. Assim, o morrer é apenas uma mudança acidental, ao passo que aquilo que muda permanece eterno.

Mas por que, então, existe essa mutação? Por que a matéria particular procura sempre outra forma? Será que procura outro ser? De modo bastante engenhoso, Bruno responde que a mutação não procura “outro ser” (que tudo já existe desde sempre), mas sim “outro *modo* de ser”. E nisso reside precisamente a diferença entre o universo e as coisas singulares do universo: “aquele abrange todo o ser e todos os modos de ser; destas, cada qual tem todo o ser, mas não todos os *modos de ser”.*

Assim, Bruno pode dizer que o universo é “esferiforme” e, ao mesmo tempo, infinito. E pode escrever com ousadia: “Parmênides disse que o uno é igual por toda parte em si mesmo e Melissos afirma que ele é infinito. Não existe contradição entre eles, mas sim, muito mais, um esclarece o outro.”

O conceito de Deus como “esfera que tem o centro em toda parte e a circunferência em nenhum lugar”, que apareceu pela primeira vez em tratado hermético e que foi tornado célebre por Nicolau de Cusa, serve admiravelmente a Bruno, sendo precisamente com essa base que ele opera a conciliação já referida.

Em conclusão, citemos ainda um trecho, dentre as muitas e belíssimas considerações de Bruno sobre o infinito. Deus é *todo* infinito e *totalmente* infinito, porque é tudo em tudo e, totalmente, também em toda parte do todo. Como efeito derivado de Deus, o universo é todo infinito, mas não totalmente infinito, porque é tudo em tudo, mas *não* totalmente em todas as suas partes (ou, de todo

modo, não pode ser infinito no modo como Deus é, sendo causa de tudo em todas as partes): "Eu digo que o universo é todo infinito porque ele não tem limite, nem fim, nem superfície; mas digo que o universo não é totalmente infinito porque cada uma das partes que dele podemos tomar é finita, embora, dos mundos inumeráveis que contém, cada um seja infinito. Eu digo que Deus é todo infinito porque ele exclui de si todo fim e todo atributo seu é uno e infinito; e digo que Deus é totalmente infinito porque todo ele está em todo o mundo e em cada uma de suas partes, infinita e totalmente, ao contrário da infinitude do universo, que está totalmente em tudo, mas não nestas partes (se é que, referindo-se ao infinito, podem ser chamadas de "partes"), que podemos abranger nele (...)."

Agora, estamos em condições de entender as razões da entusiástica aceitação da revolução copernicana por Giordano Bruno. Com efeito, o heliocentrismo a) harmonizava-se perfeitamente com a sua gnose hermética, que atribuía ao Sol (símbolo do intelecto) um significado inteiramente particular, e b) permitia-lhe romper a visão estreita dos aristotélicos, que sustentavam a finitude do universo, e assim fazia desmoronar todas as "fantásticas muralhas" dos céus, tornando-os sem limite em direção ao infinito.

3.6. **Os "heróicos furores"**

Na visão bruniana, a "contemplação" plotiniana e o tornar-se uno com o Todo tornam-se "heróico furor". Também para Bruno trata-se de percorrer novamente, em elevação cognoscitiva, ou seja, voltando sobre os próprios passos, aquela descida que, do princípio, levou ao principiado. Mas, em Bruno, a contemplação se transforma em uma forma de "divinização", que é furor de amor, anseio de ser uma só coisa com o objeto anelado, transformando desse modo o êxtase plotiniano em experiência mágica. (Ficino já havia chamado de *furor divino* o amor que leva o homem a se "endeusar".) Escreve Yates: "Acho que aquilo a que as experiências religiosas descritas em *Sobre os heróicos furores* visam é a gnose hermética, vale dizer, a mística poesia amorosa do homem-mago, que foi criado divino, com poderes divinos, e agora se encaminha para readquirir esse atributo de divindade, com os respectivos poderes (...). Conseqüentemente, embora só seja possível encontrar explicitamente alguns elementos mágicos em *Sobre os heróicos furores,* na verdade, por assim dizer, essa obra é o diário espiritual de um homem que aspirou a ser mago religioso."

O ponto central do escrito e o sentido dos "heróicos furores" estão no mito do caçador Actéon, que viu Diana no banho e, de caçador, foi transformado em veado, isto é, em uma caça selvagem, sendo devorado por seus cães. Diana é o símbolo da divindade

imanente da natureza e Actéon simboliza o intelecto, voltado para a caça à verdade e à beleza divina; já os *mastins* e *galgos* de Actéon simbolizam as volições (os primeiros, que são mais fortes) e os pensamentos (os segundos, que são mais velozes).

Actéon, portanto, foi convertido naquilo que procurava (caça) e seus próprios cães (pensamentos e volições) o devoram. Por quê? *Porque a verdade procurada está em nós mesmos* e, quando descobrimos isso, tornamo-nos anseios de nossos próprios pensamentos e compreendemos que "tendo contraída em si a divindade, não era preciso procurá-la fora de si".

Por isso, Bruno conclui: "Desse modo, os cães, pensamentos de coisas divinas, desejaram Actéon, fazendo-o morto para o vulgo, para a multidão, liberto das amarras dos sentidos perturbados, livre do cárcere carnal da matéria, não vendo mais sua Diana como que através de cortinas e janelas, mas, tendo posto por terra as muralhas, sendo agora todo olhos para o aspecto de todo o horizonte." No ponto culminante do "heróico furor", o homem vê tudo inteiramente todo, porque se encontra assimilado a esse todo.

3.7. **Conclusões**

Bruno é certamente um dos filósofos mais difíceis de entender. E, no âmbito da filosofia renascentista, certamente é o mais complexo. Daí as exegeses tão diversas que foram propostas sobre ele.

No estado atual dos estudos, porém, muitas conclusões a que se chegara no passado já foram revistas.

Não parece possível fazer dele um precursor da revolução do pensamento moderno, no sentido em que iria operar a revolução científica, porque os seus interesses eram de natureza completamente diferente: mágico-religiosos e metafísicos.

A defesa que ele fez da revolução copernicana fundamentou-se em bases totalmente diferentes daquelas em que se baseara Copérnico, tanto que alguns chegaram até a levantar dúvidas de que Bruno realmente tenha entendido o sentido *científico* daquela doutrina.

Não é possível destacar o aspecto matematizante de muitos escritos brunianos, pois a matemática bruniana é aritmologia pitagorizante, sendo portanto metafísica.

Em suma, com sua visão vitalista e mágica, Bruno não é pensador "moderno", no sentido de que não antecipa as descobertas do século seguinte, que nascem em bases totalmente diferentes.

Entretanto, Bruno antecipa de modo surpreendente certas posições de Spinoza e, sobretudo, dos românticos. A embriaguez de

Deus e do infinito própria desses filósofos já está presente em muitas páginas de Bruno. Schelling seria o pensador a mostrar (pelo menos em uma fase do seu pensamento) as mais fortes afinidades de opção com o nosso filósofo. E uma das obras schellinguianas mais belas e sugestivas intitular-se-ia precisamente *Bruno*.

Em seu conjunto, a obra de Bruno marca um dos pontos culminantes do Renascimento e, ao mesmo tempo, um dos resultados conclusivos mais significativos desse período irrepetível do pensamento ocidental.

4. Tomás Campanella: naturalismo, magia e anseio de reforma universal

4.1. A vida e as obras

O pensamento renascentista se conclui com Tomás Campanella.

Nascido em Stilo, na Calábira, em 1568, Campanella ingressou na ordem dos dominicanos aos quinze anos (seu nome de batismo era Giandomenico, mudado para Tomás em homenagem a santo Tomás de Aquino quando ingressou no mosteiro).

Ele se assemelha a Bruno em muitos aspectos. Mago e astrólogo, dominado por um grande anseio de reforma universal, convicto de que tinha uma missão a cumprir, infatigável em sua obra, extraordinariamente culto e capaz de escrever e reescrever as suas obras com uma força irrefreável, como um vulcão em erupção.

Submetido a torturas e muitas vezes preso, escapou da condenação à morte fingindo perfeitamente estar louco. Foi por isso que não acabou na fogueira, como Bruno, e, depois de ter passado quase a metade de sua vida na prisão, conseguiu lentamente readquirir credibilidade, que reconstituiu com uma incansável fadiga cotidiana. Por fim, inesperados triunfos na França coroaram a sua movimentadíssima existência.

São quatro os períodos que podem ser distinguidos nessa vida verdadeiramente romanesca: 1) o da juventude, que se concluiu com a falência de uma revolta política organizada por ele contra a Espanha; 2) o do longuíssimo encarceramento em Nápoles; 3) o da reabilitação romana; 4) o das grandes homenagens francesas.

Percorreremos brevemente essas etapas, bastante significativas.

1) O período da juventude foi muito aventuroso. Insatisfeito com o aristotelismo e o tomismo, leu vários filósofos (tanto antigos

como modernos) e escritos orientais. A indisciplina dos mosteiros dominicanos meridionais permitiu-lhe freqüentar em Nápoles o cultor de magia Giambattista della Porta. Em 1591, sofreu um primeiro processo por heresia e práticas mágicas. Ficou poucos meses na prisão e, ao sair, ao invés de retornar aos mosteiros de sua província, contrariando o que lhe havia sido ordenado, partiu para Pádua, onde, entre outros, conheceu Galileu.

Seguiram-se três outros processos: um em Pádua (1592) e dois em Roma (1596 e 1597). Por fim, foi obrigado a retornar a Stilo, com a proibição de pregar e confessar e com a função de esclarecer a ortodoxia dos seus escritos.

Mas os seus anseios de renovação, os sonhos de reformas religiosas e políticas e as visões de tipo messiânico, exaltadas por suas concepções astrológicas, levaram-no a tramar e pregar uma revolta contra a Espanha, que deveria constituir o início de seu grandioso projeto. Mas, em 1559, traído por dois conspiradores, Campanella foi preso, encarcerado e condenado à morte.

2) Inicia-se assim o segundo período. Como já observamos, Campanella salvou-se da morte com uma hábil simulação de loucura, que soube sustentar com heróica firmeza diantes dos testes de confirmação mais duros e cruéis. A condenação à morte foi transformada em prisão perpétua. Sua prisão, que durou nada menos que vinte e sete anos, inicialmente foi duríssima, mas depois tornou-se pouco a pouco tolerável, até tornar-se quase formal. Campanella podia escrever seus livros, trocar correspondência e receber até visitas.

3) Em 1626, o Rei da Espanha mandou libertá-lo, mas sua liberdade durou muito pouco, porque o núncio apostólico mandou prendê-lo de novo, transferindo-o para Roma, nos cárceres do Santo Ofício. Mas aqui a sorte de Campanella mudou radicalmente, em virtude da proteção de Urbano VIII, tanto que, como *loco carceris,* Campanella teve à sua disposição nada menos que o palácio do Santo Ofício.

Enquanto esteve preso em Nápoles, os seus desígnios políticos se haviam orientado para a Espanha, considerada como a potência que teria condições de realizar a sonhada "reforma universal" (daí a sua libertação). Mas, em Roma, Campanella tornou-se filo-francês. Por essa razão, tendo sido descoberta uma conjura contra os espanhóis em 1634, em Nápoles, organizada por um discípulo de Campanella, o nosso filósofo foi injustamente considerado co-responsável, tendo por isso que fugir para Paris, sob a proteção do embaixador francês.

4) A partir de 1634, Campanella viveu momentos de glória em Paris, admirado e reverenciado por muitos doutos e nobres. O rei Luís XIII concedeu-lhe uma ótima pensão e ele chegou a gozar

dos favores do poderosíssimo Richelieu. O seu falecimento ocorreu em 1639, enquanto procurava em vão manter a morte distante, com suas artes mágico-astrológicas.

Dentre os seus numerosos escritos, recordamos: *Philosophia sensibus demonstrata* (1591), *Do sentido das coisas e da magia* (1604), *Apologia pro Galileo* (1616, publicada em 1622), *Epilogo magno* (1604-1609), *A Cidade do sol* (1602), a imponente *Metafísica,* em dezoito livros (dos quais Campanella fez nada menos do que cinco redações, das quais possuímos a latina, publicada em 1638, em Paris), e a mastodôntica *Teologia,* em trinta livros (1613-1624).

Encarcerado durante os melhores anos de sua vida, Campanella não pôde criar discípulos. E quando, na França, passou a gozar do reconhecimento que antes lhe fôra negado, já era muito tarde para isso, pois o seu pensamento já era fruto fora de estação: Descartes domina então a cena intelectual e as vanguardas estavam com ele.

4.2. A natureza e o significado do conhecimento filosófico e o repensamento do sensismo telesiano

Campanella começou sendo telesiano, mas logo ao seu próprio modo. Para ele, a mensagem de Telésio significa, através dos sentidos, um contato direto com a natureza, única fonte de conhecimento, e, portanto, ruptura com a cultura livresca.

A *Carta a Dom Antônio Quarengo,* de 1607, muito bela e justamente famosa, contém como que um manifesto, que nos mostra algumas das idéias programáticas essenciais de Campanella. Assim, vamos destacar alguns de seus trechos mais importantes.

"O juízo que faz de mim, que eu esteja acima de Pico ou igual a Pico, é por demais elevado para mim — e creio que ele me mede com a medida da sua perfeição. Eu, meu senhor, nunca tive os favores e graças singulares de Pico, que foi muito nobre e riquíssimo, tendo livros às mancheias e bastante mestres, comodidade para filosofar e vida tranqüila, coisas que fazem frutificar admiravelmente um fecundo gênio. Mas eu nasci em fortuna parca e, desde os vinte e três anos de minha vida até agora, quando tenho trinta e nove, a completar em setembro, sempre fui perseguido e caluniado, desde que escrevi contra Aristóteles aos dezoito anos (...). Já há oito anos seguidos que estou em mãos de inimigos e, *per sapientiam et per stultitiam,* o Seio eterno libertou-me sete vezes da presentíssima morte. E nesses oito anos estive tanto no cárcere que não posso citar um só mês de verdadeira liberdade, quando não de relegação. Sofri tormentos inusitados e os mais espantosos do mundo, cinco vezes, sempre em temor e dores (...)."

"Eis, portanto, o meu diverso filosofar em relação ao de Pico: eu aprendo mais com a anatomia de uma formiga ou de uma erva (sem falar na do mundo, admirabilíssima) do que com todos os livros que foram escritos de princípios do século até hoje, depois que aprendi a filosofar e ler o livro de Deus, com base em cujo modelo corrijo os livros humanos, inabilmente copiados ao bel-prazer e não segundo o que está no universo, livro original. E isso fez-me ler todos os autores com facilidade e guardá-los na memória, cujo grande dom me fez o Altíssimo, mas muito mais ainda ensinando-me a julgá-los com o modelo do seu original. Verdadeiramente, Pico foi um gênio nobre e douto; mas foi mais um filósofo baseado nas palavras alheias do que na natureza, da qual quase nada aprendeu, mas condenou os astrólogos por não terem atentado para a experiência. E eu os condenei quando tinha dezenove anos, mas depois vi que abrigavam elevadíssima sapiência em meio a muita tolice, demonstrando-o em um livro próprio sobre isso e na *Metafísica nova,* da qual a de Aristóteles é a parte lógica, a parte de nefanda impiedade; nesta parte, só Parmênides soube alguma coisa. Também nas coisas morais e políticas Pico foi muito escasso, entregando tudo à revelação do judaísmo e a folhear livros. Mas, se não morresse tão cedo, se tornaria um grande herói da verdadeira sabedoria, pois já havia congregado os pensamentos sem escolher trabalho (...)."

"Eu o considero um grande homem mais por aquilo que deveria fazer do que pelo que fez. Se bem que creio não apenas nele, mas também em qualquer outro gênio que me seja testemunha daquilo que se aprende na escola da natureza e da arte, enquanto harmonizam com a primeira a Idéia e o Verbo, da qual dependem. Mas, quando os homens falam como opinantes das escolas humanas, considero-os iguais e sem seqüelas, pois santo Agostinho e Lactâncio negaram os antípodas com argumentos e por opinião, mas um marinheiro os tornou mentirosos ao testemunhar *de visu* (...)."

"Esse modo de filosofar consolou-me o espírito, já que, tenho examinado todas as seitas e religiões que existiram no mundo, consegui, como espero, ter assegurado mais a mim mesmo e a todos os homens sobre as verdades cristãs e os testemunhos apostólicos, vingando o cristianismo e como que libertando-o do maquiavelismo e das infinitas dúvidas que afligem os corações humanos neste século obscuro, onde todos, filósofos e sofistas, religião, impiedade e superstição têm igual reino e parecem de uma só cor. Tanto que, em Boccaccio, parece que não se pode discernir por silogismo qual seja a lei mais verdadeira entre a cristã, a maometana e a judaica; tanto que todos os escritores vacilam a respeito das impiedades aristotélicas e tanto que as escolas falam com dúvidas e sussur-

rando. E disso Vossa Senhoria terá alguns ensaios no livro dedicado ao meu anjo, pois que sua força será vista na *Metafísica*."

Assim, filosofar é aprender a ler no "livro de Deus", a criação, *de visu* e diretamente, ou melhor, como ele próprio diz, por *tactum intrinsecum,* tornando-se um só com as coisas.

Os estudiosos têm realçado energicamente o fato de que o novo significado que Campanella confere ao conhecimento, entendido sensisticamente, é simbolicamente expresso pela interpretação que ele dá da palavra "sapiência", que derivaria de "sabor" (*sapore* em italiano) ("dos sabores que o gosto saboreia"). E o gosto implica um tornar-se íntimo das coisas, sendo o sabor a revelação de tudo o que há de mais íntimo na coisa, através da união com essa coisa.

Mas quem melhor soube captar a veia mística que se insere nesse discurso e, portanto, o novo significado que o telesianismo nele assume foi E. Garin (em *L'umanesimo italiano,* Laterza, Bari). Escreve ele: "Nunca se insistirá o suficiente no particular valor desse *sentir,* não por acaso aproximado por Campanella, repetidamente, à culminância extrema da intuição platônica e não mais à percepção telesiana. Ou, se assim se preferir, percepção telesiana transfigurada depois em termos da sabedoria intuitiva *(intuitiva sapientia, et tactus quidam gustusque divinus, faciens scire res sine motu et discursu, ut etiam Plato dixit).* Não por acaso a imagem deriva diretamente da tradição mística muçulmana, do sufismo, e já a encontramos nos mesmos termos em Gundissalino, que acolhia *a transformação que os árabes operaram do ver plotiniano e platônico em um saborear."*

Estamos, portanto, muito distantes da tradição aristotélica, que, no entanto, proclamava a prioridade dos sentidos *(nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu).* Garin também apontou de modo perfeito a novidade de Campanella a esse respeito: "O sentido, portanto, tem aqui um significado diverso do empirismo aristotélico, apresentando-se como intrinsecamento e, portanto, co-participação com as coisas, isto é, como aquela intimidade com a coisa que é o próprio *processo expressivo de Deus* (= o Deus que escreve o livro da natureza), o fazer divino, que é o Ser que harmoniza Potência e Amor. Assim, não se trata de um ver ou espelhar reproduzindo imagens, mas uma compenetração no processo vital do todo, em suma, um saborear a *suavidade* da vida universal *(Hic, in mundo, Deus ... Verbo ipsum exprimit...)*. A experiência, abatendo as barreiras entre interno e externo, torna íntima a intimidade das coisas, reconduzindo-nos àquela real expressão divina através de cuja co-participação nos tornamos de certo modo equivalentes a Deus. E, assim, como já acontecera em Rogério Bacon, o empirismo se implanta e se converte ao misticismo."

Tomás Campanella (1568-1639) foi a última das grandes figuras do pensamento renascentista, tentando fundir metafísica, teologia, magia e utopia. Depois de longos anos de prisão, foi reabilitado quando o pensamento europeu já se havia encaminhado para sendas completamente diferentes das suas.

4.3. A autoconsciência

Em suas reflexões sobre o conhecimento, que se encontram no primeiro livro da *Metafísica,* Campanella apresenta uma refutação do ceticismo, baseando-se na autoconsciência, muito considerada postumamente pelos intérpretes, que nela encontraram surpreendentes analogias com a teoria tornada célebre por Descartes no *Discurso sobre o método,* que é de 1637, ao passo que a *Metafísica,* como já dissemos, foi publicada em Paris um ano depois, mas já havia sido elaborada alguns anos antes.

A descoberta cartesiana (de que falaremos com mais amplitude adiante, pp. 366 ss) teria sido então antecipada por Campanella?

Antes de responder, leiamos alguns documentos (extraídos sobretudo da *Metafísica,* na tradução de G. di Napoli). Contra os céticos, escreve o nosso filósofo: "Aqueles que proclamam não saber se sabem ou se não sabem alguma coisa não falam certo. Efetivamente, sabem necessariamente que não sabem. E, embora isso não seja saber, já que é uma negação, como a visão das trevas não é visão, mas privação de visão, entretanto a alma humana tem isso de próprio: sabe não saber, ao passo que percebe não ver nas trevas e não ouvir no silêncio. Com efeito, se não percebesse isso, seria uma pedra, para a qual é indiferente ser ou não ser iluminada (...)." Mas preste-se atenção sobretudo a esta segunda passagem: "A alma conhece a si mesma com um conhecimento de presencialidade (enquanto é presença de si para si mesma) e não com um conhecimento objetivo (ou seja, como representação de um objeto que é diferente de si), exceto no plano reflexo. É certíssimo o princípio primeiro de que nós somos e podemos, sabemos e queremos; depois, em segundo lugar, é certo que nós somos algo e não tudo e que podemos conhecer alguma coisa e não tudo e não totalmente. Ademais, quando se passa do conhecimento de presencialidade para os particulares através de um conhecimento objetivo, começa então a incerteza, pelo fato de que a alma torna-se alienada (logo veremos em que sentido) por causa dos objetos, pelo conhecimento de si mesma, de modo que os objetos não se revelam total e distintamente, mas só parcial e confusamente. E, na verdade, nós podemos, sabemos e queremos o outro porque podemos, sabemos e queremos a nós mesmos."

Há analogias com Descartes, mas mostram-se movidas por exigências diferentes e, sobretudo, se inserem em uma visão metafísica panpsiquista geral da realidade, que chega, inclusive, a ser oposta à de Descartes.

Para Campanella, *o conhecimento de si* não é uma prerrogativa do homem enquanto pensamento, mas de todas as coisas, que

são (todas elas, sem exceção) vivas e animadas. Com efeito, para ele, todas as coisas são dotadas de uma "sapientia indita" ou inata, através da qual sabem que existem e são ligadas ao seu próprio ser ("amam" o seu próprio ser). Esse autoconhecimento é um "sensus sui", um auto-sentir-se.

Já o conhecimento que toda coisa tem do que é diferente de si é "sapientia illata", isto é, aquela que se adquire ao contato com as outras coisas. Cada coisa é modificada pela outra e de certa forma se transforma, "alienando-se" na outra. Quem sente não sente o calor, mas a si mesmo modificado pelo calor; não percebe a cor, mas, por assim dizer, a si mesmo colorido.

A consciência "inata" que toda coisa tem de si é ofuscada pelo conhecimento que se acrescenta *(superaddita),* de modo que a autoconsciência (conseqüentemente) se transforma quase em um *sensus adbitus,* ou seja, "oculto" dos conhecimentos que sobrevêm. Nas coisas, o *sensus sui* permanece predominantemente oculto; no homem, pode alcançar níveis notáveis de consciência; em Deus, se desdobra em toda a sua perfeição.

Além da alma-espírito, devemos destacar que Campanella também reconhece no homem a *mente incorpórea e divina.* Telésio já o havia feito. Mas Campanella confere à mente um papel de importância muito maior, tanto que chega até mesmo, segundo as doutrinas neoplatônicas, a atribuir-lhe a capacidade de conhecer, assimilando-se ao inteligível que há nas coisas, os modos e as formas (as idéias eternas) segundo os quais Deus as criou.

Nessa doutrina, há um ponto que, por sua originalidade, merece um particular relevo. O conhecimento é, ao mesmo tempo, perda e aquisição: é aquisição precisamente através da perda. Ser é saber. Sabe-se aquilo que se é (e aquilo que se faz): "Quem é tudo sabe tudo; quem é pouco, sabe pouco." Conhecendo, nós nos "alienamos", mas, nessa "alienação", adquirimos o diferente de nós: "Como tornar-se muitas outras coisas através da passividade da experiência vale o mesmo que *ampliar o próprio ser,* isto é, de um tornar-se muitos, o saber é coisa divina, mesmo na passivida- de da experiência."

E eis um dos textos mais significativos: "Todos os cognoscentes são alienados do seu próprio ser, como se acabassem na loucura e na morte; nós estamos no reino da morte."

Mais uma vez Garin acertou no alvo ao explicar da seguinte maneira essa doutrina campaneliana: "Assim, conhecer é morrer, 'porque toda morte é transformar-se em algo e toda mutação é alguma morte'. E, sendo a mutação tornar-se o objeto, ela também é morte, ainda que parcial; e esse nosso internar-se no objeto acompanha-se sempre da consciência de nós (...), do senso íntimo pelo qual não nos dispersamos na coisa, mas permanecemos firmes

em nós mesmos. Mas exatamente aqui intervém aquela reviravolta do sentido para a sapiência, na qual Campanella insiste. Se o sentir enquanto *fazer-se objeto* e, portanto, *sofrer,* significa *acolher um novo limite* e, portanto, *morrer,* então o contemplar Deus no interior de todas as coisas, isto é, o Ser que constitui todas, significa *romper a negatividade da realidade e tornar-se verdadeiramente real.* 'Então, o aprender e o conhecer, sendo transformar-se na natureza do cognoscível, são também uma espécie de morte; só o transformar-se em Deus é vida eterna, porque não se perde o ser no infinito mar do ser, mas sim se magnifica.' "

Esta última passagem citada por Garin pode ser comentada e esclarecida por este outro trecho da *Teologia*: "Nós estamos verdadeiramente em uma terra estrangeira, alienados de nós mesmos; aspiramos a uma pátria — e a nossa sede é junto de Deus."

4.4. A metafísica campaneliana: as três "primalidades" do ser

Entendido como o entende Campanella, o conhecimento é revelador da estrutura das coisas, de sua "essenciação", como diz o nosso filósofo. Toda coisa é constituída "pela *potência* de ser, pelo *saber* de ser e pelo *amor* de ser".

Essas são as "primalidades do ser", que, de certo modo, correspondem àquilo que eram os transcendentais na ontologia medieval.

À medida que pode ser, todo ente 1) é "potência" de ser; 2) ademais, tudo aquilo que pode ser "sabe" também que é; 3) e, se sabe que é, "ama" o seu próprio ser. Isso é provado pelo fato de que, se não soubesse que é, não fugiria daquilo que o prejudica e destrói.

As três "primalidades" são iguais em dignidade, ordem e origem: uma "imane", ou seja, está presente na outra e vice-versa.

Obviamente, pode-se falar também de "primalidades do não-ser", que são a "impotência", a "insipiência" e o "ódio". Elas constituem as coisas finitas, enquanto toda coisa finita é potência, mas *não* de tudo aquilo que é possível; conhece, mas não conhece tudo aquilo que é cognoscível; ama e, ao mesmo tempo, odeia.

Deus, por seu turno, é Potência suprema, Sapiência suprema e Amor supremo.

Assim, em diferentes níveis, a criação repete o esquema trinitário. Trata-se de uma doutrina de gênese agostiniana, que Campanella amplia em sentido panpsiquista.

4.5. O panpsiquismo e a magia

Ainda uma vez partindo de Telésio e de sua doutrina da animação universal das coisas, Campanella vai muito mais além,

não apenas se movendo na direção conceitual dos neoplatônicos, mas a ela mesclando visões nascidas de sua vida e consciente fantasia, formulando desse modo uma doutrina animístico-mágica levada ao extremo.

Segundo Campanella, as coisas falam e se comunicam entre si diretamente. Enviando os seus raios, as estrelas comunicam "os seus conhecimentos". Ademais, os metais e as pedras "se nutrem e crescem, mudando o solo onde inicialmente nascem com a ajuda do Sol, bem como as ervas, em líquor, que puxam para si pelas suas veias, onde os diamantes crescem em pirâmides e os cristais em figura cúbica (...)".

Para ele, há plantas cujos frutos tornam-se pássaros.

Há uma "geração espontânea" de todos os viventes, inclusive dos superiores, porque tudo está em tudo e, portanto, tudo pode derivar de tudo.

Neste trecho do *Sobre o sentido das coisas e da magia,* eis como Campanella esboça a sua visão geral:

"Todos os animais dentro do mundo estão como os vermes dentro do animal, não pensando que ele sente, como os vermes do nosso ventre não pensam que nós sentimos e que nós temos alma maior do que a deles, nem são animados pela comum alma bem-aventurada do mundo, mas cada qual pela sua própria, como os vermes em nós, que não têm a nossa mente por alma, mas sim o seu próprio espírito.

O homem é epílogo de todo o mundo e admirador dele, se quiser conhecer a Deus, mas, no entanto, ele é feito. O mundo é estátua, imagem, templo vivo de Deus, onde ele pintou os seus gestos e escreveu os seus conceitos, ornando-o de vivas estátuas, simples no céu, mistas e fracas na terra — mas a partir de todas caminha-se para ele.

Bem-aventurado quem lê nesse livro e dele aprende aquilo que as coisas são — e não do seu próprio capricho —, aprende a arte e o governo divino e, conseqüentemente, faz-se semelhante e unânime a Deus, e com ele vê que toda coisa é boa e que o mal é reflexo e máscara das partes que representam alegre comédia para o Criador, e que puramente desfruta, admira, lê e canta o infinito e imortal Deus, Primeira Potência, Primeira Sapiência e Primeiro Amor, de onde derivam e existem todo poder, saber e amor, conservando-se e transformando-se segundo os fins entendidos pela alma comum, que aprende do Criador, que sente a arte do Criador nas coisas inserida e que mediante aquela grande coisa guia e move para o grande fim, até que cada coisa se torne toda coisa e mostre a toda outra coisa as belezas da eterna idéia."

No que se refere propriamente à arte mágica, Campanella nela distingue três formas: 1) a divina; 2) a natural; 3) a demoníaca.

A primeira é aquela que Deus concede aos profetas e santos.

A última é a que se vale da arte dos espíritos malignos, sendo condenada por Campanella.

Já a segunda, a natural, "é uma arte prática que se serve das propriedades ativas e passivas das coisas naturais para produzir efeitos maravilhosos e insólitos, dos quais, as mais das vezes, se ignora a causa e o modo de provocá-los (...)". Nessa linha, Campanella amplia em sentido panmagístico a magia natural, a ponto de nela inserir todas as artes, invenções e descobertas, como a invenção da imprensa e da pólvora, entre outras. Os próprios oradores e poetas entram na relação dos magos: "são magos segundos". Mas, conclui Campanella, "a maior ação mágica do homem é dar leis aos homens".

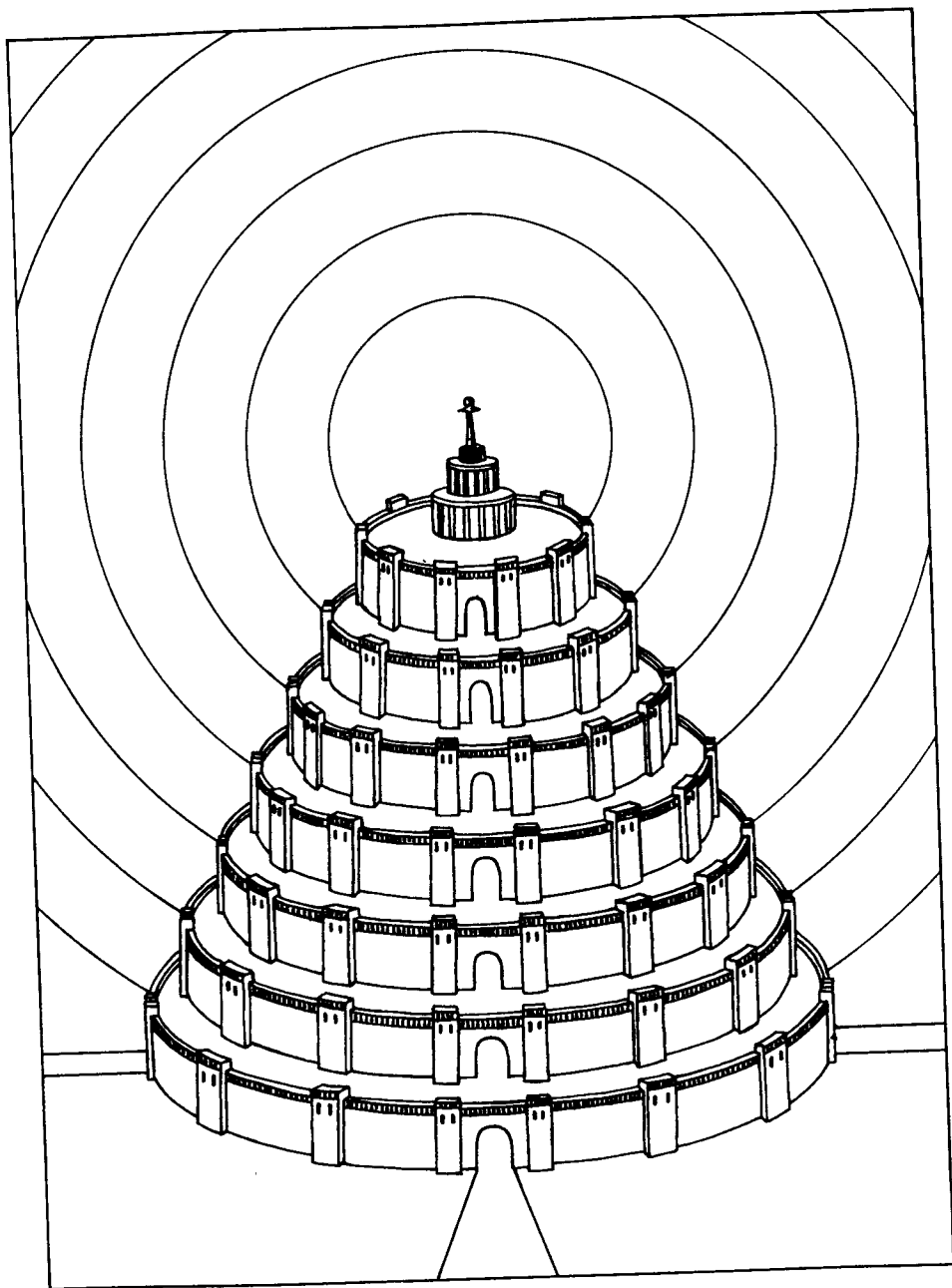
4.6. **A "Cidade do Sol"**

Desse modo, estamos agora em condições de compreender a "Cidade do Sol" e o seu significado: ela representa a soma das aspirações de Campanella e verbaliza os seus anseios de reforma do mundo e de libertação dos males que o afligem, fazendo uso dos poderosos instrumentos da magia e da astrologia. Assim, é como que um cadinho de motivos no qual estão contidas todas as aspirações do Renascimento.

Eis, então, uma breve descrição da Cidade do Sol.

A cidade ergue-se sobre um vale que domina uma vasta planície, sendo dividida em "sete grandes círculos, denominados com o nome dos sete planetas, entrando-se de um para o outro através de quatro estradas e quatro portas, situadas nos quatro respectivos ângulos do mundo". Acima do vale, surge um templo redondo, sem muralhas em torno, mas "situado sobre colunas grossas e bastante belas". A cúpula apresenta uma cúpula menor, com uma espiral que "pende sobre o altar", que está no centro.

Sobre o altar, "nada mais há do que um *mapa mundi* bem grande, onde está pintado todo o céu, além de outro, onde está a terra. No céu da cúpula, estão todas as maiores estrelas do céu, tendo inscritos os seus nomes e as virtudes que têm sobre as coisas terrenas, com três versos para cada uma (...), havendo sempre sete lâmpadas acesas, com os nomes dos sete planetas".

A cidade é dirigida por um príncipe-sacerdote chamado Sol, que Campanella indica nos manuscritos com o sinal astrológico, especificando que "em nossa língua dizemos Metafísico". Ele é o "chefe de todos no espiritual e no temporal". Os príncipes que o assistem chamam-se Pon, Sin e Mor, que significam "Potência, Sapiência e Amor" (ou seja, representam as "primalidades" do ser), cada qual desenvolvendo funções adequadas ao seu nome.

A "Cidade do Sol" de Campanella reflete, ao mesmo tempo, os anseios de renovação espiritual e as convicções mágico-astrológicas do seu autor. Os círculos de muralhas são tantos quantos os planetas e a cidade é construída de modo a captar as influências favoráveis do céu. (Nas tradições mágico-herméticas, o Sol é o Deus visível, símbolo do Intelecto).

Todos os círculos de muralhas contêm inscrições, apresentando representações precisas tanto no interior como externamente, de modo a fixar todas as imagens-símbolos de todas as coisas e dos acontecimentos do mundo. Na parte externa do último círculo encontram-se "todos os inventores das leis, das ciências e das armas" e, ademais, "em lugar de muita honra estavam Jesus Cristo e os doze apóstolos".

Nessa cidade, todos os bens são comuns (como na *República,* de Platão).

As virtudes, ademais, ostentam a vitória sobre os vícios, tanto que há magistrados que presidem as virtudes e levam os seus nomes: "Nessa cidade, o número e os nomes dos magistrados correspondem às virtudes que conhecemos. Há os que se chamam Magnanimidade, Fortaleza, Castidade, Liberalidade, Justiça criminal e civil, Diligência, Verdade, Beneficência, Gratidão, Hilaridade, Exercício, Sobriedade etc."

Por essas características, pode-se ver que se trata de uma "cidade mágica" (e os estudiosos apresentaram inclusive um modelo, em uma conhecida obra de magia intitulada *Picatrix*). É uma cidade construída de modo a captar toda a influência benéfica dos astros em todos os seus particulares. Mas está presente também todo o crisol sincretista renascentista. Já falamos sobre a influência de Platão. Mas, além disso, como diz Campanella, os habitantes da cidade "louvam Ptolomeu e admiram Copérnico" e (como já sabemos) "são inimigos de Aristóteles, chamando-o de pedante". A filosofia que eles professam, naturalmente, é a de Campanella. Sua expectativa messiânica é muito forte: "Acreditam ser verdadeiro aquilo que disse Cristo sobre os sinais das estrelas, do Sol e da Lua, que não parecem verdadeiros para os tolos, mas que virá, como o ladrão à noite, no fim das coisas. *Por isso, esperam a renovação do século e talvez o fim."*

4.7. Conclusões

As avaliações do pensamento de Campanella são muito contrastantes. Não se pode dizer que suas obras sejam conhecidas e estudads a fundo como mereceriam.

Além de sua movimentada vida, isso também deriva do fato de que o nosso filósofo, como já dissemos, representa em parte um fruto que amadureceu fora de época.

O último período de sua vida, a fase parisiense, é bastante simbólico: ele era homenageado por aqueles que estavam voltados para o passado e para o presente imediato, mas foi desprezado ou até mesmo rejeitado por aqueles que olhavam para o futuro.

Mersenne, que o encontrou e conversou longamente com ele, escreveu categoricamente: "Ele não pode nos ensinar nada em matéria de ciência." Descartes não quis receber a visita de Campanella na Holanda, a ele proposta por Mersenne, respondendo que tudo o que sabia dele já era suficiente para fazê-lo desejar nada mais saber.

Com efeito, Campanella era um sobrevivente: a última das grandes figuras renascentistas. Um homem que viveu sua vida sob o signo de um destino de missão de total renovação, como ele próprio propunha significativamente neste soneto:

> Eu nasci para debelar três males extremos:
> tiranias, sofismas, hipocrisias,
> para o que me conformo com toda a harmonia
> da Potência, Sabedoria e Amor que me ensinou Têmis.
>
> Esses princípios são verdadeiros e supremos
> da grande filosofia descoberta,
> remédio contra a trina mentira
> sob a qual, ó mundo, chorando tremes.
>
> Carestias, guerras, pestes, inveja, engano,
> injustiça, luxúria, acidez, desdenho,
> tudo subjaz a esses três grandes males,
>
> que em seu cego amor próprio, filho digno
> da ignorância, têm sua raiz e fomento.
> Assim, para debelar a ignorância eu venho.

Terceira parte

A REVOLUÇÃO CIENTÍFICA

"Mas, senhor Simplício, vinde com razões, vossas ou de Aristóteles, e não com textos e cruas autoridades, porque os nossos discursos se dão acerca do mundo sensível, não sobre um mundo de papel."

Galileu Galilei

"Eu não invento hipóteses. Com efeito, tudo aquilo que se deduz dos fenômenos deve ser chamado hipótese. *E as hipóteses, tanto metafísicas como físicas, seja de qualidades ocultas, seja de mecânicas, não encontram nenhum lugar na filosofia experimental."*

Isaac Newton

"A natureza e as leis da natureza estavam ocultas na noite. Deus disse: faça-se Newton! E tudo tornou-se luz."

Alexander Pope

Jerônimo Cardan (1501-1576): um dos mais renomados magos do Renascimento.

Capítulo V

A REVOLUÇÃO CIENTÍFICA

1. A revolução científica: traços gerais

1.1. A revolução científica: o que muda com ela?

O período de tempo que vai mais ou menos da data de publicação do *De revolutionibus* de Nicolau Copérnico, isto é, de 1543, à obra de Isaac Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*que foi publicada pela primeira vez em 1687, hoje é comumente apontado como o período da "revolução científica". Trata-se de um poderoso movimento de idéias que adquire no século XVII as suas *características determinantes* na obra de Galileu, que encontra os seus *filósofos* — em aspectos diferentes — nas idéias de Bacon e Descartes e que depois iria encontrar a sua expressão agora clássica na *imagem newtoniana* do universo concebido como uma máquina, ou seja, como um relógio.

O elemento detonador desse processo de idéias foi certamente a "revolução astronômica", que teve seus representantes mais prestigiosos em Copérnico, Tycho Brahe, Kepler e Galileu e que iria confluir para a "física clássica" de Newton. Nesse período, portanto, muda a *imagem do mundo*. Peça por peça, trabalhosa, mas progressivamente, caem por terra os pilares da cosmologia aristotélico-ptolemaica: assim, por exemplo, Copérnico coloca o Sol no centro do mundo, ao invés da Terra; Tycho Brahe, mesmo sendo anticopernicano, elimina as esferas materiais que, na velha cosmologia, arrastavam os planetas com seu movimento e substitui a idéia de *orbe* (ou esfera) material pela moderna idéia de órbita; Kepler apresenta uma sistematização matemática do sistema copernicano e realiza a revolucionária passagem do movimento

circular ("natural" e "perfeito", na velha cosmologia) para o movimento elíptico dos planetas; Galileu mostra a falsidade da distinção entre física terrestre e física celeste, fazendo ver que a Lua é da mesma natureza da Terra e, entre outras coisas, cria novos fundamentos com a formulação do princípio da inércia; Newton, com sua teoria gravitacional, unificaria a física de Galileu com a de Kepler; com efeito, do ponto de vista da mecânica de Newton, pode-se dizer que as teorias de Galileu e de Kepler constituem boas aproximações a certos resultados particulares obtidos por Newton.

Entretanto, durante os cento e cinqüenta anos que decorrem entre Copérnico e Newton, não é apenas a imagem do mundo que se transforma. Vinculada a essa transformação, dá-se também a mudança — que também foi lenta e tortuosa, mas decisiva — das idéias sobre o *homem,* sobre a *ciência,* sobre o *homem de ciência,* sobre o *trabalho científico* e as *instituições científicas,* sobre as *relações entre ciência e sociedade, entre ciência e filosofia e entre saber científico e fé religiosa.*

1) Copérnico tira a Terra do centro do universo e, com ela, o homem. A terra não é mais o centro do universo, mas um corpo celeste como os outros: ela, precisamente, não é mais aquele centro do universo criado por Deus em função de um homem concebido como o ponto mais alto da criação, em função do qual estaria todo o universo. E, como a Terra não é mais o lugar privilegiado da criação e se ela não é diferente dos outros corpos celestes, então não poderia haver outros homens também em outros planetas? E, ocorrendo isso, como poderia resistir a verdade da narração bíblica sobre a descendência de todos os homens de Adão e Eva? E como é que Deus, que desceu *nesta* Terra para redimir os homens, poderia ter redimido outros eventuais homens? Essas interrogações já se haviam proposto com a descoberta dos "selvagens" da América, descoberta que, além de levar a mudanças políticas e econômicas, também proporia inevitáveis *questões religiosas e antropológicas* à cultura ocidental, colocando-a diante da "experiência da diversidade". E quando Bruno rompe os limites do mundo, fazendo o universo infinito, o pensamento ocidental encontrou-se na premência de buscar uma nova morada para Deus.

2) Mudando a imagem do mundo, muda a imagem do homem. Mas também, *progressivamente,* muda a *imagem da ciência.* A revolução científica não consiste somente em adquirir teorias novas e diferentes das anteriores sobre o universo astronômico, sobre a dinâmica, sobre o corpo humano ou, talvez, sobre a composição da Terra. Ao mesmo tempo, a revolução científica é uma revolução da idéia de *saber* e de *ciência.* A ciência — e esse é o *resultado* da revolução científica, resultado que Galileu iria explicitar com clareza absoluta — não é mais a intuição privile-

giada do mago ou astrólogo iluminado, *individualmente,* nem o comentário a um filósofo (Aristóteles) que disse "a" verdade e toda a verdade, isto é, não é mais um discurso sobre "o mundo de papel", mas sim investigação e discurso sobre o mundo da natureza. Essa imagem de ciência não surge toda pronta, de uma vez, mas emerge progressivamente de um tumultuado cadinho de concepções e idéias, em que se entrelaçam e entrecruzam misticismo, hermetismo, astrologia, magia e, sobretudo, temáticas da *filosofia neoplatônica.* Trata-se de um processo verdadeiramente complexo, que, como dizíamos, encontra seu resultado mais claro na *fundamentação galileana do método científico* e, portanto, na *autonomia* da ciência em relação às proposições de fé e às concepções filosóficas. O discurso qualifica-se enquanto tal porque — como disse Galileu — procede com base nas "experiências sensatas" e nas "demonstrações necessárias". E a "experiência" de Galileu é o "experimento". A ciência é *ciência experimental.* É através do experimento que os cientistas tendem a *obter proposições verdadeiras sobre o mundo.* E essa nova imagem da ciência — feita de teorias sistematicamente controladas através dos experimentos — "era o registro de nascimento de um tipo de saber entendido como uma construção perfectível, que nasce da colaboração dos gênios, que necessita de uma linguagem específica e rigorosa e que, para sobreviver e crescer sobre si mesma, necessita de instituições específicas próprias (...). Um tipo de saber (...) que crê na capacidade de *crescimento* do conhecimento, que não se baseia na pura e simples rejeição das teorias anteriores, mas sim em sua substituição por teorias mais "amplas", que sejam logicamente mais 'fortes' e tenham maior conteúdo de controlabilidade" (Paulo Rossi).

3) Com a revolução científica, "abriu-se caminho para as categorias, os métodos, as instituições, os modos de pensar e os valores relacionados com aquele fenômeno que, depois da revolução científica, costumamos chamar de ciência moderna" (Paulo Rossi). E o traço mais característico desse fenômeno que é a ciência moderna resume-se precisamente no *método,* que, por um lado, exige imaginação e criatividade de hipóteses e, por outro lado, o controle público dessas imaginações. Em sua essência, a ciência é pública — e o é por questões de método. É a idéia de ciência metodologicamente regulada e publicamente controlável que exige as novas instituições científicas, como as academias, os laboratórios, os contatos internacionais (basta pensar em todos os epistolários importantes). E é com base no método experimental que se funda a *autonomia da ciência,* que encontra as suas verdades independentemente da filosofia e da fé. Mas tal independência não tarda a se transformar em confronto, que, no "caso Galileu", torna-se tragédia.

Quando Copérnico tornou público o seu *De revolutionibus,* o teólogo luterano André Osiander apressou-se em escrever um *Prefácio* sustentando que a teoria copernicana — contrária à cosmologia contida na Bíblia — não deve ser considerada como uma *descrição verdadeira* do mundo, mas muito mais como um *instrumento* para fazer previsões. E essa seria também a idéia sustentada pelo cardeal Bellarmino em relação à defesa do copernicanismo realizada por Galileu. Lutero, Melanchton e Calvino iriam se opor duramente à concepção copernicana. E a Igreja católica processou por duas vezes Galileu, que seria condenado e forçado à abjuração. Entre outras coisas, estamos diante de um confronto entre dois mundos, entre dois modos de ver a realidade, entre duas maneiras de conceber a ciência e a verdade. Para Copérnico, Kepler e Galileu, a nova teoria astronômica *não é mera suposição matemática* nem um simples instrumento de cálculo, embora útil para melhorar a feitura do calendário, mas sim uma *descrição verdadeira da realidade,* obtida através de um método que não esmola garantias fora de si mesmo. O saber de Aristóteles é "pseudofilosofia" e a Escritura não tem a função de nos informar sobre o mundo, mas é palavra de salvação que apresenta um sentido para a vida dos homens.

4) *Juntamente* com a cosmologia aristotélica, a revolução científica leva à rejeição das categorias, dos princípios e das pretensões essencialistas da filosofia aristotélica. O antigo saber pretendia ser *saber de essências,* ciência feita de teorias e conceitos definitivos. Mas o processo da revolução científica conflui para a idéia de Galileu, que escreve: "Considero o tentar a essência como uma empresa não menos impossível e, pelo esforço, não menos vã nas substâncias elementares próximas do que nas remotíssimas e celestes: parece-me ser igualmente ignaro sobre a substância da Terra quanto da Lua, das nuvens elementares quanto das manchas do Sol (...). (Mas,) embora inutilmente, se se tentasse a investigação da substância das manchas solares, só nos restariam algumas de suas impressões, como o lugar, o movimento, a figura, a grandeza, a opacidade, a mutabilidade, a produção e a dissolução que poderiam ser captadas por nós." Ou seja: a ciência como ela se configura ao fim do longo processo da revolução científica, não está mais voltada para a essência ou substância das coisas e dos fenômenos, mas sim para a qualidade das coisas e dos acontecimentos de modo objetivo e, portanto, sendo comprováveis e quantificáveis publicamente. Não é mais *o que,* mas o *como;* não é mais a *substância,* mas sim a *função,* que a ciência galileana e pós-galileana passariam a indagar.

5) Se o processo da revolução científica é também um processo de rejeição da filosofia aristotélica, não devemos em absoluto

pensar que ele careça de *pressupostos filosóficos*. Os artífices da revolução cientítifica, de vários modos, também estiveram ligados ao passado, referindo-se, por exemplo, a Arquimedes e Galeno. A mística do Sol, tanto hermética como neoplatônica, por exemplo, domina a obra de Copérnico e a de Kepler, podendo ser encontrada na de Harvey. E o grande tema neoplatônico do Deus que geometriza e que, criando o mundo, cria-o imprimindo nele uma ordem matemática e geométrica que o pesquisador deve procurar, é um tema que atravessa grande parte da revolução científica, como a pesquisa de Copérnico, de Kepler ou de Galileu.

6) Assim, podemos dizer com certa cautela que o neoplatonismo constitui a "filosofia" da revolução científica. De todo modo, ela representa certamente o pressuposto metafísico do eixo da revolução científica, vale dizer, da revolução astronômica. Entretanto, as coisas são ainda mais complexas do que aquilo que expusemos até agora. Com efeito, a historiografia recente, mais atualizada (com E. Garin e Frances A. Yates, por exemplo), destacou com abundância de dados a relevante presença da tradição mágica e hermética no interior do processo que levou à ciência moderna. Naturalmente, havia aqueles que, como Bacon ou Boyle, criticavam a magia e a alquimia com toda a dureza possível, ou aqueles que, como Pierre Bayle, investiam contra as superstições da astrologia. Mas, em todos os casos, a magia, a alquimia e a astrologia são ingredientes ativos do *processo* que foi a revolução científica. Como também o foi a tradição hermética, isto é, aquela tradição que, referindo-se a Hermes Trismegisto (recordamos que o *Corpus Hermeticum* havia sido traduzido por Marcílio Ficino), tinha como princípios fundamentais o paralelismo entre o macrocosmos e o microcosmos, a simpatia cósmica e a concepção do universo como um ser vivo. No curso da revolução científica, alguns temas e idéias mágicos e herméticos, devido ao contexto cultural diferente em que vivem ou revivem, se tornariam funcionais para a gênese e o desenvolvimento da ciência moderna. Mas isso nem sempre era possível ou nem sempre ocorreu. Em suma, a revolução científica avançou por um mar de idéias que nem sempre ou nem sempre completamente mostravam-se funcionais ao desenvolvimento da ciência moderna. Assim, por exemplo, enquanto Copérnico se referia à autoridade de Hermes Trismegisto (além da filosofia neoplatônica) para legitimar o seu heliocentrismo, já Bacon censura Paracelso (que, no entanto, como veremos, tinha seus méritos) não tanto por desertar a experiência, mas muito mais por tê-la traído, corrompendo as fontes da ciência e despojando a mente dos homens. E, da mesma forma, os astrólogos reagiram violentamente ao "novo sistema do mundo". Com as descobertas de Galileu, o mundo tornou-se maior e a quantidade de corpos celestes

fez-se muito mais numerosa, de modo imprevisto e de maneira considerável. Esse fato perturbava os fundamentos da astrologia. E os astrólogos se rebelaram. A propósito do assunto, eis trechos de uma carta do mecenas napolitano G. B. Manso, amigo de Porta, a Paulo Beni, leitor de grego no Estúdio de Pádua, que o havia posto a par das incríveis descobertas feitas por Galileu com a luneta: "Falarei também de uma áspera querela, que me foi feita por todos os astrólogos e por grande parte dos médicos, os quais entendem que foram acrescentados tantos novos planetas aos primeiros já conhecidos que lhes parece que, necessariamente, isso arruine a astrologia e derrube grande parte da medicina, já que a distribuição das casas do zodíaco, as dignidades essenciais dos signos, a qualidade das naturezas das estrelas fixas, a ordem das interpretações, o governo da idade dos homens, os meses da formação do embrião, as razões dos dias críticos, bem como centenas e milhares de outras coisas que dependem do número setenário dos planetas, seriam todas destruídas desde os seus fundamentos." Na realidade, a progressiva afirmação da visão copernicana do mundo iria reduzir sempre mais o espaço da astrologia. Mas ela teve que lutar *também* contra a astrologia. Dizemos tudo isso para mostrar que a ciência moderna, autônoma em relação à fé, pública nos controles, regulada por um método, corrigível e em progresso, com uma linguagem específica e clara e com suas instituições típicas, foi *resultado de um longo e tortuoso processo* em que se entrelaçam a mística neoplatônica, a tradição hermética, a magia, a alquimia e a astrologia. Em suma, a revolução científica não foi uma marcha triunfal. E, quando relacionamos e pesquisamos os seus filões "racionais", não devemos deixar de atentar também para as eventuais contrapartidas místicas, mágicas, herméticas e ocultistas desses filões.

1.2. *A* formação de um novo tipo de saber, que exige a união da ciência e da técnica

O resultado do processo cultural que passou a ser denominado de "revolução científica" foi uma nova imagem do mundo que, entre outras coisas, propõe problemas religiosos e antropológicos não indiferentes. Ao mesmo tempo, representou a proposta de uma nova imagem da ciência: autônoma, pública, controlável e progressiva. Mas a revolução científica foi, precisamente, um *processo:* um processo que, para ser compreendido, deve ser dissecado em todos os seus componentes, inclusive a tradição hermética, a alquimia, a astrologia ou a magia, posteriormente abandonadas pela ciência moderna, mas que, bem ou mal, influíram sobre a sua gênese ou, pelo menos, sobre o seu desenvolvimento inicial.

Mas é preciso ir mais além, já que uma outra característica fundamental da revolução científica é a formação de um saber — a ciência, precisamente — que, ao contrário do saber anterior, o medieval, reúne *teoria e prática, ciência e técnica,* dando assim origem a um novo tipo de "douto", bem diferente do filósofo medieval, do humanista, do mago, do astrólogo, ou também do artesão ou artista do Renascimento. Esse novo tipo de douto gerado pela revolução científica, precisamente, não é mais o mago ou o astrólogo possuidor de um saber privado ou de iniciados, nem o professor universitário comentador e intérprete dos textos do passado, mas sim o cientista fautor de uma nova forma de saber, público, controlável e progressivo, isto é, de uma forma de saber que, para ser validado, necessita do contínuo controle da práxis, da experiência. *A revolução científica cria o cientista experimental moderno, cuja experiência é o experimento, tornado sempre mais rigoroso por novos instrumentos de medida, cada vez mais precisos.*

E o novo *douto* freqüentemente opera fora (se não até mesmo *contra*) das velhas instituições do saber, como as universidades. Com efeito, "nos séculos XVI e XVII, as universidades não eram mais, como havia acontecido na Idade Média, as únicas sedes nas quais se elaborava e produzia cultura: o engenheiro ou o artista-engenheiro, que projetava canais, diques e fortificações, vinha assumindo uma posição de prestígio igual ou superior à do médico, do astrônomo da corte ou do professor universitário. Durante esses séculos, as condições de existência e o papel social dos artistas, artesãos e 'cientistas' de vários tipos sofrem uma série de profundas modificações" (Paulo Rossi). Antes do período de que estamos tratando, as artes liberais (o trabalho intelectual) eram distintas das artes mecânicas. Estas eram "baixas" e "vis", implicando o trabalho manual e o contato com a matéria e sendo identificadas com o trabalho servil, feito de operações manuais. As artes mecânicas eram consideradas indignas de um homem livre. Mas, no processo da revolução científica, essa separação foi superada: a experiência do novo cientista é o experimento — e o experimento exige uma série de operações e medidas. Assim, fundem-se numa só coisa o novo saber e a união entre teoria e prática, que freqüentemente resulta na cooperação entre cientistas, por um lado, e técnicos e artesãos superiores (engenheiros, artistas, hidráulicos, arquitetos etc.), por outro. Foi a própria idéia do saber experimental, publicamente controlável, que mudou o status das artes mecânicas.

1.3. Cientistas e artesãos

Alguém (E. Zilsel) já sustentou que, "no século XVI, sob a pressão do desenvolvimento tecnológico, começou a ruir a muralha

que, desde a Antigüidade, separava as artes 'liberais' das artes 'mecânicas'". O saber de caráter público, cooperativo e progressivo, em suma, teria nascido primeiro junto aos artesãos superiores (navegantes, engenheiros de fortificações, técnicos das oficinas de artilharia, agrimensores, arquitetos, artistas etc.) para depois influir na transformação das artes liberais. Ora, o contato, ou melhor, o encontro entre saber científico e técnico, entre o intelectual e o artesão, é um fato da revolução científica. O que importa, porém, é *a natureza desse contato*. Foram os artesãos que ofereceram o novo tipo de saber àqueles que praticavam as artes liberais? Ou foi a sociedade, isto é, a classe burguesa em ascensão, que impôs como saber aquele próprio dos artesãos superiores?

Pois bem, no que se refere ao nexo entre ciência e sociedade, é certo que de muito pouco serve proclamá-lo, "nem parece de muita utilidade, em vista de uma possível solução, a desenvoltura daqueles que consideram ter exaurido toda pesquisa possível etiquetando como 'burguês' todo intelectual que tenha vivido no não breve espaço de tempo compreendido entre Guilherme de Ockham e Albert Einstein. Não há nenhum sentido determinável em ficar procurando as conexões entre a relatividade galileana, a doutrina cartesiana dos vórtices ou os axiomas sobre o movimento de Newton e as condições sociais e o desenvolvimento tecnológico da sociedade italiana, francesa e inglesa do século XVII. A introdução da pólvora e o aparecimento do canhão, naturalmente, não têm valor para explicar o nascimento da nova ciência dinâmica, nem as necessidades da navegação ou as exigências da reforma do calendário têm valor para explicar as razões dos sete axiomas da astronomia copernicana, assim como a novidade revolucionária das teorias de Galileu ou de Newton também não pode ser redutível às visitas de Galileu ao arsenal de Veneza, à constatação de que uma bomba não podia erguer a àgua a uma altura superior a trinta pés ou à atividade de Newton junto à Casa da Moeda de Londres" (Paulo Rossi).

Vejamos então a tese daqueles que afirmam que a ciência que encontrou em Galileu o seu típico pesquisador prático e o seu teorizador metodológico e em Bacon e Newton a sua filosofia seria a ciência do artesão ou do engenheiro, do homo faber do Renascimento, "dominador da natureza", isto é, daquele homem que põe a *vida ativa* no lugar da *vida contemplativa*. Essa tese, em contextos de pensamento muito diversos, é defendida por L. Laberthonnière e por Edgard Zilsel. A essa tese se opõe outra, de que "a (...) *ciência* não foi feita por engenheiros e artesãos", mas precisamente pelos cientistas: Kepler, Galileu, Descartes e assim por diante. É essa a tese de A. Koyré: "A nova balística não foi inventada por operários

ou artilheiros, mas contra eles. E Galileu não aprendeu a *sua* profissão das pessoas que trabalhavam nos arsenais e nas oficinas de Veneza. Ao contrário: ensinou-a a *elas*." Naturalmente, diz ainda Koyré, "a ciência de Galileu e de Descartes foi (...) de grande importância para a engenharia e a técnica. Em suma, produziu uma revolução na técnica. No entanto, foi criada e desenvolvida por teóricos e filósofos, não por técnicos e engenheiros".

Destacando o papel dos artesãos na formação da idéia de uma ciência aperfeiçoável (e, portanto, progressiva) e obra de gerações de pesquisadores, "Zilsel prestou (...) escassa atenção ao fato de que essa mesma idéia se afirmou em empreendimentos de caráter mais acadêmico" (A. C. Keller). Em todo o caso, não foram os técnicos do arsenal que criaram o princípio da inércia. Claro, Galileu ia ao arsenal e, como ele próprio diz, o colóquio com os técnicos do arsenal "muitas vezes ajudou-me na investigação da razão de efeitos não apenas maravilhosos, mas também recônditos e quase imprevistos". As técnicas, os achados e os processos presentes no arsenal *ajudaram* a reflexão *teórica* de Galileu. E propuseram novos problemas para ela: "É verdade que, por vezes, até deixou-me confuso e desesperado de saber como penetrar e seguir aquilo que, longe de toda opinião minha, o sentido demonstra-me ser verdadeiro." Foram os oculistas que descobriram *o fato* de que duas lentes, dispostas de modo adequado, aproximam as coisas distantes, mas não foram os oculistas que descobriram *por que* as lentes funcionam *assim*. E não foi nem mesmo Galileu. Para isso, foi preciso Kepler: foi ele quem compreendeu as leis de funcionamento das lentes. Como também não foram os técnicos que escavavam poços que compreenderam *por que* a água das bombas não subia além dos dez metros e trinta e seis centímetros. Foi preciso Torricelli para demonstrar que a altura máxima de trinta e quatro pés (= 10,36 metros) para a coluna d'água no interior do cilindro revela simplesmente a pressão total da atmosfera sobre a superfície do próprio poço. E quantos exímios navegantes não tiveram que lutar contra as altas e baixas marés? E, no entanto, só com Newton chegou-se a uma boa teoria das marés (embora Kepler já a houvesse arranhado; note-se, porém, que Galileu dera-lhe explicação equivocada).

Eis, portanto, duas teses sobre o fato da *reaproximação entre técnica e saber,* entre artesão e intelectual, fenômeno típico da revolução científica. Pois bem, nós pensamos que essa aproximação e inclusive a fusão da técnica com o saber constituem a própria ciência moderna. Uma ciência que se baseia no experimento, por si mesma, exige as *técnicas de comprovação,* as operações manuais e instrumentais que servem para controlar uma teoria, sendo assim saber unido à tecnologia.

Mas, então, quem criou a ciência? A resposta mais plausível parece-nos a de Koyré: foram os cientistas que criaram a ciência. Mas ela surgiu e se desenvolveu *também* porque encontrou toda uma base tecnológica, toda uma série de máquinas e instrumentos que constituíam quase que uma base natural de testes, oferecendo-lhe técnicas de comprovação e talvez até propondo-lhe novos, profundos e fecundos problemas. Galileu não aprendeu a dinâmica com os técnicos do arsenal, assim como, mais tarde, Darwin não iria aprender a teoria da evolução com os criadores de animais. Mas, da mesma forma como Darwin falava com os criadores, também Galileu visitava o arsenal. E esse fato não é de somenos importância. O técnico é aquele que sabe *que* e, amiúde, sabe também *como*. Mas é o cientista que sabe *por que*. Em nossos dias, um eletricista sabe muitas coisas sobre as aplicações da corrente elétrica e sabe como implantar um sistema, mas que eletricista conhece *o por que* a corrente funciona do modo como funciona ou sabe alguma coisa sobre a natureza da luz?

1.4. **Uma nova "forma de saber" e uma nova "figura de douto"**

Em seus *Discursos acerca de duas novas ciências,* Galileu escreve: "Parece-me que a freqüente prática do vosso famoso arsenal, senhores venezianos, coloca um amplo campo de filosofar aos intelectos especulativos, particularmente aquela parte que envolve a mecânica, à medida que, aqui, toda sorte de instrumentos e máquinas é colocada em movimento por grande número de artífices, entre os quais, pelas observações feitas por seus antecessores e pelas observações que, por sua própria percepção, sem cessar eles próprios continuam fazendo, forçosamente encontramos alguns muito peritos e de finíssimo discurso." Do mesmo modo como "homens muito peritos e de finísismo discurso" também nos são revelados "pelos escritos de Brunelleschi, Ghiberti, Piero della Francesca, Leonardo, Cellini e Lomazzo, pelas obras sobre a arquitetura de Leon Battista Alberti, de Filarete e de Francesco di Giorgio Martini, pelo livro sobre as máquinas militares de Valtúrio de Rimini (publicado pela primeira vez em 1472), pelo tratado de Dührer sobre as fortificações (1527), pela *Pirotechnia* de Biringuccio (1540), pela obra balística de Nicolau Tartaglia (1537), pelos tratados de engenharia mineral de Giorgio Agricola (1546 e 1556), pelas *Diversas e Artificiosas Máquinas* de Agostino Ramelli (1588), pelos tratados de arte da navegação de William Barlow (1597) e Thomas Harriot (1594), pela obra sobre a inclinação da agulha magnética do ex-marinheiro e construtor de bússolas Roberto Norman (1581)" (Paulo Rossi).

A ciência é obra dos cientistas. A ciência experimental é validada através dos experimentos. Estes se realizam mediante técnicas de teste resultantes de operações manuais e instrumentais com e sobre os objetos. A revolução científica é precisamente aquele processo histórico que decorre na ciência experimental, vale dizer, uma *nova forma de saber,* nova e diferente do "saber" religioso, do "metafísico", do "astrológico e mágico" e também do "técnico e artesanal". A ciência moderna, assim como ela se configurou ao fim da revolução científica, não é mais o saber das universidades, mas também não pode ser reduzida tampouco à prática dos artesãos. Trata-se precisamente de um novo saber que, reunindo teoria e prática, por um lado, leva as teorias ao contato com a realidade e as torna públicas, controláveis, progressivas e fruto de colaboração, e, por outro lado, leva para *dentro* do saber e do conhecimento (concebendo-os como banco de provas das teorias e como sua aplicação) muitos achados das "artes mecânicas" e artesanais, conferindo a estas um novo *status* epistemológico antes até do que social.

E é óbvio que a gênese, o desenvolvimento e o sucesso dessa *nova forma de saber* anda de braços dados com uma *nova figura de douto* ou sábio e também com *novas instituições,* dedicadas pelo menos ao controle das várias partes desse saber em formação: "Naquele período, para tornar-se 'cientista' não eram necessários o latim nem a matemática, nem um amplo conhecimento de livros, nem uma cátedra universitária. A publicação das atas das academias e a participação em sociedades científicas eram acessíveis a todos: professores, pesquisadores, artesãos, curiosos, diletantes" (Paulo Rossi). Trata-se de um processo complexo que freqüentemente se dá fora das universidades, que, segundo ainda Paulo Rossi, eram "estranhas às doutrinas da nova filosofia 'mecânica' e 'experimental' que começavam a se difundir através dos livros, dos jornais, de cartas particulares e das atas das sociedades científicas, não através dos cursos universitários. Os observatórios, laboratórios, museus, oficinas, sedes de discussão e debate muitas vezes nasciam fora e até mesmo contra as universidades". E, no entanto, apesar dessas rupturas, não devemos nos esquecer dos elementos de continuidade que ligam a evolução científica ao passado: trata-se do retorno a autores e textos que podiam contribuir para a nova perspectiva cultural: Euclides, Arquimedes, Vitrúvio, Héron e outros.

1.5. **A legalização dos instrumentos científicos e seu uso**

O reencontro do elo entre teoria e prática, isto é, entre saber e técnica, está vinculado a (e, em parte, se identifica com) outro

fenômeno evidente criado pela revolução científica: estamos falando do fato de que o nascimento e a fundação da ciência moderna acompanharam-se de um súbito *crescimento da instrumentação,* no sentido de que, à fase de aperfeiçoamento contínuo e lenta evolução dos instrumentos (por exemplo: compasso, balança, relógios mecânicos, astrolábios, fornos etc.), típica do passado, segue-se, no século XVII, "quase de imprevisto, uma fase de rápidas invenções" (Paulo Rossi). No princípio do século XVI, a instrumentação reduzia-se a não muitas coisas ligadas à observação astronômica e ao levantamento topográfico; em mecânica, usavam-se alavancas e polias. No entanto, logo depois, no curso de poucas décadas, surgem o telescópio de Galileu (1610), o microscópio de Malpighi (1660), de Hooke (1665) e de Van Leeuwenhoek; o pêndulo cicloidal de Huygens é de 1673; a descrição que Castelli fez do termômetro a ar de Galileu é de 1638; o termômetro a água de Jean Rey é de 1632 e Magalotti inventou o termômetro a álcool em 1666; o barômetro de Torricelli é de 1643; Robert Boyle descreveu a bomba pneumática em 1660.

Pois bem, o que interessa em uma história das idéias não é tanto o elenco dos instrumentos (que poderia continuar), mas muito mais a compreensão de que, no curso da revolução científica, os instrumentos científicos tornam-se parte do *saber científico:* não um saber científico separado e, ao seu lado, os instrumentos; os instrumentos estão *dentro* da teoria, tornando-se teorias eles próprios. Em uma nota manuscrita do acadêmico experimental Vicente Viviani, encontramos o seguinte: "Perguntar a Gonfia (um hábil soprador de vidro): qual dos licores está mais pronto a levantar-se com o calor, isto é, a receber o calor do ambiente." E, mais adiante, veremos a corajosa operação de Galileu, conseguindo, através de um mar de obstáculos, levar um instrumento de "vis mecânicos" como a luneta para *dentro* do saber e usá-lo com objetivos cognoscitivos, embora inicialmente o divulgasse para finalidades práticas, como as militares. E, por seu turno, na introdução à primeira edição dos *Princípios,* Newton se opôs à distinção entre uma "mecânica racional" e uma "mecânica prática", defendida pelos "antigos".

Mas vamos nos aprofundar um pouco mais na teoria ou nas teorias dos instrumentos que podem ser detectados no interior da revolução científica. A primeira idéia *sobre* os instrumentos que aflora nos escritos de alguns grandes expoentes da revolução científica é a visão dos instrumentos como *ajuda* e *potencialização* dos sentidos. Galileu afirma que, no uso das máquinas antigas, como a alavanca e o plano inclinado, "a maior utilidade dentre as várias que nos trazem os instrumentos mecânicos é a que diz respeito ao movente (...), como quando nos servimos do curso de um

rio para mover moinhos ou da força de um cavalo para criar aquele efeito para o qual não bastaria a força de quatro ou seis homens". Portanto, o instrumento aparece aqui como uma ajuda aos sentidos. No que se refere à luneta, Galileu também escreve que "é uma coisa belíssima, que, além de se ver, é atraente por se poder olhar o corpo lunar, distante de nós quase sessenta e dois semidiâmetros terrestres, assim tão de perto, como se distasse de nós somente duas dessas medidas". E Hooke depõe no mesmo sentido, quando afirma que "a primeira coisa a fazer no que se refere aos sentidos é uma tentativa de suprir sua deficiência com instrumentos, isto é, acrescentar órgãos artificiais aos naturais".

Por outro lado, leituras tecnicamente mais atentas, como a de A.C. Crombie, demonstraram que algumas "experiências sensatas" de Galileu (como, por exemplo, os experimentos sobre a lei de queda dos pesados) implicam o uso de instrumentos, não para potencialização dos sentidos, mas como meio engenhoso "para correlacionar grandezas essencialmente diversas (isto é, não 'homogêneas' e, portanto, não confrontáveis segundo os cânones da ciência antiga) como espaço e tempo, através de uma concepção diferente das representações espácio-temporais e da idéia de correlacionar suas medidas" (S. d'Agostino).

Falando de instrumentação científica, não se pode deixar de lado o fato de que o uso de instrumentos óticos como o prisma ou as lâminas finas é acompanhado de reflexões (por exemplo, em Newton) que tendem a considerar o instrumento não tanto como potencialização dos sentidos, mas muito mais como um meio em condições de nos *libertar* dos enganos dos olhos: "Um exemplo significativo temos no uso newtoniano do prisma como instrumento que, ao contrário do olho, distingue as cores homogêneas (as cores puras) das não homogêneas, como o verde (puro) espectral do verde resultante da combinação do azul com o amarelo" (S. d'Agostino). Nesse sentido, portanto, o instrumento aparece como meio que, levando-nos ao interior dos objetos (e não somente a *mais* objetos), garante uma maior objetividade *contra* os sentidos e os seus testemunhos.

Mas as coisas não ficam por aí, já que, na importante polêmica entre Newton e Hooke sobre a teoria das cores e sobre o funcionamento do prisma, aparece outro tema da teoria dos instrumentos (um tema destinado a desempenhar um papel de primeira ordem na física contemporânea), isto é, a questão do instrumento perturbador do objeto de pesquisa, e, conseqüentemente, a temática de como poder controlar — e o quanto é possível fazê-lo — o *instrumento perturbador.* Hooke apreciava os experimentos de Newton com o prisma por sua agudeza e elegância, mas o que ele contestava era a hipótese de que a luz branca pudesse ter

uma natureza composta e, de todo modo, que essa pudesse ser a única hipótese justa. Hooke não pensava que a cor fosse uma propriedade original dos raios. Para ele, a luz branca era produto do movimento das partículas que compõem o prisma. E isso significaria que a dispersão das cores seria o resultado de uma perturbação operada pelo prisma. Hoje, diríamos que "o prisma analisa à medida que modula" (S. d'Agostino).

Assim, em conclusão, no curso da revolução científica, os *instrumentos entram na ciência com função cognoscitiva: em suma, a revolução científica sanciona a legalidade dos instrumentos científicos.* E, se por outro lado alguns instrumentos são concebidos como potencialização dos nossos sentidos, por outro lado devemos constatar a emergência de dois outros temas: o do instrumento contraposto ao sentido e o do instrumento perturbador do objeto sob investigação. Dois temas que retornariam com freqüência no desenvolvimento posterior da física.

2. A revolução científica e a tradição mágico-hermética

2.1. Presença e rejeição da tradição mágico-hermética

Não se deve pensar, com base no que dissemos até agora sobre a magia, que, durante o período que estamos tratando, a magia tenha estado de um lado e a ciência de outro. A ciência moderna — com a imagem que dela nos apresentou Galileu e que Newton consolidaria — constitui, como observamos anteriormente, o *resultado* do *processo* da revolução científica. Por essa razão, no curso desse processo, à medida que assume consistência a nova *forma de saber* que é a ciência moderna, a outra forma de saber — isto é, a magia — passa a ser combatida como forma de pseudociência e de saber espúrio.

No entanto, os vínculos entre filosofia neoplatônica, hermetismo, tradição cabalística, magia, astrologia e alquimia, por um lado, e as teorias empíricas e a nova idéia de saber que avança nesse sentido cultural, por outro lado, são vínculos cujos elos só se dissolvem com lentidão e esforço. Com efeito, deixando de lado o componente neoplatônico que constitui o fundamento de toda a revolução astronômica, ninguém pode hoje negar o peso relevante que o pensamento mágico-hermético exerceu mesmo sobre os expoentes mais representativos da revolução científica. Além de astrônomo, Copérnico também foi médico, tendo praticado sua medicina por meio da teoria da influência dos astros. E não é o caso de um Copérnico médico que se comporta como astrólogo e um

Copérnico astrônomo que se comporta como cientista puro (assim como nós concebemos o cientista), pois, quando Copérnico trata de justificar a centralidade do Sol no universo, ele se remete também à autoridade de Hermes Trismegisto, que chama o Sol de "Deus visível". Por seu turno, Kepler conhecia muito bem o *Corpus Hermeticum;* muito do seu trabalho consistiu em compilar efemérides; quando casou-se pela segunda vez, aconselhou-se com os amigos, mas consultou também as estrelas. E, sobretudo, a sua visão da harmonia das esferas está prenhe de misticismo neopitagórico. No *Mysterium Cosmographicum,* a propósito de sua investigação a respeito "do número, da extensão e do período das orbes", ele escreveria: "A admirável harmonia das coisas imóveis — o Sol, as estrelas e o espaço —, que correspondem à Trindade de Deus Pai, Deus Filho e o Espírito Santo que me encorajou nessa tentativa". Também o mestre de Kepler, isto é, Tycho Brahe, estava persuadido da influência dos astros sobre o andamento das coisas e sobre os acontecimentos humanos, chegando a ver paz e riqueza no aparecimento da *stella nova* de 1572. E, assim como os horóscopos de Kepler eram muito requisitados, também Galileu fazia os seus horóscopos na corte dos Médicis. William Harvey — o descobridor da circulação do sangue —, no prefácio à sua grande obra *De motu cordis,* combate com muito rigor a idéia dos espíritos que regeriam as operações do organismo ("Normalmente, acontece que, quando tolos e ignorantes não sabem como explicar algum fato, então logo recorrem aos espíritos, que são causa e artífice de tudo, levados ao palco na conclusão de estranhas histórias, como o *Deus ex machina* dos poetastros."), mas, trilhando as pegadas da *concepção solar* da tradição neoplatônica e hermética, escreve que "o coração pode (...) muito bem ser designado como o princípio da vida e o sol do microcosmos, como, analogamente, o Sol pode muito bem ser designado como o coração do mundo". O hermetismo e a alquimia também estariam presentes no pensamento de Newton.

Assim, a presença da tradição platônica e da neopitagórica, do pensamento hermético e da tradição mágica no processo da revolução científica é um fato indubitável. Isso posto, porém, podemos ver que, enquanto algumas dessas idéias tornam-se funcionais para a criação da ciência (basta pensar no seguinte: o Deus que geometriza o neoplatonismo; a natureza simbolizada pelo número dos pitagóricos; o culto neoplatônico e hermético ao Sol; a idéia kepleriana de harmonia das esferas; a idéia do *contagium* de Fracastoro; a concepção do corpo humano como um sistema químico ou a idéia da especificidade das doenças e dos respectivos remédios, concepção e idéia propostas e defendidas na iatroquímica de Paracelso, entre outras coisas), por outro lado, o processo da revolução científica, levando à maturação, na práxis e

na teoria, aquela forma única de saber que é a ciência moderna, progressivamente vai distinguindo, criticando e rejeitando o pensamento mágico.

Assim, por exemplo, Kepler expressa uma lúcida consciência a propósito do fato de que, enquanto o pensamento mágico revolve-se no redemoinho dos "tenebrosos enigmas das coisas", escreve ele, "eu, ao contrário, esforço-me por levar à clareza do intelecto as coisas envoltas em obscuridades". A tenebrosidade, aliás, para Kepler, é a característica do pensamento dos alquimistas, dos herméticos e dos seguidores de Paracelso, ao passo que o pensamento dos "matemáticos" se caracteriza por sua clareza. Boyle também se colocaria contra Paracelso. E, embora por dever tivesse que fazer horóscopos, Galileu mostra-se totalmente estranho ao pensamento mágico em seus escritos. E o mesmo vale para Descartes.

Em seus *Pensamentos diversos sobre o cometa* (1682), Pierre Bayle (1647-1706) ataca vigorosamente a astrologia, escrevendo: "Afirmo que os presságios específicos dos cometas, não se apoiando em outra coisa além dos princípios da astrologia, não podem ser senão extremamente ridículos (...). Sem precisar repetir tudo o que já disse sobre a liberdade do homem (e que seria suficiente para decidir essa questão), como é possível alguém imaginar que um cometa seja a causa de guerras que explodem no mundo um ou dois anos depois que ele desapareceu? E como podem os cometas serem a causa daquela prodigiosa variedade de acontecimentos que se registram no curso de uma longa guerra? Não se sabe, talvez, que a interceptação de uma carta pode fazer falir todo o plano de uma campanha de operações? Ou que uma ordem cumprida uma hora mais tarde do que o necessário faz falir certos projetos trabalhosamente elaborados? Ou que a morte de um só homem pode mudar a face de uma situação e que, às vezes, é por uma besteira, a mais fortuita do mundo, que não se vencem batalhas cuja perda é seguida por uma infinidade de males? Como se pode pretender que os átomos de um cometa, revoluteando pelo ar, produzam todos esses efeitos?" Na opinião de Bayle, as regras da astrologia são simplesmente "miseráveis".

Muito dura foi a crítica de Bacon contra o pensamento mágico. Segundo Bacon, "os métodos e procedimentos das artes mecânicas, o seu caráter de progressividade e de interobjetividade, fornecem o modelo para a nova cultura" (Paulo Rossi). Na opinião de Bacon, a ciência é feita de contribuições individuais que, inserindo-se no patrimônio cognoscitivo da humanidade, servem ao seu sucesso e bem-estar. Por isso, Bacon não condena os "nobres" fins da magia, da astrologia e da alquimia, mas rejeita decidida-

mente o seu ideal do saber, pertencente a um indivíduo iluminado e, portanto, estranho ao controle público da experiência e, conseqüentemente, arbitrário e obscuro. À genialidade sem controle, Bacon contrapõe o caráter público do saber; ao indivíduo iluminado, uma comunidade científica que opera com normas reconhecidas; à obscuridade, a clareza; à síntese apressada, a cautela e o paciente controle.

E “essa imagem da ciência, com a ética que dela deriva, foi compartilhada variadamente pelos iniciadores da ciência moderna. Para Boyle e Newton, para Descartes e Galileu, para Hooker e Borelli, o rigor lógico, o caráter público dos métodos e dos resultados e o desejo de clareza eram coisas que deviam ser afirmadas em um mundo e em uma cultura que não os aceitavam como coisas óbvias e no qual prosperavam crenças, atitude e visões do mundo que se colocavam em contraste radical com a ciência e que, diante dela, pareciam constituir uma alternativa real para a cultura” (Paulo Rossi).

2.2. **Características da “astrologia” e da “magia”**

No contexto das idéias do século XVI, é impossível delimitar uma disciplina científica em relação à outra, como iria de certa forma se tornar possível em seguida. Na cultura do século XVI, nem sempre é possível traçar muitas linhas de demarcação “entre o conjunto das ciências, por um lado, e a reflexão especulativa e mágico-astrológica, por outro. Magia e medicina, alquimia e ciências naturais e até mesmo astrologia e astronomia operam em uma espécie de estreita simbiose, na qual práticas de investigação, que hoje avaliaríamos de modo bastante diferente do ponto de vista teórico-epistemológico, entrelaçam-se de modo muitas vezes inextricável. Então, não é de surpreender que muitos estudiosos da época passem com grande desenvoltura do âmbito de pesquisas definíveis como científicas a âmbitos disciplinares de tipo diferentes, que não reconhecem critérios modernos de cientificidade” (C. Vasoli).

O Renascimento colocou entre a Idade Média e a época moderna, freqüentemente vinculando-se ao passado, idéias da tradição neoplatônica, idéias derivadas da cabala e da tradição hermética e idéias mágicas e astrológicas. Trata-se de idéias que a historiografia mais atualizada reconhece serem um ingrediente que não pode ser eliminado da revolução científica, posto que cada disciplina ou conjunto de teorias (em sentido moderno) tem a sua contrapartida ocultista. Naturalmente, um dos resultados mais maduros da revolução científica seria a progressiva (mas, de todo

modo, nunca total e definitiva) expulsão das idéias mágico hermético-astrológicas do âmbito da ciência.

Entretanto, há um outro lado da questão: a ciência moderna teria surgido sem a "ruptura" que essas idéias efetuaram em relação ao mundo medieval? Mais adiante, veremos de que modo a revolução astronômica encontrará a sua garantia filosófica no platonismo e no neoplatonismo. E o programa de Paracelso, que via o corpo humano como um sistema químico, não foi útil e fecundo para a ciência? Nem sempre os princípios não-científicos, as fantasias "absurdas" e os sistemas que parecem nascer do ar constituem obstáculos para o desenvolvimento da ciência. Existem idéias não-científicas que se revelam fecundas para a ciência, influindo positivamente no seu desenvolvimento. E, embora uma das características da ciência moderna seja a sua linguagem clara, específica e controlável, não se exclui que idéias confusas possam ser úteis na gênese de algumas teorias científicas. Mesmo em nossos dias, há quem evidencie os méritos da confusão: na realidade, pode ocorrer, às vezes, que a clareza seja o último refúgio de quem não tem nada a dizer. Assim escrevia o filósofo norte-americano Charles S. Peirce por volta de fins do século XIX: "Dêem-me um povo cuja medicina originária não esteja mesclada com a magia e os encantamentos, que eu lhes mostrarei um povo privado de qualquer capacidade científica."

1) De origem egípcia e caldéia, a *astrologia* era uma ciência, isto é, um autêntico saber, para os homens dos séculos XV e XVI. A astrologia e a astronomia aparecem ligadas entre si desde a Antigüidade. Ptolomeu, como sabemos, é autor do famoso e muito influente tratado de astronomia *Almagesto,* mas também escreveu um volumoso tratado de astrologia (o *Tetrabiblion*). Tinha a convicção de que "há uma certa influência do céu sobre todas as coisas que estão sobre a Terra". Essa estreita união entre astrologia e astronomia que encontramos na Antigüidade atravessa a Idade Média e pode ser encontrada no período do humanismo e do Renascimento e, por vezes, até mais tarde.

O *astrólogo* é aquele que, através da observação dos astros, compila as "efemérides", ou seja, os quadros onde são especificadas as posições que os diversos planetas assumem dia após dia. Com base em tais posições e configurações dos astros, o astrólogo tratava dos "temas de nascimento", isto é, fixava que astros estavam mais próximos de uma pessoa na data do seu nascimento, para depois estabelecer a sua influência positiva ou negativa sobre a pessoa, da qual fazia-se assim o horóscopo. Entre parênteses, o hodierno termo "influência" encontra aí a sua origem. Nos séculos

XV e XVI, foi grande o sucesso da *astrologia judiciária,* ou seja, da astrologia voltada para revelar o *juízo* dos astros sobre as pessoas e também sobre os acontecimentos. Em suma, o astrólogo via nas conjunções dos astros as condições de saúde e o destino das pessoas, mas também as perspectivas da estação, as revoltas populares, a sorte dos senhores reinantes, das políticas e das religiões, as guerras futuras e assim por diante. Como era o astrólogo que via e sabia dessas coisas tão importantes, não havia príncipe ou poderoso que não tivesse o seu astrólogo da corte.

Ao lado da astrologia, exerciam-se outras práticas divina-tórias, como a *fisiognômica.* No *De fato* (V,10), Cícero fala do fisionomista Zópiro, que afirmava poder chegar a conhecer o caráter de um homem através do exame de seu corpo, especialmente através do exame de seus olhos, da fronte e da face. Durante o Renascimento, essa arte foi extensamente cultivada, com grande sucesso. Em 1580, Giovan Battista della Porta publicou o livro *Sobre a fisiognômica humana.* A fisiognômica esteve presente até mesmo no século XVIII (basta pensar em Lavater), encontrando-se traços dela inclusive em nossos dias. Outras formas de adivinhação eram ainda a *quiromancia* (previsão do futuro de uma pessoa pelas linhas da mão) e a *metoposcopia* (previsão do futuro pelas rugas da fronte).

2) O paralelismo entre macrocosmos e microcosmos, a simpatia cósmica e a concepção do universo como um ser vivo são os princípios fundamentais do pensamento hermético, relançado por Marcílio Ficino com a tradução do *Corpus Hermeticum.* Com base no pensamento hermético, não há qualquer dúvida sobre a influência dos acontecimentos celestes sobre os eventos humanos e terrestres. Mas, como o universo é um ser vivo, em que cada parte depende da outra, toda ação e intervenção humana também tem seus efeitos e suas conseqüências. Desse modo, se a *astrologia* é a ciência que prevê o curso dos eventos, a *magia* é a ciência da intervenção sobre as coisas, os homens e os acontecimentos, a fim de dominar, dirigir e transformar a realidade segundo a nossa vontade.

A magia é o conhecimento dos modos pelos quais o homem pode agir para levar as coisas para o sentido por ele desejado. Desse modo, as mais das vezes, ela se configura como uma ciência que envolve o saber astrológico: a astrologia indica o curso dos acontecimentos (favoráveis e desfavoráveis) e a magia apresenta os instrumentos de intervenção sobre esse curso. *A magia intervém para mudar as coisas que estão "escritas no céu" e que foram lidas pela astrologia.* Evidentemente, a intervenção sobre o curso dos acontecimentos pressupõe o conhecimento desse curso: daí ter-se

imposto e alcançado grande sucesso a figura do astrólogo-mago, o *sábio que domina as estrelas.*

2.3. J. Reuchlin e a tradição cabalística. Agripa: "magia branca" e "magia negra"

À cabala está ligada a primeira figura de mago de um certo interesse, ou seja, o alemão Johann Reuchlin (1455-1522). A *cabala* (que significa "tradição") é a mística hebraica que, através de uma articulada e complexa simbologia, vê os fenômenos humanos como reflexo dos divinos. Pois bem, Reuchlin (ou Câpnion, nome grego que adotou) conheceu Pico de Mirândola na Itália. E talvez tenha sido Pico quem o introduziu nos estudos cabalísticos. Professor de grego em Tubinga, Reuchlin foi autor de um *De arte cabalística.* Ele via a imediata revelação divina na cabala, que seria então a ciência da divindade. Afirma Reuchlin: "A cabala é uma teologia simbólica, na qual não somente as letras e os nomes, mas as próprias coisas, são sinais das coisas." E o conhecimento desses símbolos é obtido através da arte cabalística, que, elevando quem a pratica ao mundo supra-sensível do qual dependem as coisas sensíveis, coloca-o em condições de operar coisas maravilhosas. Como escreve Reuchlin no *Capnion sive de verbo divino,* o cabalista é um taumaturgo que, tendo uma intensa fé, pode fazer milagres em nome de Jesus.

Para o médico, astrólogo, filósofo e alquimista Cornélio Agripa de Nettesheim (nascido em Colônia em 1486 e morto em Grenoble em 1535), as partes do universo estão em relação entre si através do espírito que anima o mundo inteiro. Escreve Agripa em seu *De occulta philosophia* que, assim como uma corda estendida vibra sempre que é tocada em algum ponto, da mesma forma o universo, sendo tocado em um dos seus extremos, vibra no extremo oposto. O homem está situado no centro daqueles três mundos que, segundo a cabala e como queriam também Pico e Reuchlin, são o mundo dos elementos, o mundo celeste e o mundo inteligível, e, como microcosmos, conhece a força espiritual que perpassa e une o mundo, utilizando-se dela para realizar ações miraculosas. Eis, portanto, a *magia,* que é "a ciência mais perfeita", pois, com efeito, torna o homem senhor das forças ocultas que agem no universo.

E a ciência do mago diz respeito tanto ao mundo dos elementos como ao mundo celeste e ao mundo inteligível. Conseqüentemente, Agripa fala de *três tipos de magia.* A primeira é a *magia natural,* que realiza ações prodigiosas servindo-se do conhecimento das forças ocultas que animam os corpos materiais. A segunda é a *magia celeste,* que é o conhecimento e o controle das influências exercidas pelos astros. A terceira é a *magia*

religiosa ou *cerimonial,* voltada para manter sob controle e colocar em xeque todas as formas demoníacas. A magia natural e a magia celeste eram chamadas de *magia branca,* enquanto que a magia religiosa ou cerimonial era conhecida por *magia negra* ou *magia negromântica.*

Para Agripa, ademais, "o princípio e chave de todas as operações da magia" consistia na dignificação do homem, "dignificação" pela qual o homem se afasta da carne e dos sentidos e, através de uma súbita iluminação, eleva-se àquela virtude divina que o faz conhecer as operações secretas. E essa sabedoria revelada deve permanecer secreta: o mago tem a obrigação de não revelar a ninguém "nem o lugar, nem o tempo, nem a meta perseguida". O sábio iluminado não deve se confundir com os tolos e, por isso, escreve Agripa, "usamos um estilo capaz de confundir o tolo, mas que é facilmente compreendido pela mente iluminada".

O ideal de saber de Agripa não é, em absoluto, o de um saber público, claro e controlável. É o ideal de um saber privado, oculto e que deve ser ocultado, sem um método e uma linguagem rigorosos e públicos. Trata-se de um ideal de saber diferente e bem distante do ideal da ciência moderna. Durante os últimos anos de sua vida, Agripa condenou o saber e exaltou a fé, no *De vanitate et incertitudine scientiarum* (1527). Mas, dois anos antes de sua morte, fez republicar o seu *De occulta philosophia.*

2.4. **O programa iatroquímico de Paracelso**

A mais importante figura de mago é certamente a de Paracelso (1493-1541). Theophrast Bombast Von Hohenheim, filho de um médico e médico ele também, mudou seu nome para o de *Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus Paracelsus.* Ou seja, mudou seu nome para o de Paracelso, já que se considerava maior do que o médico romano Celso. Em 1514, atuava junto às minas e às oficinas metalúgicas de Sigismundo Fugger, o banqueiro alemão que também era alquimista. Estudante de medicina em Basiléia, depois de formado aí ensinou durante dois anos. A ruptura de Paracelso com a tradição já se mostrava em suas aulas: ministrava os cursos em alemão ao invés de usar o latim; convidava os farmacêuticos e os barbeiros-cirurgiões de Basiléia para ouvir suas lições; e, assim como Lutero havia queimado a bula papal, Paracelso inaugurou seu curso queimando os livros das duas *auctoritates* no campo médico, isto é, as obras de Galeno e de Avicena, sendo por isso chamado "o Lutero da química". Paracelso também foi um grande viajante. Foi grande a sua fama e ferozes as polêmicas que favoreceu, procurou ou nas quais se viu envolvido.

Para Paracelso, a alquimia era a ciência da transformação dos metais brutos encontrados na natureza em produtos acabados que fossem úteis para a humanidade. Ele não pensava que a alquimia pudesse *produzir* ouro ou prata: em sua opinião, a alquimia era precisamente *ciência de transformações*. E a sua idéia de alquimia "abrangia todas as técnicas químicas ou bioquímicas. O fundidor que transformava os minerais em metais era um alquimista, da mesma forma como o eram o cozinheiro e o forneiro que preparavam os alimentos com carne e cereais" (S. F. Mason).

Interessado na magia natural, Paracelso reestruturou a medicina. Rejeitando a idéia de que a saúde ou a doença dependessem do equilíbrio ou da desordem dos quatro humores fundamentais, propôs a teoria pela qual *o corpo humano é um sistema químico* no qual desempenham um papel fundamental os dois tradicionais princípios dos alquimistas, isto é, o enxofre e o mercúrio, aos quais Paracelso acrescentou um terceiro: o sal. O *mercúrio* é o princípio comum a todos os metais; o *enxofre* é o princípio da combustibilidade; o *sal* representa o princípio da imutabilidade e da resistência ao fogo. As doenças surgem do desequilíbrio desses princípios químicos e não na desarmonia dos humores, de que falam os galênicos. Desse modo, na opinião de Paracelso, a saúde pode ser restabelecida através da ajuda de remédios de *natureza mineral* e não de natureza orgânica. (Não devemos esquecer que, ainda em 1618, a primeira Farmacopéia londrina listava entre os remédios a administrar por via oral a bílis, o sangue, os piolhos das árvores, as cristas de frango etc.)

Foi assim que, com Paracelso, nasceu e se impôs a iatroquímica. E os iatroquímicos, em certos casos, chegaram a alcançar grandes êxitos, muito embora as *justificações* de suas teorias, vistas com os olhos da ciência moderna, apareçam-nos hoje bastante fantasiosas. Assim, por exemplo, com base na idéia de que o ferro é associado ao planeta vermelho Marte e a Marte, deus da guerra coberto de sangue e de ferro, administraram com sucesso sais de ferro a doentes anêmicos — e hoje conhecemos as razões científicas desse sucesso. Na medicina de Paracelso misturam-se elementos teológicos, filosóficos, astrológicos e alquímicos, mas o mais importante — e importante pelo que deveria acontecer em seguida — é que do cadinho de idéias de Paracelso emergiu o *programa de pesquisas centrado na idéia de que o corpo humano é um sistema químico.*

A passagem de um sistema de idéias para outro não é como um tipo de pistola: em geral, é uma passagem lenta e trabalhosa. Uma boa idéia precisa de tempo para crescer e se afirmar. E, no fim das contas, as idéias iatroquímicas de Paracelso revelaram-se

mais fecundas e úteis para a ciência do que as constituídas pela teoria dos humores. Paracelso considerava-se um *revolucionário* que *restaurava* a *doutrina hipocrática* em sua pureza. Para ele, os médicos galênicos "estão completamente na escuridão em relação aos grandes segredos da natureza, que me foram revelados do alto nestes dias de graça".

Falando a propósito do revolucionário programa de Paracelso, o epistemólogo contemporâneo Paul K. Feyerabend escreveu recentemente: "Inovadores como Paracelso voltaram às idéias anteriores e melhoraram a medicina. Por toda parte a ciência se enriquece com métodos não-científicos e com resultados não-científicos, ao passo que procedimentos que amiúde foram considerados partes essenciais da ciência são tacitamente suspensos e contornados." Uma outra idéia interessante gerada pelo programa iatroquímico de Paracelso é a de que *as doenças são processos muito específicos, para as quais só funcionam remédios também específicos.* Essa idéia também rompia com a tradição, que sustentava e propugnava remédios considerados bons para todas as doenças e contendo muitos elementos. Paracelso defendia e praticava a aplicação de remédios específicos para doenças específicas. Também nesse caso, embora a idéia da especificidade das doenças e dos remédios se revelasse posteriormente uma idéia vencedora, a justificação que Paracelso dava para ela não se mostrou igualmente vencedora. A doença é específica porque todo ente e toda coisa que existem na natureza são seres vivos autônomos, porque Deus, que cria as coisas do nada, as cria como sementes nas quais "desde o início está inerente a elas o objetivo do seu uso e da sua função". Toda coisa se desenvolve a partir "daquilo que ela é em si mesma". E Paracelso chama de *Arqueu* essa força que, no interior das várias sementes, estimula o seu crescimento. O arqueu é uma espécie de forma aristotélica materializada, sendo o princípio vital organizador da matéria. Paracelso compara a sua ação à do verniz: "Nós fomos entalhados por Deus e colocados nas três substâncias. Posteriormente, fomos envernizados pela vida."

Como se vê, também no caso da idéia — que, com o tempo, se revelaria cientificamente fecunda — da especificidade das doenças e dos relativos remédios, a justificação dessa idéia, do ponto de vista da ciência moderna, está bem distante da ciência. Como acontece freqüentemente na história da ciência, também aqui uma idéia metafísica revela-se como a mãe má (incontrolável) de bons filhos (teorias controláveis). Paracelso não deixou de ser mago. Mas a sua magia continha projetos cognoscitivos "positivos": a sua iatroquímica pretende revelar os secretos processos da natureza, mas também pretende *completá-los artificialmente.*

2.5. Três "magos" italianos: Fracastoro, Cardan e Della Porta

Jerônimo Fracastoro (1478-1553) foi médico, astrônomo e poeta. De família nobre, viveu sempre em uma vila de sua propriedade em Verona. Havendo estudado em Pádua, conheceu Copérnico, de quem foi amigo. Na obra *De sympathia et antipathia,* Fracastoro defende a influência recíproca das coisas, sustenta a atração entre as coisas semelhantes e a repulsa entre as dessemelhantes e, em sua opinião, são fluxos de átomos que estabelecem as relações entre as coisas, de modo que nenhuma ação pode se verificar sem *contato.*

Em 1495, quando Carlos VIII, Rei da França, sitiou a cidade de Nápoles, manifestou-se uma nova e terrível doença: a sífilis. Dizia-se que a doença fôra levada à Espanha por Colombo e que os espanhóis levaram-na depois para Nápoles. Em seguida, os espanhóis de Nápoles a teriam transmitido aos franceses, que chamaram a doença de "napolitana", ao passo que, para os espanhóis, ela era o "mal francês". O nome "sífilis" foi usado pela primeira vez por Fracastoro, quando, em 1530, publicou o poema *Syphylis sive morbus Gallicus.* Sífilo, pastor mitológico, tendo provocado a ira dos deuses, foi atacado por uma doença contagiosa e repugnante. O poema não tem uma trama propriamente dita: a figura de Sífilo é apenas um pretexto útil a Fracastoro para descrever a lues e o tratamento da doença por meio de mercúrio e guáiaco ou cáscara sagrada, um remédio importado da América juntamente com a doença.

Mas Fracastoro não se ocupou só com a sífilis: também conseguiu identificar o tifo petequial. E, em 1546, publicou a sua obra-prima médica, o *De contagione,* que descreve três modos de infecção: por contato direto, por "estímulo" (através do vestuário, por exemplo) e à distância (como ocorria, em sua opinião, com a varíola ou a peste). É no interior de uma visão filosófica (substancialmente empedocleana) que Fracastoro desenvolve a sua obra. E trata-se de uma obra "de estupenda modernidade". Embora não sendo conhecida a existência de micróbios naquela época, Fracastoro admite a existência de partículas invisíveis ou 'seminais', as sementes das doenças, que se multiplicam rapidamente e propagam os seus semelhantes'. Passaram-se séculos antes que idéias tão iluminadas tivessem uma conseqüência prática, mas isso não significa que Fracastoro não deva ser considerado como o fundador da epidemiologia moderna" (D. Guthrie).

Um outro médico-mago que se deve recordar é Jerônimo Cardan. Nascido em Pavia em 1501, professor de medicina em

Pádua e Milão, morreu em Roma em 1576. Autor de uma autobiografia *(De vita propria),* nos deixou vários escritos, entre eles alguns de maior destaque: *De subtilitate* (1547), *De varietate rerum* (1556) e *Arcana aeternitatis.* Trata-se de "escritos inorgânicos e ricos em digressões, uma espécie de enciclopédia sem um plano unitário" (N. Abbagnano). Cardan foi um escritor muito fecundo, como testemunha a *Opera omnia* em dez volumes, publicados um atrás do outro. Em seu tratado de álgebra *Ars Magna* (1545), ele expõe o método de resolução das equações de terceiro grau, na verdade descoberto por seu rival Tartaglia. Matemático famoso, treze anos depois da *Ars Magna,* Cardan publicou um livro de natureza completamente diferente sobre a metoposcopia, isto é, sobre a interpretação das rugas da fronte.

Sua obra *De Subtilitate* foi muito popular, sendo definida por um estudioso contemporâneo (Douglas Guthrie) como uma espécie de "enciclopédia doméstica", onde é possível encontrar de tudo um pouco: como marcar as roupas de cama, mesa e banho da casa, como recuperar os navios afundados, como selecionar os cogumelos, a origem das montanhas, a sinalização por meio de tochas e a articulação universal conhecida como "junta cardânica". Sua autobiografia é um livro que se lê com prazer ainda nos dias de hoje. Cardan apresenta-se a si mesmo como um homem excepcional, com poderes sobrenaturais que o colocam acima dos comuns mortais. E apresenta os acontecimentos de sua vida sempre acompanhados do miraculoso e do extraordinário. Para ele, são importantes os sonhos e outros sinais premonitórios. "A sua vida é uma das mais singulares de que se tem notícia. Enquanto oscila de um extremo ao outro e de contradição em contradição, misturam-se nele sublime sabedoria e incríveis absurdos" (H. Morley).

A infância infeliz e a dura juventude, a batalha contra a pobreza, a triste experiência de médico do campo, a elevação à universidade, a glória, as descobertas matemáticas, a celebridade como médico, a execução do filho condenado como assassino, a velhice como protegido do Papa em Roma, todas essas coisas Cardan descreve no *De vita propria liber* (1575), um livro que merece estar ao lado daquele outro excepcional documento que é a autobiografia de Benvenuto Cellini (D. Guthrie).

Para se ter uma idéia, eis alguns trechos dessa célebre autobiografia: "Dediquei-me durante muitos anos a ambos os jogos: ao xadrez por mais de quarenta e aos dados durante cerca de vinte e cinco anos. E, em tantos anos, não me envergonho de dizê-lo, jogava todo dia." E informa ter dedicado um livro ao xadrez, no qual, declarava ele, "descobri muitos problemas notáveis". Substancialmente misântropo, confessa: "E, se olho para a alma,

pergunto-me: que animal é mais malvado, enganador e pérfido do que o homem?" Depois da execução do filho, Cardan não encontra mais paz, vendo inimigos e conjuras por toda parte e não conseguia mais dormir: "Em 1560, lá pelo mês de maio, em virtude da dor pela morte do meu filho, pouco a pouco eu vinha perdendo o sono (...). Rezei então a Deus para que tivesse misericórdia de mim: com efeito, corria o risco de que aquele não dormir sem interrupção me levasse à morte ou à loucura (...). Supliquei-lhe então que me fizesse morrer, coisa que é concedida a todos os homens, e fui estender-me sobre o leito". Tendo adormecido, Cardan ouviu uma voz que lhe dizia para levar à boca a esmeralda que levava ao pescoço. Ao fazê-lo, logo passou-lhe a dor, bem como a penosa recordação. E isso acontecia sempre que levava a esmeralda à boca. Mas, narra ele, "quando comia ou dava aulas, não podendo usufruir da ajuda da esmeralda, retorcia-me em dores a ponto de suar mortalmente." Cardan conta ainda que aprendeu miraculosamente o latim, o grego, o francês e o espanhol. Diz que um zumbido nos ouvidos o advertia se alguém estivesse tramando contra ele. E escreve ainda: "Dentre os acontecimentos naturais de que fui testemunha, o primeiro e mais excepcional foi o de ter nascido nesta nossa época, na qual pela primeira vez se conheceu todo o mundo."

Célebre como médico, Cardan, em 1552, chegou a ser até mesmo chamado para consulta na Escócia, a fim de curar o arcebispo Hamilton, cuja asma ele curou "em bases extraordinariamente modernas e com resultados muito brilhantes, tanto que o infeliz arcebispo ainda sobreviveu durante vinte anos, antes de ser condenado à morte por traição" (D. Guthrie). Durante a sua viagem para a Escócia, Cardan conheceu em Paris o médico Jean Fernel (que seria criticado por Harvey por causa de sua teoria dos espíritos do organismo) e o anatomista Sylvius. Em Zurique, encontrou-se com o naturalista Conrad Genser. Em Londres, travou conhecimento com o rei Eduardo VI.

Cardan também é autor de um livrete de preceitos para os seus filhos, um dos quais, como dissemos, seria executado por assassínio. Nesse *Praeceptorum Filiis Liber* encontramos conselhos como os seguintes: "Não faleis aos outros de vós mesmos, de vossos filhos, de vossas mulheres. Não vos acompanheis de estranhos pelas vias públicas. Se estiverdes falando com um homem mau ou desonesto, não o olheis na face, mas nas mãos."

Bacon iria atacar o ideal de saber e de douto defendido e professado por Cardan (um saber de iniciados e cheio de maravilhas e de milagres). Em nome de um saber público, claro e que cresce por colaboração, Bacon iria falar de Cardan como de um esforçado

construtor de teias de aranha, da mesma forma como qualificaria Paracelso como um monstro que acasala fantasmas e Agripa como um trivial bufão.

Já o napolitano Giovan Battista della Porta (1535-1615) era um cultor de ótica, sendo autor de *De refractione,* obra dedicada precisamente à ótica, e de um livro que ficou muito famoso, a *Magia naturalis sive de miraculis rerum naturalium* (1558). Nesse livro, ele distingue a *magia diabólica* (a magia que se serve das ações dos espíritos imundos) da *magia natural,* que é a perfeição da sabedoria, o ponto mais alto da filosofia natural.

A *Magia naturalis* "é um livro estranho, que, explorando uma miríade de elementos físicos e naturalistas, descreve numerosos truques e efeitos capazes de atrair a curiosidade do leitor ou estimulá-lo a maravilhar-se" (V. Ronchi). Pode-se ter uma idéia do que era essa obra — que teve vinte e três edições do original latino, dez traduções italianas, oito francesas e outras traduções espanholas, holandesas e até árabes — com base nos títulos dos seus vinte livros: 1) Causas das coisas; 2) Cruzamento dos animais; 3) Modos de produzir novas plantas; 4) A administração da casa; 5) Transformação dos metais; 6) Adulteração das pedras preciosas; 7) As maravilhas do ímã; 8) Experiências médicas; 9) Cosmética feminina; 10) As destilações; 11) Os ungüentos; 12) O fogo artificial; 13) O tratamento do ferro; 14) A culinária; 15) A caça; 16) Os cifrários; 17) As imagens óticas; 18) A mecânica; 19) Aerologia *(De pneumaticis);* 20) Diversos *(Chaos).* Em suma: uma verdadeira enciclopédia.

Na realidade, "ele preferia seguir a sua paixão pelos conhecimentos, mas não se esquecendo nunca de que estava diante de um campo de paixões e interesses, advertido que era pela tradição, que lhe fornecia estímulos para as suas pesquisas e para a sociedade que o cercava, bem como pelos consensos, as expectativas e as desconfianças que sua obra suscitava (...). Certamente, ao fazer ciência, ele tinha na mente muitas coisas: o útil e o supérfluo, o absolutamente verdadeiro e o vagamente provável, o sucesso de público e o tribunal da Inquisição, a tradição mágica e os experimentos de Arquimedes (...). Na síntese racional operada pela ciência moderna, não encontraremos mais muitas dessas referências (...). Della Porta, portanto, atrasou-se no palco da nossa vida, das nossas paixões e da nossa morte. Isso fez com que, durante séculos, ele parecesse um cientista atrasado. E esse juízo se tornou irreversível por tudo o que aconteceu nesse meio tempo, particularmente pelo que foi a caminhada da ciência depois dele. O que não faz com que sua obra não possa mais suscitar a nossa curiosidade, inclusive por seus aspectos arcaicos" (L. Muraro).

3. Nicolau Copérnico e o novo paradigma da teoria heliocêntrica

3.1. O significado filosófico da "revolução copernicana"

"Enquanto a terra esteve parada, também a astronomia esteve parada" — foi isso o que disse Georg Lichtenberg a propósito de Copérnico. Na realidade, tendo situado o Sol ao invés da Terra no centro do mundo e tendo afirmado que é a Terra que gira ao redor do Sol e não o contrário, Copérnico recolocou em movimento a pesquisa astronômica, que adquiriu uma tal velocidade que, quando Newton, cento e cinqüenta anos depois da obra de Copérnico, deu à física aquela forma que hoje conhecemos como "física clássica", já quase nada havia restado das concepções de Copérnico, à exceção da idéia de que o Sol é o centro do universo.

Com efeito, quando Kepler — que, no entanto, proclamava-se copernicano — publicou, em 1609, a *Astronomia nova,* ainda não haviam passado sessenta anos da publicação do *De Revolutionibus* de Copérnico, "e, no entanto, o avanço da astronomia já havia deixado na escuridão do passado as órbitas circulares de que trata a obra de toda a vida de Copérnico, substituindo-as pelas órbitas planetárias elípticas. E as novidades sucediam-se rapidamente uma à outra: a abertura do mundo fechado, embora vasto, de Copérnico em um universo infinito; a identificação de um elemento dinâmico no movimento dos corpos celestes, não mais considerados copernicamente imóveis, em virtude de sua própria forma esférica. Passado um século e meio, o sistema de Newton, que conclui uma etapa daquela caminhada que Copérnico fez a astronomia retomar, já tem muito pouco do sistema copernicano em termos de conteúdo, talvez nada mais do que o heliocentrismo" (F. Barone).

Naturalmente, "o primeiro significado da revolução copernicana é (...) o de uma reforma das concepções fundamentais da astronomia" (Th. S. Kuhn), mas o alcance do *De Revolutionibus* de Copérnico vai muito mais além de uma reforma técnica da astronomia. Deslocando a Terra do centro do universo, Copérnico mudou também *o lugar do homem no cosmos. A Revolução astronômica implicou também uma revolução filosófica:* "Homens que acreditavam que sua morada terrestre fosse apenas um planeta, girando cegamente em torno de uma dentre as bilhões de estrelas, começavam a avaliar a sua posição no esquema cósmico de modo bem diferente dos seus antecessores, que viam a Terra como o único centro focal da criação divina" (Th. S. Kuhn).

Ao deslocar a posição da Terra, Copérnico também retirou o homem do centro do universo. Em seu conhecido livro *A revolução copernicana* (1957), escreve ainda Kuhn: "A sua doutrina planetária e a concepção a ela ligada, de um universo centrado no sol, foram instrumentos da passagem da sociedade medieval para a moderna sociedade ocidental, enquanto atingiam (...) a relação do homem com o universo e com Deus. Desenvolvida com uma revisão estritamente técnica, de alto nível matemático, da astronomia clássica, a teoria copernicana tornou-se um centro focal das terríveis controvérsias no campo religioso, filosófico e das doutrinas sociais que, nos dois séculos posteriores à descoberta da América, fixaram a orientação do pensamento europeu."

Em suma, a revolução copernicana foi também uma revolução no mundo das idéias, a transformação de idéias inveteradas que o homem tinha do universo, de sua relação com ele e do seu lugar nele. Nos dias de hoje, "nada nos parece mais distante da nossa ciência que a visão de mundo de Nicolau Copérnico". E, no entanto, sem a concepção de Copérnico, "a nossa ciência nunca teria existido" (A. Koyré). Como também não teria existido, para usar as palavras de Antonio Banfi, "o homem copernicano", isto é, o homem "que se libertou da ilusão de estar no centro do universo e, com ela, libertou-se também de muitos outros mitos com os quais havia tecido o seu saber" (F. Barone). Esse é o sentido no qual Copérnico, ainda hoje, representa a inovação radical e revolucionária. Com efeito, mesmo nos dias de hoje, ainda é comum usar a expressão "revolução copernicana" para qualificar uma grande e significativa mudança. E não devemos nos esquecer de que, quando Kant avaliava a profunda transformação que ele próprio produziu no âmbito da teoria do conhecimento, acabou falando dela como de uma "revolução copernicana".

3.2. **Nicolau Copérnico: a formação científica**

Nicolau Copérnico (Niklas Koppernigk) nasceu em Torun (uma cidadezinha polonesa às margens do Vístula — Thorn, em alemão —, na Pomerânia) em 19 de fevereiro de 1473, filho de Nicolau, mercador e juiz popular, e de Bárbara Watzenrode. Teve três irmãos: Andrzej, cônego de Warmia, morto antes de 1518; Bárbara, que se fez beneditina no convento de Chelm; Catarina, que, desposando um mercador de Torun, teve cinco filhos, dos quais Nicolau se ocupou até a morte.

No outono de 1491 — um ano antes da descoberta da América — Nicolau estava matriculado na Universidade Jagelônica de Cracóvia, na faculdade das "artes", como mostra o registro de sua

inscrição: "Nicolaus Nicolai de Thorunia". Ele ficou em Cracóvia até meados de 1495, estudando "sob a orientação de Wojciech de Brudzewo, Wojciech de Szamotuly, Jan de Glogow e outros famosos expoentes da escola astronômica de Cracóvia" (Z. Wardeska). Em Cracóvia, aprendeu geometria, trigonometria, cálculo astronômico e os fundamentos teóricos da astronomia. Isso é testemunhado também pelos livros que adquiriu nesse período e que chegaram até nós: os *Elementos* de Euclides, na edição veneziana de 1482; a *Astrologia* de Abenragel, publicada em 1485; as *Tábuas afonsinas* (as tábuas dos movimentos planetários, que Afonso X de León e Castella mandou elaborar no século XIII), editadas em 1492; as *Tábuas das direções e das projeções,* de Giovanni Müller — o de Regio Monte —, na edição de 1490.

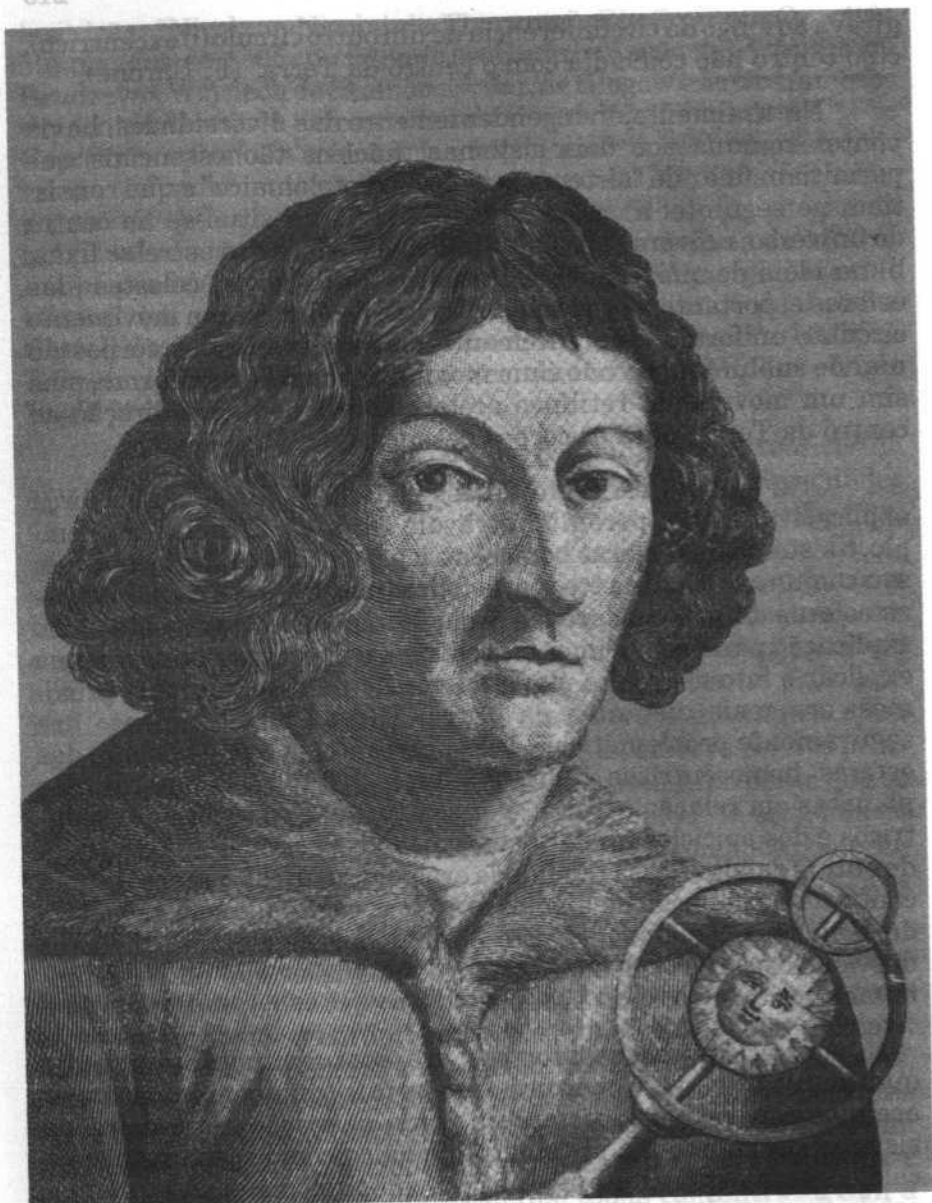
Ora, deve-se notar o fato de que os fundamentos teóricos da astronomia em Cracóvia, como também nas outras universidades da Europa, eram expostos em duas matrizes de tipo diferente, conforme fossem tratados pelos *naturales,* ou seja, pelos físico-cosmológicos, ou pelos *mathematici*, isto é, pelos astrônomos interessados no cálculo das posições dos corpos celestes e no controle das previsões através da observação. A diferença entre o ensino dos *naturales* e dos *mathematici* consistia no fato, não indiferente, de que os *naturales* se inspiravam diretamente em Aristóteles e, portanto, naquele sistema que, embora revisto pelos árabes, era o "sistema das esferas homocêntricas", ao passo que os *mathematici* eram fiéis ao *Almagesto* de Ptolomeu, ou seja, àquele sistema de cálculo — também retocado pelos astrônomos posteriores a Ptolomeu — conhecido pelo nome de "sistema dos excêntricos e dos epiciclos".

Pois bem, no sistema das *esferas homocêntricas,* a oitava esfera, portadora das estrelas fixas, gira diariamente de leste para oeste em torno do seu próprio eixo, com uma velocidade uniforme, movimento que explicaria os movimentos aparentes das estrelas, o seu erguimento, a sua declinação etc. Os movimentos aparentes do Sol e dos outros planetas, mais complexos e irregulares, "eram explicados fazendo com que cada um de tais corpos celestes fosse sustentado por um sistema de esferas, todas concêntricas com a esfera das estrelas fixas, mas cada qual tendo um eixo com inclinação apropriada, um sentido próprio de rotação e uma oportuna velocidade (angular) uniforme" (F. Barone). No sistema ptolomaico dos excêntricos e dos epiciclos, ao contrário, os movimentos planetários eram explicados "com uma maior fidelidade às observações, fazendo-se geralmente o corpo celeste girar sobre a circunferência de um círculo (o epiciclo), cujo centro, por seu turno,

girava ao longo da circunferência de um outro círculo (o excêntrico), cujo centro não coincidia com o centro da Terra" (F. Barone).

Naturalmente, independentemente das diversidades, havia pontos comuns aos dois sistemas, núcleos tão essenciais que permitiam falar de "sistema aristotélico-ptolomaico" e que consistiam no seguinte: a) na idéia de que a Terra situa-se no centro do universo, universo que é limitado pela esfera das estrelas fixas; b) na idéia de que o movimento natural dos corpos celestes (das esferas e, portanto, dos planetas, inclusive a Lua) é um movimento circular uniforme, diferentemente do movimento dos corpos do mundo sublunar, que não é um movimento circular uniforme, mas sim um movimento retilíneo acelerado de queda em direção ao centro da Terra, para os corpos pesados.

Ora, embora cada um desses sistemas tivesse a sua força explicativa, ambos porém mostravam lacunas. Assim, por exemplo, o sistema das esferas homocêntricas, embora configurando em seu conjunto uma discreta teoria física (não devemos esquecer que as esferas eram consideradas como feitas de *éter*), proposta como explicação para os movimentos celestes, entretanto não conseguia explicar o fato de que os planetas apresentam-se ora mais próximos, ora mais distantes da Terra. E esse acontecimento era seguramente problemático e desconcertante, já que o sistema das esferas homocêntricas implicava uma distância constante dos planetas em relação à Terra. Por seu turno, o sistema dos excêntricos e dos epiciclos procurava ser fiel às observações, mas, além de outros defeitos, essa fidelidade era paga com o alto preço de uma contínua formulação de hipóteses ad hoc, cogitadas com o objetivo de "salvar os fenômenos", isto é, englobar no sistema todos os desvios dos corpos celestes e todas as previsões que não se adaptavam muito ao próprio sistema.

Assim, em poucas palavras, era essa a situação diante da qual encontrava-se Copérnico. Em geral, seus contemporâneos aceitavam o sistema aristotélico como descrição verdadeira do sistema do mundo e o sistema ptolomaico como instrumento de cálculo para explicar e prever os movimentos celestes, permanecendo firmes, obviamente, os núcleos comuns dos dois sistemas, vale dizer, a imobilidade e a centralidade da Terra, a perfeição do movimento circular e a finitude do universo, todas idéias enquadradas no pressuposto de que Deus havia criado um universo em função do homem, colocado no centro do universo inteiro. Pois bem, a grandeza e "a excepcionalidade de Copérnico, talvez desde a sua época em Cracóvia, está (...) precisamente no fato de não ter aceito passivamente esse compromisso" (F. Barone).

Nicolau Copérnico (1473-1543) foi o elaborador do "paradigma" da teoria heliocêntrica.

3.3. Copérnico: homem socialmente empenhado

Por iniciativa de seu tio materno Lukasz Watzenrode, em 1496 Copérnico partiu para a Itália, a fim de prosseguir seus estudos no campo jurídico. O tio, bispo de Warmia, pretendia fazer o sobrinho seguir o caminho da carreira eclesiástica. Nesse meio tempo, em 1497, Copérnico recebeu o benefício de um canonicato na diocese de Warmia. De 1496 a 1501, ele estudou em Bolonha, não apenas direito canônico, mas também astronomia, colaborando com as pesquisas realizadas pelo famoso astrônomo bolonhês Domenico Maria Novara. A observação da estrela de Aldebarã, na constelação do Touro, realizada em 9 de março de 1497 em Bolonha, reforçou a idéia do jovem Copérnico a propósito da necessidade de pesquisa de um novo sistema astronômico em condições de explicar os fenômenos observados.

Sendo 1500 um ano jubilar, Copérnico o transcorreu em Roma, onde ao que tudo indica exerceu sua prática legal junto à Cúria romana. Em 1501, voltou a Warmia, obtendo em 28 de julho a permissão capitular para prosseguir seus estudos no exterior. Voltando à Itália, seguiu o curso de medicina em Pádua, onde ensinavam Montagnana, Jerônimo Fracastoro, G. Zerbi e A. Benedetti. Ao que se sabe, "foi durante a sua permanência em Pádua (...) que Copérnico consolidou definitivamente a sua idéia de basear o novo sistema do universo na mobiliade da Terra" (Z. Wardeska). Na primavera de 1503, estava em Ferrara, onde, depois de prestar os devidos exames, laureou-se doutor em direito canônico.

Voltando a Warmia, no outono de 1503, Copérnico assumiu as funções de secretário e médico de confiança do tio, o bispo Watzenrode. E, juntamente com o tio, que era influente homem político, participou de numerosas missões diplomáticas, nos congressos dos Estados da Prússia real. Com a morte do tio, Copérnico transferiu-se para Frombork (Frauenburg) como cônego, onde adquiriu a torre das muralhas da fortaleza, transformando-a em observatório.

Tornando-se administrador dos bens comuns do Capítulo de Warmia, com sede em Olsztyn, recuperou para a cultura as terras incultas e entregou os campos abandonados aos camponeses polonos provenientes de Mazuria. A fim de melhorar as relações econômicas, fez-se promotor da reforma monetária, cujos pilares consistiram na limitação da emissão, em sua revalorização e na unificação do sistema monetário da Prússia e do Reino da Polônia. É interessante notar que foi ele quem formulou a lei — que depois viria a chamar-se "lei de Gresham" — segundo a qual a moeda pior, isto é, a que continha um percentual menor de metal precioso, pre-

valecia sobre a moeda melhor. Além disso, como médico famoso, Copérnico deu assistência às populações atingidas pela epidemia de 1519.

Mas os seus "méritos polônicos" foram muito além disso, pois incansável foi a sua ação contra as invasões e ocupações perpetradas nos territórios de Warmia pelos militares da Ordem Teutônica. Em 1520, Olsztyn viu-se ameaçado pelos teutônicos. Então, Copérnico organizou a defesa da cidade, ajudado pela cavalaria lituano-rutênica e pelas tropas polonas dirigidas por N. Peryk. E conseguiu repelir o perigoso inimigo. Em 16 de novembro de 1520, encontrando-se bem no meio da situação de guerra, Copérnico enviou uma carta ao rei Sigismundo I para pedir-lhe ajuda, encerrando-a com as seguintes expressões: "Queremos nos comportar (...) como cabe a homens bons, honestos e devotos a Vossa Majestade, mesmo que devamos morrer. Recorrendo à proteção de Vossa Majestade, vos recomendamos e confiamos todos os nossos bens, juntamente com os nossos corpos. De vossos devotíssimos servos, cônegos e Capítulo da Igreja de Warmia."

3.4. A *Narratio prima* de Rheticus e a interpretação instrumentalista dada por Osiander à obra de Copérnico

Em meio a todos esses deveres e incumbências, Copérnico não desleixou seus estudos de astronomia: em 1532, completou sua obra mais célebre, a *revolução dos corpos celestes (De revolutionibus orbium celestium)*. Nesse meio tempo a fama do astrônomo de Frombork já havia ultrapassado as fronteiras da Polônia. Em 1º de novembro de 1536, uma carta do arcebispo de Cápua, Nicolau Schönberg (falecido em 1537) solicita a Copérnico o envio de uma cópia de sua obra, acrescentando: "Suplico-te calorosamente que dês a conhecer a tua descoberta aos estudiosos." Como se sabe, Copérnico costumava dizer que custodiava o seu segredo "como os seguidores de Pitágoras" e que mantinha o seu livro "oculto no esconderijo".

Entretanto, em maio de 1538, chegou a Frombork, para conhecer Copérnico e sua obra, o estudioso Georg Joachim Lauschen (1516-1574, chamado *Rheticus* por ser proveniente da antiga província que os romanos chamavam de Rhetia). Professor da Universidade de Wittenberg, Rheticus conquistou a confiança de Copérnico e, entusiasmado com as teorias do mestre, logo preparou um resumo delas, que foi publicado em 1540, em Gdansk, e no ano seguinte em Basiléia, sob o título de *Narratio prima*. Rheticus (ou Rético) consegue convencer finalmente Copérnico a publicar o seu *De Revolutionibus*.

E quem tratou da impressão do manuscrito de Copérnico foi o téologo protestante Andreas Osiander (Andreas Hosemann, 1498-1552), que, sem o consentimento do autor, fez o texto ser precedido de um prefácio anônimo intitulado *Ao leitor, sobre a hipótese desta obra.* Nessa premissa, Osiander sustenta uma interpretação não realista, mas instrumentalista, da teoria de Copérnico: "É função do astrônomo (...) elaborar, através de uma observação diligente e hábil, a história dos movimentos celestes e, portanto, buscar as suas causas, ou então, já que não é possível de modo algum captar as causas verdadeiras, imaginar e inventar hipóteses quaisquer com base nas quais esses movimentos, tanto em relação ao futuro como ao passado, possam ser calculados com exatidão, em conformidade com os princípios da geometria. E o autor desta obra cumpriu egregiamente essas duas funções. Com efeito, não é necessário que essas hipóteses sejam verdadeiras e nem mesmo verossímeis. Basta apenas o seguinte: que elas apresentem cálculos conformes à observação."

Como veremos nas páginas dedicadas à controvérsia entre o "realista" Galileu e o "instrumentalista" cardeal Bellarmino, nem Giordano Bruno, nem Kepler, nem Galileu aceitaram a interpretação instrumentalista da teoria copernicana, segundo a qual as teorias de Copérnico não seriam *descrições verdadeiras* da *realidade,* mas apenas *instrumentos úteis* para efetuar previsões e dar explicações das posições dos corpos celestes. E, antes até dos outros, a interpretação de Osiander era equivocada aos olhos do próprio Copérnico, que escreve: "Todas as esferas giram em torno do Sol como o seu ponto central. Portanto, o centro do universo está em torno do Sol (...). O movimento da Terra, portanto, é suficiente para explicar todas as desigualdades que aparecem no céu."

Copérnico morreu em 24 de maio de 1543: "por hemorragia, mas já há muito tempo havia perdido a memória e a consciência". Conta-se que, no dia de sua morte, Copérnico recebeu a primeira cópia publicada do *De Revolutionibus.* Os despojos mortais de Copérnico foram sepultados na catedral de Frombork.

3.5. **O realismo e o neoplatonismo de Copérnico**

Alguns anos antes da publicação do *De Revolutionibus,* Copérnico havia feito circular entre pessoas amigas um breve resumo de sua obra, sob o título de *Commentariolius.* Entretanto, confessa o próprio Copérnico na carta dedicatória a Paulo III anexada ao *De Revolutionibus,* "a minha longa hesitação e também a minha resistência foram vencidas pelas pessoas amigas (... uma das quais) repetidamente me estimulou e até me solicitou a publicar esse livro, que havia permanecido em suspenso junto a mim não apenas por nove anos, mas por mais de três vezes nove

anos (...). Eles me exortavam a não negar mais ao patrimônio comum dos estudiosos de matemática a minha obra, por causa de meus medos".

Pois bem, a primeira coisa que não deixaria Copérnico em paz era a *novidade* de sua própria teoria heliocêntrica, tão nova que, para muitos, não podia deixar de parecer *absurda*. Com efeito, ainda na carta a Paulo III, diz ele: "É fácil para mim, Santíssimo Padre, prever que, tão logo tomarem conhecimento de que, nesses meus livros, escritos sobre as revoluções das esferas do universo, eu atribuo certos movimentos ao globo terrestre, alguns logo solicitarão que, tendo eu tal opinião, seja posto de lado." Copérnico sabia muito bem que havia "ousado ir contra a opinião adquirida pelos matemáticos e pelo próprio senso comum", de modo que, prossegue ele, "o desprezo que eu temia derivasse para mim da novidade e do absurdo da idéia havia-me quase convencido a abandonar o projeto que empreendera".

Em segundo lugar, se isso ainda fosse necessário, deve-se reafirmar que precisamente na carta dedicatória emerge com clareza a concepção *realista* que Copérnico tinha de sua teoria. Afirma ele: "A função (do filósofo) é a de procurar a verdade em todas as coisas até o limite concedido por Deus à razão humana" e, por isso, "considero (...) que as idéias absolutamente contrárias à verdade devem ser refutadas". Por outro lado, Copérnico se declara convencido de que, com a publicação dos seus comentários, "se poderia ver o véu do absurdo rasgado por claríssimas demonstrações". Em duas palavras: dada a desastrosa situação em que se encontrava a astronomia de sua época, Copérnico estava em busca de "um sistema que respondesse com segurança aos fenômenos".

Um terceiro ponto, que não pode ser deixado de lado, é a metafísica de matriz platônica e neoplatônica que está por detrás do empreendimento científico de Copérnico: "No fim do século XV, era difícil para um estudioso que vivesse na Itália e fosse aberto para os valores do humanismo deixar de sentir a influência da revivescência das doutrinas platônicas e neoplatônicas" (F. Barone).

Como sabemos, em Bolonha, Copérnico foi discípulo de Domenico Maria Novara, que era ligado à escola neoplatônica de Florença: havia estudado os neoplatônicos, entre os quais Proclo, e, com este, acreditava na matemática como a chave para a compreensão do universo. Na opinião dos neoplatônicos, as propriedades matemáticas constituem as características verdadeiras, imutáveis e profundas, para além das aparências, das coisas reais.

Assim, olhando para os céus numa *perspectiva neoplatônica*, fica evidente que os cálculos que determinam posições e movimentos dos corpos celestes não são puros e simples instrumentos úteis, mas muito mais elementos reveladores daquelas estruturas or-

denadas e daquelas imutáveis simetrias impressas ao mundo pelo Deus que geometriza. Desse modo, embora se possa afirmar que "também em Copérnico, mais do que cálculos e observações rigorosas, encontra-se o eco de um culto solar" (tema neoplatônico, que identifica o Sol com Deus), também devemos dizer que — por mais que o mito neoplatônico da centralidade do Sol tenha podido sugerir a Copérnico a sua nova teoria astronômica — Copérnico, por força das temáticas neoplatônicas e no interior delas, realiza *muitos cálculos* e ordena *muitas observações*. Se assim não fosse, observa Francesco Barone, "se tornaria (...) até mesmo difícil captar aquilo que distingue, por exemplo, o *De Revolutionibus* do *Liber de Sole* de Marcílio Ficino".

Copérnico escrevia: "Certamente, é muito grande essa obra divina do Perfeito Criador Supremo." E sustentava que os astrônomos que o precederam, com os meios teóricos que tinham à sua disposição, não estavam em condições de compreender nem mesmo a coisa mais importante, "vale dizer, a forma do universo e a imutável simetria de suas partes". O Deus do platonismo e dos neoplatônicos é um Deus que geometriza: por isso, o universo é simples e geometricamente ordenado. Conseqüentemente, o pesquisador tem por função penetrar nessa ordem e descobri-la, bem como suas estruturas simples e racionais e sua imutável simetria. E foi isso, na opinião de Rheticus, o que fez Copérnico: "Como demonstra Copérnico, todos esses fenômenos (movimento direto, estacionário e retrógrado dos planetas) podem ser explicados através do movimento uniforme do globo terrestre: é suficiente supor que o Sol esteja firme no centro do universo e que a Terra gire em torno do Sol, sobre um excêntrico que Copérnico chamou de '*orbe magno*'. O verdadeiro entendimento das coisas celestes, desse modo, passa a depender dos movimentos uniformes e regulares unicamente do globo terrestre: nisso, indubitavelmente, está presente algo de divino (...). O meu mestre percebeu que somente desse modo era possível que o conjunto das revoluções e dos movimentos dos orbes ocorressem com regularidade e proporção em torno de seus próprios centros, como é próprio dos movimentos circulares. Com efeito, não menos que os médicos, os matemáticos devem concordar com o que ensina Galeno em seus escritos: que a natureza nada faz que seja privado de sentido e que o nosso Criador é tão sábio que cada uma de suas obras não apenas tem um objetivo, mas também dois, três e, freqüentemente, até mais."

Rheticus, portanto, é claro sobre a *estrutura organizada, simples e geométrica do universo* e sobre a força da teoria do seu mestre Copérnico, teoria que reflete precisamente a simplicidade e a organização racional da criação de Deus. Rheticus escreve ainda, muito significativamente: "Ora, como estamos vendo que

somente através desse movimento da Terra um número quase infinito de fenômenos encontra explicação, por que não deveríamos atribuir a Deus, criador da natureza, a habilidade que observamos junto aos simples fabricantes de relógios? Eles prestam toda atenção para evitar em seus mecanismos rodas inúteis ou rodas tais que sua função possa ser cumprida de modo melhor por outra roda, em virtude apenas de uma pequena mudança de posição. E o que poderia induzir o meu mestre, que era matemático, a não adotar a conveniente teoria do movimento do globo terrestre?"

3.6. A situação problemática da astronomia pré-copernicana

Realista e neoplatônico, persuadido da novidade de sua própria teoria, Copérnico não ignora o contraste que poderia explodir entre certas interpretações de determinadas passagens da Bíblia e a sua teoria heliocêntrica. Mas passava a impressão que poderia sair desse problema com poucas, mas agudas, observações: "Se porventura surgirem desocupados que, embora totalmente ignorantes de matemática, se arroguem o direito de julgar minha obra e, com base em algum trecho da Escritura inabilmente interpretado segundo os seus interesses, ousarem criticar e combater este meu projeto, eu não me ocuparei com eles: pelo contrário, desprezarei o seu juízo como temerário."

A propósito, Copérnico apresentava o exemplo de Lactâncio: "Com efeito, tenho conhecimento de que Lactâncio, escritor ilustre mas pouco versado em matemática, se expressa em termos pueris sobre a forma da Terra, colocando em ridículo aqueles que sustentavam que a Terra tem a forma de uma esfera. Assim, não devem se maravilhar os estudiosos se algum tipo semelhante faça chacotas também sobre mim. A matemática é feita para os matemáticos. E, se eu não estiver errado, eles acharão que estes meus trabalhos trazem alguma contribuição também para o governo da Igreja, da qual Vossa Santidade é agora o príncipe." Nesse ponto, Copérnico acena para a grande questão da reforma do calendário. Assim, Copérnico, com sua sensibilidade, acena para o eventual dissídio entre a sua teoria heliocêntrica e trechos bíblicos. E o contorna com poucas mas penetrantes considerações. Estava longe de imaginar que, apenas setenta anos depois de sua morte, um grande furacão iria se desencadear em torno de sua teoria, um furacão que atingiria o seu apogeu com o drama de Galileu.

Mas, enquanto isso, Copérnico narra ao Papa (Paulo III) como é que ele foi induzido, contra a tradição, "a conceber alguns movimentos da Terra" e "a pensar em outro método de cálculo para

o movimento das esferas". Afirma Copérnico que isso aconteceu pelo fato de que, para ele, se havia tornado claro "que os matemáticos não têm idéias claras em torno desses movimentos". E, além do fato de que Copérnico considera-os "tão incertos sobre os movimentos do Sol e da Lua que não conseguem nem mesmo explicar e observar o comprimento constante do ano estacional", há ainda um fato mais grave, o de que, "ao determinar o movimento desses planetas e dos outros cinco, eles não usam os mesmos princípios nem as mesmas demonstrações adotadas para as revoluções dos movimentos aparentes." Assim, enquanto alguns usam o sistema aristotélico das esferas homocêntricas (defendido, por exemplo, por Fracastoro e Amici), outros usam excêntricos e epiciclos.

Desse modo, havia uma pluralidade de teorias que não deixava ninguém tranqüilo. Mas não é só isso: enquanto os aristotélicos não acertam em muitas previsões, "não alcançando integralmente os seus objetivos", os outros, os ptolomaicos, alcançam maior sucesso em suas previsões, mas pagando um preço muitíssimo elevado. Com efeito, nota Copérnico, eles "foram (...) forçados a acrescentar muitas coisas, que parecem violar os princípios basilares da uniformidade do movimento. Não estiveram em condições de descobrir ou então deduzir de tais meios a coisa mais importante: ou seja, a forma do universo e a imutável simetria de suas partes. Então aconteceu com eles aquilo que acontece com um pintor que toma mãos, pés, cabeça e os outros membros de modelos diferentes e os desenha de modo excelente, mas não em função de um corpo singular; assim, como todas essas partes não se harmonizam absolutamente entre si, surge um ser monstruoso ao invés de um homem. Assim, no curso da demonstração que chamam de 'método', vê-se que esqueceram algo de indispensável ou então introduziram algo de estranho ou irrelevante. O que certamente não lhes teria acontecido se houvessem se uniformizado com base em princípios seguros. Com efeito, se as hipóteses por eles assumidas não estivessem erradas, tudo aquilo que delas deriva encontraria, sem qualquer dúvida, a sua confirmação."

A metafísica neoplatônica defende um mundo simples, mas o sistema (ou "os sistemas ptolomaicos") torna-se (ou se tornam) sempre mais complexo (ou complexos). E o neoplatonismo força Copérnico a rejeitar o sistema ptolomaico: "A ordem matemática da natureza pode ser difícil de penetrar, mas, em si, é simples. E não é lícito aumentar arbitrariamente o número de círculos no sistema explicativo dos movimentos planetários quando tal sistema se mostra inadequado para o conjunto das observações. A simplicidade matemática também é harmonia e simetria das partes. Daí deriva a rejeição decisiva do sistema ptolomaico e a

necessidade que Copérnico sentiu de partir de alguns princípios inteiramente novos" (F. Barone).

A realidade é que, retocada aqui ou ali, mudada em um ponto ou modificada em outro, a teoria do *Almagesto* já havia proliferado em uma dezena de sistemas, todos "ptolomaicos", e "o seu número aumentava rapidamente com a multiplicação dos astrônomos tecnicamente preparados" (Th. S. Kuhn). A situação tornara-se desastrosamente insuportável. Thomas S. Kuhn recorda ainda que, no século XIII, Afonso X declarou que, se Deus o houvesse consultado quando estava criando o universo, ele teria podido dar-lhe bons conselhos. E Domenico Maria Novara expressou a idéia de que um sistema tão confuso como o ptolomaico não podia, por natureza, ser verdadeiro. E Copérnico, por seu turno, viu a astronomia de sua época em um estado monstruoso. Naturalmente, a crise do sistema ptolomaico se havia tornado mais aguda por causa de diversos fatores: as críticas dos medievais à cosmologia aristotélica, a afirmação do neoplatonismo, a exigência de reforma do calendário. No entanto, as maiores lacunas estavam nas previsões não confirmadas, apesar do instrumental teórico crescer cancerosamente sobre si mesmo, contrastando com as exigências fundamentais e irrecusáveis da metafísica neoplatônica do Deus que geometriza.

3.7. **A teoria de Copérnico**

Estando a situação assim tão desconjuntada, Copérnico, como ele mesmo escreve, "tendo meditado longamente sobre essa incerteza da tradição matemática na determinação dos movimentos do mundo das esferas, comecei a ficar perturbado pelo fato de que os filósofos não podiam se fixar em nenhuma teoria segura do movimento do mecanismo de um universo criado para nós por um Deus que é bondade e ordem suprema, embora fizessem observações tão acuradas no que se refere aos mínimos detalhes desse universo".

Atormentado por tal problema, Copérnico, como ele próprio conta, pôs-se a "reler as obras dos filósofos", com a intenção de ver "se algum deles havia pensado alguma vez que as esferas do universo podiam se mover segundo movimentos diferentes daqueles propostos pelos professores de matemática nas escolas". E descobre que Cícero registra a opinião de Iceta de Siracusa (século V a.C.) de que era a Terra que se movia. E descobre também que o pitagórico Filolau (século V a.C.), Heraclides do Ponto e o pitagórico Ecfanto (século IV a.C.). igualmente, pensavam que era a Terra que girava.

Encorajado pelo fato de que, antes dele, outros já haviam defendido tal idéia, que parecia "absurda" para a maioria, Copérnico começou a "pensar na mobilidade da Terra". Assim, "assumindo (...) os movimentos que atribuo à Terra em minha obra, através de muitas e longas observações, descobri por fim que, se os movimentos das outras estrelas errantes são referidos ao circuito da Terra e calculados segundo a revolução de cada estrela, não apenas os seus fenômenos encontram confirmação, mas também a ordem e a magnificência de todas as estrelas e esferas, bem como o próprio céu, revelam-se tão vinculados entre si que não se pode deslocar nada em parte alguma sem gerar confusão nas outras partes e no todo". Sentindo-se seguro da veracidade de suas teorias, Copérnico decide então tornar públicos os seus pensamentos, não querendo se subtrair "ao juízo de ninguém" e sem duvidar de que "os matemáticos dotados de engenho e cultura concordem comigo, se quiserem conhecer e apreciar, não superficialmente, mas em profundidade, já que é exatamente isso o que a filosofia exige, aquilo que eu apresento nesta obra para demonstrar tais coisas".

E, no seu primeiro e fundamental *De Revolutionibus,* Copérnico defende as seguintes teses: 1) o mundo deve ser esférico; 2) a Terra deve ser esférica; 3) com a água, a Terra forma uma única esfera; 4) o movimento dos corpos celestes é uniforme, circular e perpétuo ou então composto de movimentos circulares; 5) a Terra se move em um círculo orbital em torno de seu centro, girando também sobre o seu eixo; 6) comparados com a dimensão da Terra, é enorme a vastidão dos céus. O capítulo 7 discute as razões pelas quais os antigos consideravam que a Terra estava imóvel no centro do mundo. A insuficiência de tais razões é demonstrada no capítulo 8. O capítulo 9 discute se é possível atribuir mais movimentos à Terra e fala do centro do universo. Por fim, o capítulo 10 é dedicado à ordem das esferas celestes.

3.8. Copérnico e a tensão essencial entre tradição e revolução

Copérnico subverteu todo o sistema do mundo. No entanto, arrastou para o seu *novo mundo* muitos aspectos e diversas estruturas do *velho mundo.* O mundo de Copérnico não é um universo infinito. Naturalmente, é bem maior do que o de Ptolomeu, mas ainda é um mundo fechado. A forma perfeita é a esférica e o movimento perfeito e natural é o circular. Os planetas não se movem em órbitas, sendo transportados por esferas cristalinas que giram. As esferas possuem realidade material.

Butterfield fala de "conservadorismo de Copérnico". E, claro, encontramos em Copérnico todos os aspectos do velho mundo que citamos e também traços da tradição hermética. Quem passa para um novo mundo, sempre leva para ele algo mais ou menos embaraçoso do velho mundo. Mas o mais importante é que o novo mundo já foi tocado e alcançado. E foi precisamente isso o que aconteceu com Copérnico, embora a sua teoria "não fosse mais acurada do que a de Ptolomeu e não introduzisse nenhuma melhoria imediata no calendário" (Th. S. Kuhn). Entretanto, foi uma teoria *revolucionária,* rompendo com uma tradição mais do que milenar.

Copérnico não se limitou — e tinha meios para fazê-lo — a melhorar ou remendar o sistema ptolomaico neste ou naquele ponto, pois tal sistema se havia transformado em um conjunto monstruoso de teorias que *nada mais prometiam.* Copérnico foi grande porque teve a coragem de mudar de caminho: propôs um paradigma ou uma grande teoria alternativa que, embora no princípio não parecesse trazer muitas vantagens e até mesmo não parecesse tampouco muito mais simples do que a de Ptolomeu (Ptolomeu tinha quarenta círculos ao passo que Copérnico por fim foi forçado a propor trinta e seis círculos), no entanto não tinha mais nada a ver com as eternas e insuperáveis dificuldades do velho sistema (embora apresentasse outras — mas eram *outras*), além de conter toda uma série de previsões (semelhança entre os planetas e a Terra, as fases de Vênus, um universo maior etc.) que mais tarde foram flagrantemente confirmadas por Galileu.

O dado mais importante do trabalho de Copérnico é o de ter imposto ao mundo das idéias uma nova *tradição de pensamento:* "Depois de Copérnico, os astrônomos passaram a viver em um mundo diferente" (Th. S. Kuhn). Ou seja, ele "construiu (...) um sistema astronômico completo, suscetível de ser desenvolvido posteriormente tão logo um incansável observador concebesse a necessidade de submeter perseverantemente os céus a observações minuciosas" (J.L.E. Dreyer). E novamente Kuhn observa que o *De Revolutionibus* "conseguiu tornar-se o ponto de partida de uma nova tradição astronômica e cosmológica e, ao mesmo tempo, o ponto culminante de uma tradição antiga. Aqueles que Copérnico conseguiu convencer da idéia de uma Terra em movimento iniciaram a sua obra de pesquisa a partir do ponto em que ele se detera. O seu ponto de partida era (...) constituído por tudo aquilo que eles tomaram de Copérnico e os problemas aos quais passaram a se dedicar não eram mais os problemas da velha astronomia, que havia preocupado Copérnico, mas sim os problemas da nova astronomia centralizada no Sol, que descobriram no *De Revolutionibus."*

Copérnico morreu em 1543, mesmo ano em que apareceu publicado o *De Revolutionibus*. E não demoraram a aparecer os ataques contra a nova teoria. Mas também houve quem falou de Copérnico como "o segundo Ptolomeu". Pouco a pouco, a idéia heliocêntrica abria caminho. A *Narratio prima* de Rheticus já vinha difundindo a teoria copernicana antes de 1543. Em 1576, o astrônomo inglês Thomas Digges (aproximadamente 1546-1596) publicou uma popular defesa da teoria copernicana, a qual exerceu uma grande influência na Inglaterra, difundindo a idéia da mobilidade da Terra não apenas entre os astrônomos. Também foi copernicano Michael Mästlin (1550-1631), professor de astronomia na Universidade de Tubinga — e teve Kepler como seu discípulo.

Mas, apesar desses e de outros adeptos, a teoria copernicana não ganhou de imediato muitas aprovações, nem mesmo entre os astrônomos, que adotaram o sistema *matemático copernicano,* negando-lhe a veracidade física; ou seja, basicamente seguiram o caminho apontado por Osiander. De todo modo, porém, Copérnico não foi rejeitado: a adoção dos cálculos copernicanos por parte de diversos astrônomos permitiu precisamente a *infiltração* da teoria copernicana nas fileiras de seus opositores. E é a essa infiltração que se deve a progressiva modificação da concepção inicial dos astrônomos, para os quais a idéia do movimento da Terra era simplesmente absurda. E, dentre os astrônomos, copernicanos nos cálculos e anticopernicanos no que se refere ao sistema físico, encontrava-se Erasmus Reinhold (1511-1553), que prestou um imenso serviço ao copernicanismo: com efeito, são suas as *Tabulae Prutenicae* (1551) que, compiladas com base nos cálculos de Copérnico, iriam se transformar num instrumento cada vez mais indispensável para a cultura astronômica.

4. Tycho Brahe: nem "a velha distribuição ptolomaica" nem "a moderna inovação introduzida pelo grande Copérnico"

4.1. Tycho Brahe: a melhoria dos intrumentos e das técnicas de observação

A grande obra de Copérnico apareceu em 1543. Em 1609, Kepler publicou o seu trabalho sobre Marte, que assestava outro violento golpe à cosmologia tradicional: nesta obra, com efeito, Kepler demonstrava que as órbitas dos planetas não são *circulares* mas *elípticas*. Entretanto, entre as obras de Copérnico e Kepler situa-se o trabalho de outra personagem, que muito iria influenciar a

astronomia: trata-se do dinamarquês Tycho Brahe. Tycho (latinização do nome dinamarquês Tyge) nasceu três anos depois da morte de Copérnico, isto é, em 1546, vindo a falecer em 1601.

Se Copérnico foi o astrônomo mais importante da primeira meta de do século XVI, Tycho Brahe foi a *auctoritas* em astronomia da segunda metade do século. Frederico II da Dinamarca foi o grande protetor de Brahe, ao qual, além de uma renda, deu a ilha de Hven, no estreito de Copenhaga. Nessa ilha, Brahe mandou construir um castelo, um observatório, laboratório e uma impressora privada, aí trabalhando de 1576 a 1597, ajudado por numerosos assistentes, recolhendo uma enorme quantidade de *precisas observações*. Com a morte de Frederico II, o seu sucessor não continuou se comportando como mecenas em relação a Brahe, que, em 1599, transferiu-se para Praga a serviço do imperador Rodolfo II. Aqui Brahe chamou o jovem Kepler, que, com a morte de Brahe (em 1601), sucedeu-lhe na função de matemático imperial.

Ao contrário de Copérnico, Tycho Brahe foi sobretudo um virtuoso da observação astronômica, tendo transformado as técnicas de observação e mensuração, alcançado altos níveis de precisão e projetado e contruído novos instrumentos, maiores, mais estáveis e de maior dimensão que os anteriores. Desse modo, conseguiu corrigir muitos erros derivados do uso de instrumentos piores que os seus. Mas, sobretudo, introduziu a prática de *observar os planetas enquanto eles se movem nos céus,* o que representou um fato novo de grande relevância, pois, antes de Brahe, os astrônomos costumavam observá-los somente quando se encontravam em configurações favoráveis.

Ademais, não devemos nos esquecer de que Brahe observa a olho nu, o que significa que suas habilidades de observador eram verdadeiramente excepcionais. Com efeito, "a observação feita com telescópios modernos mostra que, quando Brahe dedicou especial atenção à determinação da posição de uma estrela fixa, os seus dados mostraram uma conformação aproximada a um grau ou até mais, o que constitui um resultado excepcional para observações a olho nu" (Th. S. Kuhn). E, através de suas acuradas observações, Tycho Brahe e seus colaboradores conseguiram eliminar toda uma série de problemas astronômicos que se erguiam precisamente com base nas defeituosas observações do passado.

4.2. Tycho Brahe nega a existência das esferas materiais

Pois bem, em 1577, estudando o movimento de um cometa, Brahe conseguiu determinar sua paralaxe, demonstrando assim que, girando em torno do Sol em uma órbita externa à de Vênus, e tendo uma paralaxe muito pequena, estava mais distante do que

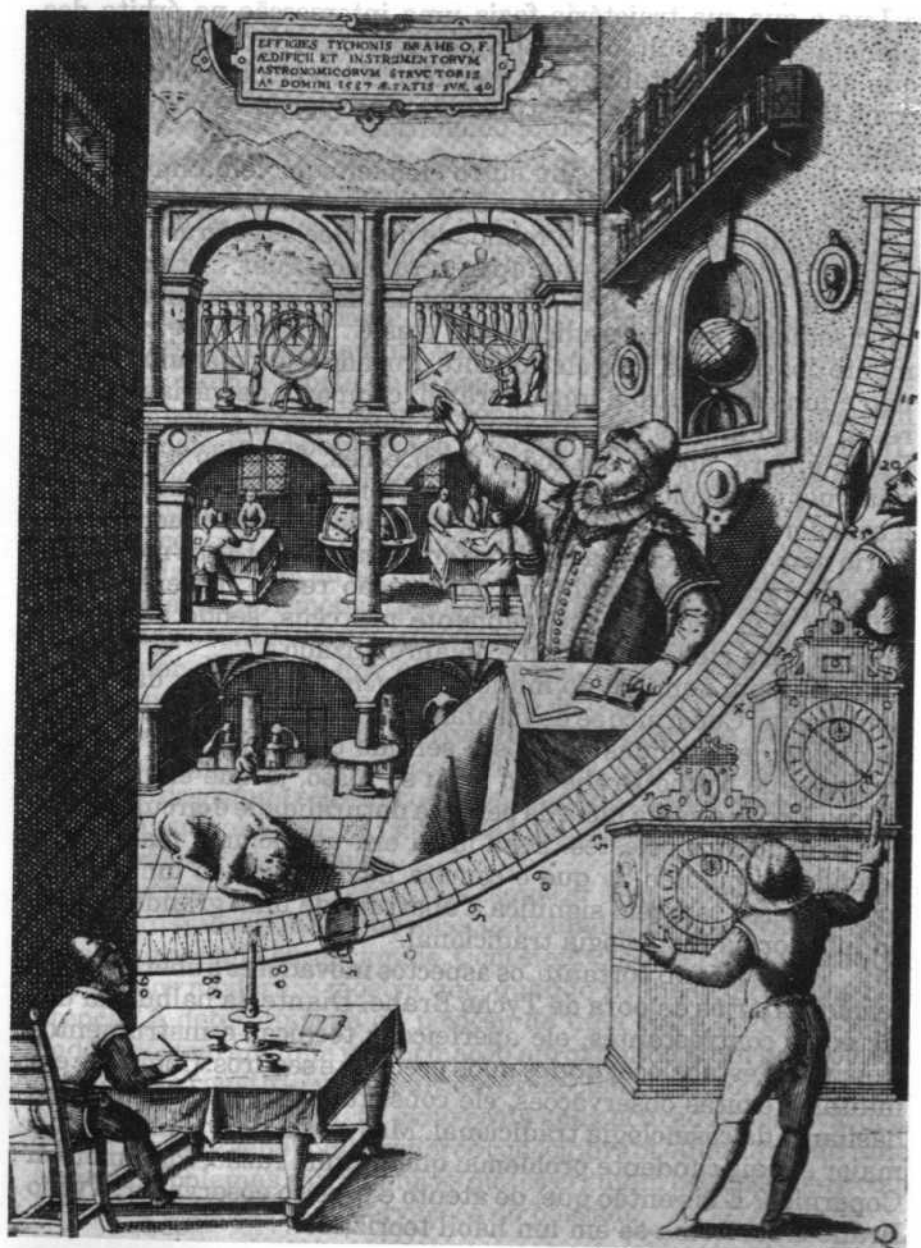
a Lua e que sua trajetória fazia uma intersecção na órbita dos planetas. Esse resultado revelava-se desconcertante, significando que as esferas cristalinas da cosmologia tradicional, concebidas como fisicamente reais e destinadas a transportar os planetas, na realidade não existiam.

Desaparecia assim um outro elemento da velha imagem do mundo, como escrevia Brahe a Kepler: "Em minha opinião, deve ser excluída dos céus (...) a realidade de todas as esferas. Aprendi isso com todos os cometas que apareceram nos céus (...). Com efeito, eles não seguem as leis de nenhuma das esferas, mas agem precisamente em contradição com elas (...). Com base no movimento dos cometas, está claramente provado que a máquina do céu não é um corpo duro e impenetrável, composto de várias esferas reais, como muitos acreditaram até hoje, mas sim um elemento fluido e livre, aberto em todas as direções, de modo a não opor qualquer obstáculo à livre corrida dos planetas, que, de acordo com a sabedoria legislativa de Deus, é regulada sem qualquer maquinário nem qualquer rotação de esferas reais (...). Desse modo, não se pode reconhecer nenhuma penetração real e incoerente das esferas: elas não existem realmente nos céus, sendo admitidas apenas para efeito do ensino e do aprendizado."

E assim sumiam do mundo as *esferas materiais*, das quais nem mesmo Copérnico se havia afastado. E em seu lugar entravam as *órbitas*, entendidas em nosso sentido de "trajetórias". Mas a inovação de Tycho Brahe não ficou só nisso, já que ele também lançou à crise a velha idéia da perfeita naturalidade e circularidade dos movimentos celestes. Essa idéia era um dogma, mas Brahe defendeu a opinião de que o cometa havia revelado uma órbita "oval". E isso também significa a abertura de uma grande brecha no interior da cosmologia tradicional.

Esses foram, portanto, os aspectos inovadores e abertamente revolucionários da obra de Tycho Brahe. Diante da balbúrdia dos sistemas contrastantes, ele aperfeiçoou técnicas e instrumentos capazes de estabelecer *dados* mais precisos e seguros. Com base em muitas e exatas observações, ele conseguiu derrotar duas idéias basilares da cosmologia tradicional. Mas ainda ficava em aberto o maior e mais candente problema: quem tinha razão, Ptolomeu ou Copérnico? E eis então que, de atento e preciso observador, Tycho Brahe transforma-se em um hábil teorizador.

4.3. **Nem Ptolomeu nem Copérnico**

Tycho Brahe foi um adversário do copernicanismo ao longo de toda a sua vida. E "o seu imenso prestígio contribuiu para retardar a conversão dos astrônomos à nova doutrina" (Th. S. Kuhn).

Tycho Brahe foi o grande astrônomo que propugnou uma "restauração" astronômica, que portava em seu interior os germes da "revolução".

Naturalmente, como ele próprio escreve, Brahe tinha plena consciência do fato de que "a moderna inovação introduzida pelo grande Copérnico" estava em condições de "evitar sabiamente tudo aquilo que, na disposição ptolomaica, revela-se supérfluo e incoerente, sem se contrapor aos princípios da matemática". E, no entanto, era anticopernicano: "Ele ainda estava muito imiscuído no modo de pensar aristotélico para escapar da influência das argumentações contra a possibilidade de movimento da Terra, que haviam sido apresentadas por Ptolomeu e refutadas por Oresme e Copérnico" (E. J. Dijksterbuis).

Eis algumas das argumentações anticopernicanas de Brahe: "Desde que (a inovação de Copérnico) estabelece que o corpo da Terra, grande, preguiçoso e inábil para mover-se, é movido por um movimento não mais fragmentário (aliás, um tríplice movimento) do que o dos outros astros etéreos, chocava-se não somente com os princípios da física, mas também com a autoridade das sagradas Escrituras, que confirmam em várias passagens a estabilidade da Terra. E isso para não falar do vastíssimo espaço interposto entre a orbe de Saturno e a Oitava esfera, que essa doutrina torna vazio até as estrelas, além de outros inconvenientes que acompanham essa especulação."

No denso epistolário trocado por Tycho Brahe com o astrônomo copernicano alemão Christopher Rothmann (que era o astrônomo do landegrave Guilherme IV, de Hessen), ele explicitou uma argumentação anticopernicana que estava destinada a tornar-se posteriormente uma objeção usual: se fosse verdade que a Terra gira de leste para oeste, então — essa é a objeção de Brahe — o trajeto de uma bala disparada em direção ao poente por um canhão deveria ser mais longo do que o trajeto de uma bala disparada pelo mesmo canhão em direção ao levante. E isso porque, no primeiro caso, a Terra estaria se movendo em direção oposta à da bala, ao passo que, no segundo caso, a Terra se moveria na direção da bala, de modo que este último trajeto deveria ser mais curto do que o da bala disparada em direção ao ocidente. Mas, como esses previstos trajetos diferentes não se dão na prática, Brahe concluía então que a Terra está imóvel. Assim, o sistema copernicano não é válido, na idéia de Tycho Brahe.

Mas, em sua opinião, também não era válido o sistema ptolomaico, já que Brahe — embora carecesse do pathos neoplatônico que anima os escritos de Copérnico e em seguida guiaria a obra de Kepler — não era tão ingênuo a ponto de não se dar conta de que, como ele próprio afirma, "a velha distribuição ptolomaica das orbes celestes não era bastante coerente, sendo supérfluo recorrer a tão numerosos e tão grandes epiciclos por meio dos quais se justifica o comportamento dos planetas em relação ao Sol, suas

retrogradações e suas suspensões, com algumas partes de sua aparente desigualdade".

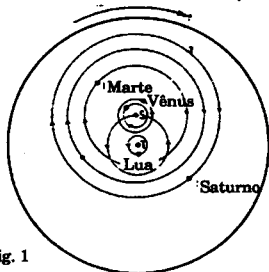
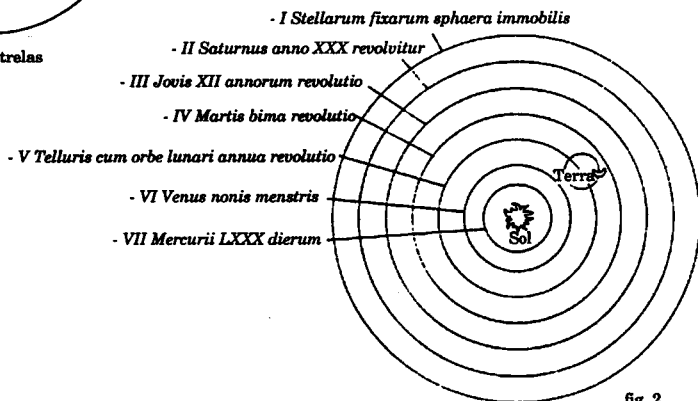
4.4. O sistema tychônico: uma restauração portadora dos germes da revolução

Portanto, nem Ptolomeu nem Copérnico. Então, sempre nas palavras de Brahe, "havendo compreendido muito bem que ambas essas hipóteses admitiam não poucos absurdos, comecei a meditar profundamente comigo mesmo se era possível encontrar alguma hipótese que não estivesse em contraste com a matemática nem com a física, que não tivesse que se esconder das censuras teológicas e que, ao mesmo tempo, satisfizesse completamente as aparências celestes". E prossegue Brahe: "Por fim, quase inesperadamente, veio-me à mente o modo pelo qual deve ser disposta adequadamente a ordem das revoluções celestes, de forma a fechar o caminho a todas essas incongruências." E, dessa forma, chegamos ao *sistema tychônico.*

Nesse sistema do mundo, a Terra encontra-se no centro do universo. Entretanto, ela só está no centro das órbitas do Sol, da Lua e das estrelas fixas, ao passo que o Sol está no centro das órbitas dos cinco planetas. Para se ter uma idéia do sistema de Brahe, basta olhar a Fig. 1, onde, entre outras coisas, pode-se observar que, como as órbitas apresentam intersecção em vários pontos, era necessário que as esferas perdessem o seu caráter material. Na Fig. 2, temos a representação do sistema copernicano, de modo que se possam observar suas diferenças em relação ao sistema tychônico.

A Terra permanece no centro do universo, como argumenta o próprio Brahe: "Para além de qualquer dúvida, penso que se deve estabelecer, com os antigos astrônomos e com os pareceres já aceitos pelos físicos, com a autenticação posterior das Sagradas Escrituras, que a Terra que nós habitamos ocupa o centro do universo e não se move em círculos por efeito de nenhum movimento anual, como quer Copérnico."

O Sol e a Lua giram em torno da Terra: "Considero que os circuitos celestes são governados de tal modo que somente ambas as luminárias do mundo (o Sol e a Lua), que presidem à discriminação do tempo, e com elas a distante e oitava esfera (das estrelas fixas) que contém todas as outras, olham para a Terra como o centro de suas revoluções."

Os outros cinco planetas giram em torno do Sol: "Assevero ademais que os cinco planetas restantes (Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno) desenvolvem os seus próprios giros em torno do Sol, como o seu guia e rei, sempre o obervando quando se situa no espaço intermediário de suas revoluções."

- *Figura 1:* O sistema tychônico (de KUHN, Thomas S., *La Rivoluzione Copernicana*, Einaudi, Turim, 1972).

- *Figura 2:* O sistema copernicano (de ROSSI, Paolo, *La Rivoluzione Scientifica da Copernico a Newton*, Loescher, Turim, 1973).

O sistema tychoniano não convenceu Kepler nem Galileu. Em seu leito de morte, Brahe confiou seu sistema ao jovem assistente Kepler, mas este estava muito atraído pela grande simetria de Copérnico, ao passo que o sistema de Brahe não era estruturado simetricamente (assim, por exemplo, o centro geométrico do universo não é mais o centro da maior parte dos movimentos celestes). Por seu turno, no *Diálogo sobre os dois sistemas máximos,* Galileu iria confrontar o sistema aristotélico-ptolomaico com o sistema copernicano, sem considerar em absoluto o "terceiro sistema do mundo" de Tycho Brahe.

E, no entanto, o sistema de Brahe conquistou um relativo sucesso, sendo abraçado pela maior parte dos astrônomos que estavam insatisfeitos com o sistema ptolomaico. Na realidade, seu sistema foi engenhosamente concebido: mantinha as vantagens matemáticas do sistema de Copérnico e, além disso, evitava as críticas de natureza física e as acusções de ordem teológica. *Mas o sucesso do sistema tychônico foi o sucesso de um compromisso.* E, embora esse compromisso tivesse o aspecto de uma "restauração", ele não podia ignorar a revolução que ocorrera; Tycho Brahe também negou o sistema ptolomaico, afirmando que a Terra não era o centro das revoluções de *todos* os planetas.

Duas observações ainda. Em Uraniborg, na ilha de Hven, além do observatório, Brahe possuía também um laboratório químico. E, embora criticasse as práticas astrológicas, "estava convencido de que existia uma afinidade essencial entre os fenômenos celestes e os acontecimentos terrestres" (E. J. Dijksterhuis). Diz ainda Dijksterhuis que essa crença na existência de uma relação entre todas as coisas, de origem estóica, foi uma crença que constituiu fonte de inspiração para muitos grandes cientistas.

5. Johannes Kepler: a passagem do "círculo" à "elipse" e a sistematização matemática do sistema copernicano

5.1. Kepler, professor em Graz: o *Mysterium cosmographicum*

Kepler nasceu em 17 de dezembro de 1571, em Weil, nas proximidades de Estugarda. Filho de Henrique, funcionário luterano a serviço do Duque de Brunswick, e de Catarina Guldenmann, filha de um albergueiro, Kepler veio ao mundo prematuramente (*"septem mestris sum"*, escreveu de si mesmo), sendo muito enfermiço. Quando pequeno, teve varíola, que lhe deixou as mãos contraídas e a vista enfraquecida. Seu pai também foi soldado mercenário. Deixando o filho com os avós, Henrique, juntamente com a mulher, foi combater nas fileiras do duque de Alba contra os belgas. Voltando da guerra em 1575, os genitores de Kepler instalaram uma hospedaria em Ellmendingen, na região de Baden. E o pequeno Kepler, logo que esteve em condições para tanto, tinha que lavar os copos na hospedaria do pai, além de ajudar na cantina e também no campo. Em 1577, começou a freqüentar a escola em Leonberg. Tendo se mostrado muito capaz e interessado, seus pais decidiram enviá-lo em 1584 para o seminário de Adelberg. Daí passou para o seminário de Maulbronn, de onde saiu quatro anos depois para ingressar na Universidade de Tubinga, onde teve por mestre o astrônomo e matemático Michael Mästlin, que o convenceu da justeza do sistema copernicano.

Nesse período, agravava-se a luta entre católicos e protestantes. Embora protestante, Kepler via essa luta como uma coisa absurda. E, permanecendo naquela situação de "liberdade" em que Deus o havia feito nascer, imputava "às tolices deste mundo (...) as perseguições que dominavam os partidos religiosos, a presunção de que os seus problemas o eram também de Deus, a arrogância dos teólogos ao considerarem que se deve crer cegamente neles e, por

fim, a intransigência com que eles condenavam aqueles que fazem uso da liberdade evangélica" (G. Abetti).

Aos vinte e dois anos, Kepler abandonou a teologia e, com ela, a idéia de dedicar-se à carreira eclesiástica. Aceitou uma oferta para ensinar matemática e moral no ginásio de Graz. Entre as suas funções estava também a de preparar o calendário para a região da Estíria, para o ano de 1594. E a preparação do calendário implicava também um trabalho de previsões, como, por exemplo, sobre o rigor mais ou menos intenso do inverno, sobre as agitações camponesas etc.

Em 1596, Kepler publicou o *Prodromus* ou *Mysterium cosmographicum,* no qual, como veremos melhor adiante, ele relacionava os "cinco sólidos regulares" (o cubo, o tetraedro, o dodecaedro, o octaedro e o icosaedro) com o número e as distâncias dos planetas então conhecidos. Sendo publicado com um prefácio de Mästlin, o livro foi logo enviado a Tycho Brahe e Galileu Galilei. Brahe respondeu a Kepler convidando-o a ver a eventual relação entre as descobertas do *Prodromus* e o sistema tychônico. E, em 4 de agosto de 1597, de Pádua, Galileu enviou uma resposta a Kepler, na qual, entre outras coisas, podemos ler: "Agradeço-te também, de modo muito particular, por teres te dignado a dar-me tal prova de tua amizade. Por enquanto, só tive a visão do prefácio de tua obra, com base na qual, compreendi a tua intenção. E posso verdadeiramente estar satisfeito por ter tal aliado na indagação da verdade e um tal amigo dessa verdade. É deplorável que sejam tão raros aqueles que combatem pela verdade e não seguem um caminho errado no filosofar e sim para congratular-me contigo pelas belas idéias expostas em comprovação da verdade (...). Muito escrevi para apresentar as provas que aniquilam os argumentos contrários à hipótese copernicana, mas até agora não ousei publicar nada, aterrorizado pelo que sucedeu a Copérnico, o nosso mestre, que, se conquistou fama imortal junto a alguns, na verdade, junto a infinitos outros ele é desmoralizado e apupado, tão grande é o número dos tolos. Eu ousaria desfraldar abertamente os meus pensamentos se houvesse muitas pessoas como tu, mas, como não existem, devo me conter."

5.2. Kepler, matemático imperial em Praga: a *Nova astronomia* e a *Diótrica*

Em 1597, Kepler casou com Bárbara Müller von Muhlek, uma rica e jovem viúva de vinte e três anos. Nesse meio tempo, depois da visita do arquiduque Fernando ao papa Clemente VIII, todos os não-católicos foram expulsos da Estíria. Kepler mobilizou-se rapidamente junto ao seu velho mestre Mästlin para obter um

lugar na Universidade de Tubinga, mas não o conseguiu. Então, apresentou-se uma inesperada solução: Brahe convidou Kepler a visitá-lo no castelo de Benatek, nas proximidades de Praga. Em 1º de agosto de 1600, mais de um milhar de cidadãos foram expulsos da Estíria. Kepler escreve a Mästlin, dizendo que nunca teria acreditado que deveriam suportar tanto sofrimento, abandonar a casa e os amigos e perder os próprios bens por motivos religiosos e em nome de Cristo. Em Praga, Tycho Brahe assume Kepler como seu assistente. Pouco depois, porém, em 24 de outubro de 1601, com apenas cinqüenta e cinco anos de idade, Brahe morre. E o imperador Rodolfo II nomeia Kepler "matemático imperial", com uma renda que era a metade da de Brahe e com a tarefa de concluir as *Tábuas rodolfinas*.

Em 1604, Kepler publica a obra *Ad Vitellionem paralipomena*. Trata-se de uma obra de *ótica geométrica,* que marca um momento relevante da história da ciência. A obra é composta de onze capítulos e aperfeiçoando conceitos já expressos por Al-Hazen e Vitélio, além de apresentar concepções que muito se assemelham às de Francisco Maurolico (1494-1577). O capítulo V da obra reveste-se de grande importância: "Nele, pela primeira vez depois de dois mil anos de estudo, não se hesita em fazer o estímulo luminoso chegar até à retina, reconhecendo-se que a figura assim projetada na retina fica de cabeça para baixo, mas sem reputar esse fato como danoso, porque, à medida em que a localização das imagens fora do olho é uma função realizada pelo próprio olho, o problema está em determinar a regra com base na qual deve proceder o olho para colocar a imagem, quando recebe certos estímulos. Assim, a regra agora é a seguinte: quando o estímulo sobre o fundo do olho está em baixo, a figura vista fora do olho deve estar em cima e vice-versa; da mesma forma, quando o estímulo sobre a retina está à direita, a figura vista fora do olho deve estar à esquerda e vice-versa" (V. Ronchi). Além disso, no capítulo primeiro, Kepler dava uma definição de luz completamente nova: 1) "à luz compete a propriedade de afluir ou ser lançada de sua fonte em direção a um lugar distante"; 2) "de um ponto qualquer, o afluxo da luz ocorre segundo um número infinito de retas"; 3) "por si mesma, a luz é capaz de avançar até o infinito"; 4) "as linhas dessas emissões são retas e se chamam *raios*". Vasco Ronchi comenta que, nessas quatro proposições, está a definição do raio luminoso, que depois seria definitivamente adotada pela ótica geométrica.

Em 1609, é publicada a *Nova astronomia,* que Kepler enviou ao imperador Rodolfo II com uma carta dedicatória datada de 29 de março. Essa é a obra mais memorável de Kepler, estabelecendo dois princípios fundamentais da astronomia moderna (as primeiras duas leis de Kepler, sobre as quais falaremos

adiante). Nessa obra, Kepler estuda o movimento de Marte, podendo finalmente declarar-se vitorioso sobre o deus da guerra — e assim entregava o planeta, feito prisioneiro, aos pés do Imperador. Mas Marte tem muitos parentes — Júpiter, Saturno, Vênus, Mercúrio etc. — que ainda era preciso combater e vencer. E, para prosseguir a batalha, havia necessidade de recursos. E Kepler pede-os ao Imperador.

Em março de 1610, Galileu publicou o seu *Sidereus Nuncius*, que, com todas as descobertas astronômicas que continha, despertou o mais alto interesse no mundo científico. Galileu enviou uma cópia para Kepler, através de Juliano de Médici, que era embaixador da Toscana em Praga. Em resposta a Galileu, Kepler escreveu a sua *Dissertatio cum Nuncio Sidereo,* onde apresenta as suas dúvidas. Sobretudo em relação à existência dos satélites de Júpiter. O místico neoplatônico Kepler, para quem "o Sol é o corpo mais belo" e "o olho do mundo", não podia admitir que Júpiter possuísse satélites e pudesse assim reivindicar uma dignidade análoga à do Sol. Ademais, "não se compreende bem por que (tais satélites) existiriam, quando sobre esse planeta não há ninguém para admirar tal espetáculo". Mais tarde, de posse de uma *boa* luneta — aquela que Galileu havia enviado a Ernesto da Baviera, príncipe eleitor do Sacro Império Romano em Colônia, e que este havia passado para Kepler —, ele se convenceu da opinião de Galileu, publicando então a *Narratio de observatis a se quatuor Jovis satellitibus erronibus.*

Nesse meio tempo, Martin Horky de Lochovic — que assistira às demonstrações com a luneta que Galileu realizara em Bolonha, por volta de fins de abril de 1610, na casa de Antonio Magini, professor de matemática em Bolonha e adversário de Galileu — escreveu a Kepler uma carta sobre a ineficácia da luneta: "In inferioribus facit mirabilia; in coelo fallit quia aliae stellae fixae duplicatae videntur. Habeo testes excellentissimos viros et nobilissimos doctores (...) omnes instrumentum fallere sunt confessi. At Galileus obmutuit, et die 26 (...) tristis ad Illustrissimo D. Magino discessit." Horky escreveu também um libelo contra as recentes descobertas de Galileu: *Brevissima peregrinatio contra Nuncium Sidereum.* E, em 30 de junho (1610), enviou-a a Kepler. Mas este, embora com um pouco de atraso, renegou as opiniões de Horky.

Galileu, como veremos nas páginas a ele dedicadas, levou para *dentro* da ciência a luneta, um instrumento que então era visto como objeto típico dos "vis mecânicos" e indigno dos "filósofos". E Kepler, por seu turno, era a pessoa matematicamente melhor aparelhada para estudá-lo e desenvolver sua teoria. E, com efeito, na primavera de 1611, apareceu em Augusta a *Dioptrice* ou "demonstração daquelas coisas, nunca antes vistas por ninguém,

Johannes Kepler (1571-1630) foi o sistematizador matemático do sistema copernicano.

que se podem observar com a luneta". Diz Kepler que a *Diótrica* é importante porque amplia os horizontes da filosofia. E, sobre a luneta, diz ele: "O sábio tubo ótico é precioso como um cetro: quem observa com ele torna-se um rei e pode compreender à obra de Deus. Por isso, valem estas palavras: tu submetes à inteligência humana, os limites celestes e o caminho dos astros." Pode-se afirmar com certeza que a *Diótrica* constituiu "o início e o fundamento de uma ciência ótica capaz de explicar o funcionamente das lentes e de suas várias combinações, como as usadas na luneta 'galileana' ou a da luneta 'kepleriana', também chamada 'astronômica' " (G. Abetti).

5.3. Kepler em Linz: as *Tábuas rodolfinas* e a *Harmonia do mundo*

Em 1611, o imperador Rodolfo II teve que abdicar em favor do irmão Matias. Kepler, que já lutava em vão para obter sua remuneração, compreendeu que não era sábio continuar em Praga. Assim, colocou-se a serviço dos governadores da Áustria superior e transferiu-se para Linz, a fim de completar as *Tábuas rodolfinas* e dedicar-se aos seus estudos de matemática e filosofia. Mas o destino mostra-se sempre mais contrário a ele: o seu filho predileto morre atingido pela varíola; pouco depois, é sua mulher quem morre. Sua saúde piora. E, como se isso não bastasse, o pastor protestante Hitzler volta-se contra ele, suspeitando de heresia. Para ter a prova de sua ortodoxia, o Consistório de Estugarda exigiu a Kepler que assinasse a chamada "fórmula de concórdia". Kepler, porém, não se sentia em condições de, conscientemente, assinar a fórmula ortodoxa luterana, que afirmava a presença corpórea de Deus. Isso, em sua opinião, era contrário à idéia da sublimidade de Deus. Diante dessas reticências, os teólogos suevos decidiram que, se não assinasse, Kepler seria expulso como calvinista. E Hitzler negou-lhe os sacramentos. Assim, Kepler, que havia sido obrigado a fugir de Graz por perseguição dos católicos, em Linz foi renegado pelos protestantes.

Tendo ficado viúvo e precisando cuidar de seus filhos, Kepler decide casar-se novamente. Existe uma longa carta ao barão Strahlendorf, presidente do Conselho do Imperador em Praga, na qual Kepler convida o barão para as núpcias e conta o modo como chegou a essa decisão. Foram identificadas onze candidatas, cujos méritos e possibilidades de êxito como mulher foram examinados uma por uma. A primeira candidata, viúva, com duas filhas casadas e um filho, sob certos aspectos ia bem para um filósofo que não era mais jovem; mas, entre outras coisas, a mulher não tinha

boa saúde. A segunda candidata foi descartada porque era muito jovem e voltada para o luxo. Descartada também por motivos econômicos uma terceira candidata, pensa-se na quarta mulher: alta e atlética, não se coadunava com Kepler, que tinha estatura inferior. A quinta era uma mulher pobre e Kepler não pôde se decidir. A sexta era muito pobre, como a quinta. A sétima foi-lhe desaconselhada pelos amigos. Foi por motivos religiosos que descartou a oitava mulher. A nona era pobre e de saúde instável, sendo também recusada. A décima era pequena, muito gorda e muito feia. Um amigo propôs-lhe então uma outra, a décima-primeira, que, no entanto, era verdadeiramente muito jovem. Chegando a esse ponto, Kepler volta atrás, decide-se pela quinta e casa com ela. Tratava-se de Susana Rautlinger, bela e íntegra moça, pobre mas de boa família. E a escolha de Kepler iria se revelar uma escolha justa.

Em 1613, Kepler publicou a *Nova stereometria doliorum vinariorum,* que resolve um problema prático não irrelevante para aquela época: como determinar o conteúdo dos barris. A questão não deixava de ser importante, pois então o conteúdo dos barris era medido com a introdução de um bastão: devidamente inclinado, ele deveria indicar o número de "baldes" de que o barril era capaz. Tratava-se, obviamente, de uma mensuração grosseira. E o interessante é que Kepler resolve tal problema através de procedimentos que se aproximam dos realizados no cálculo infinitesimal.

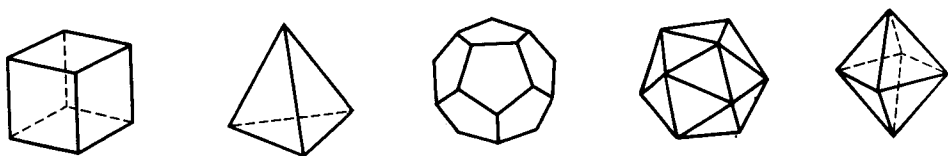
Em 1616, porém, tem início a desgraçada aventura da pobre mãe de Kepler, que foi acusada de feitiçaria e submetida a um interminável processo, no qual se envolve também a faculdade jurídica de Tubinga. Kepler empenhou-se profundamente na defesa da mãe. E, finalmente, saiu vencedor: em 1621, a mãe de Kepler foi inocentada da acusação. Mas, tanto pela idade avançada como em função de seu encarceramento e do processo, sua infeliz mãe morreu em abril de 1622.

Nesse meio tempo, entre 1618 e 1621, Kepler havia publicado em Linz, em sete livros, o seu tratado de astronomia: *Epitome astronomiae copernicanae.* Já nos primeiros meses de 1619, em Augusta, aparecia sua obra *Harmonices mundi libri V,* sobre a qual falaremos adiante: trata-se do "ato conclusivo da fecunda vida de Kepler" (J.L.E. Dreyer). Em 1627, aparecem finalmente as *Tábuas rodolfinas,* onde se encontram as tábuas dos logaritmos, as tábuas para calcular a refração e um catálogo das 777 estrelas observadas por Tycho Brahe, cujo número Kepler eleva para 1005, com as observadas por ele mesmo. Com essas tábuas, "por mais de um século, os astrônomos puderam calcular com exatidão suficiente, jamais alcançada antes de Kepler, as posições da Terra e dos vários planetas em relação ao Sol" (G. Abetti).

Em 1628, Kepler estava novamente em Praga, de onde foi para Sagan, pequena cidade da Silésia, entre Dresden e Breslávia, colocando-se a serviço do Duque de Friedland, Albrecht Wallenstein. Este prometeu pagar a Kepler os doze mil florins de atrasados a que tinha direito pelo trabalho passado, ao passo que Kepler publicaria as efemérides até 1626. Entretanto, precipitando as coisas, Kepler decidiu ir a Ratisbona para obter da Dieta o pagamento de sua remuneração atrasada. Feita no lombo de um velho burro — do qual Kepler se desembaraçou por dois florins tão logo chegou —, a viagem foi desastrosa. Pegando uma febre, Kepler foi submetido a sangrias. Mas de nada adiantou. E morreu em 15 de novembro de 1630, distante de casa e dos que lhe eram caros. Estava com cinqüenta e nove anos de idade. Foi sepultado fora das muralhas da cidade, no cemitério de São Pedro, já que não era costume sepultar os luteranos dentro da cidade. Entretanto, os funerais foram solenes. E o discurso fúnebre desenvolveu-se em torno de um versículo de Lucas (Lc 11,28): "Felizes os que ouvem a palavra de Deus e a observam."

5.4. O *Mysterium cosmographicum:* em busca da divina ordem matemática dos céus

Assim como Tycho Brahe sempre foi anticopernicano, Kepler sempre foi copernicano: "Durante toda a sua vida, ele se referiu à pertinência do papel que Copérnico havia atribuído ao Sol com os tons entusiásticos do neoplatonismo renascentista" (Th. S. Kuhn). Kepler foi um *neoplatônico matemático* ou um neopitagórico que acreditava na harmonia do mundo. Por isso, não podia apreciar o pouco harmônico sistema de Brahe. Em suma, Kepler acreditava que a natureza era ordenada por regras matemáticas, que é função do cientista descobrir.

Uma função que Kepler acreditou ter cumprido, pelo menos em parte, quando publicou o *Mysterium cosmographicum,* em 1596. Nessa obra, precisamente, a fé no sistema copernicano vincula-se à fé platônica de que uma Razão matemática divina presidiu à criação do mundo. E, depois de ter desenvolvido extensamente — usando inclusive desenhos detalhados — as argumentações em favor do sistema copernicano, ele afirma que o número de planetas e a dimensão de suas órbitas podiam ser compreendidos à medida que se compreendesse a relação entre as esferas planetárias e os cinco sólidos regulares, "platônicos" ou "cósmicos". Esses sólidos, como já mostramos anteriormente, são: o cubo, o tetraedro, o dodecaedro, o icosaedro e o octaedro.

- Fig. 1
- (De KUHN, Thomas S., *La Rivoluzione Copernicana,* obra já citada.)

Como é fácil perceber, examinando a fig. 1, esses sólidos se caracterizam por terem as faces todas idênticas e constituídas apenas de figuras equiláteras. Desde a Antigüidade, sabia-se que somente cinco sólidos possuíam tais características: os cinco indicados na figura. Pois bem, em seu trabalho, Kepler sustenta que, se a esfera de Saturno fosse circunscrita ao cubo no qual estivesse inscrita a esfera de Júpiter e se o tetraedro fosse inscrito na esfera de Júpiter com a esfera de Marte inscrita nele e assim sucessivamente com os outros três sólidos e as outras três esferas (cf. a fig. 2), então se poderia demonstrar as dimensões relativas de todas as esferas, compreendendo-se também por que existem apenas seis planetas.

- Saturno
- *cubo*
- Júpiter
- *tetraedro*
- Marte
- *dodecaedro*
- Terra
- *icosaedro*
- Vênus
- *octaedro*
- Mercúrio

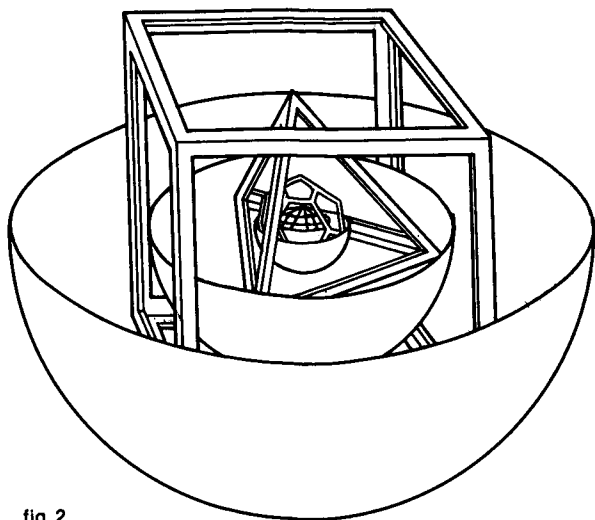



fig. 2

Eis o que diz o próprio Kepler: "A orbe da terra é a medida de todas as outras orbes. Circunscreve-se a ela um dodecaedro, e a esfera por ele circunscrita é a de Marte. A esfera de Marte circunscreve um tetraedro, que contém a esfera de Júpiter. A esfera de Júpiter circunscreve um cubo, sendo que a esfera por ele encerrada é a esfera de Saturno. Na orbe da Terra, inscrevi um

icosaedro, sendo a esfera nele inscrita a de Vênus. Em Vênus inscrevi um octaedro, onde está inscrita a esfera de Mercúrio. E aí encontras a razão do número dos planetas." *Deus é matemático. E o trabalho de Kepler consistiu precisamente em buscar as harmonias matemáticas e geométricas do mundo.* E ele acreditou haver encontrado muitas, embora aquelas destinadas a ter futuro fossem sobretudo as suas famosas três leis para os planetas.

De todo modo, "a convicção de uma estrutura do mundo matemàticamente definível, que encontrava a sua formulação teológica na crença de que, na criação do mundo, Deus havia sido guiado por considerações matemáticas; a irremovível certeza de que a simplicidade também é um sinal de veracidade e de que a simplicidade matemática se identifica com a harmonia e a beleza; por fim, a utilização da surpreendente circunstância de que existem exatamente cinco poliedros que satisfazem as mais altas exigências de regularidade e que, portanto, devem ter alguma coisa a ver com a estrutura do universo — todos esses dados são sintomas inequívocos da concepção do mundo pitagórico-platônico, que aqui aparece mais viva do que nunca. Esse era o estilo de pensamento do Timeu, que, depois de ter desafiado o predomínio do aristotelismo durante toda a Idade Média, em uma tradição contínua, embora por vezes invisível, agora punha-se novamente de pé" (E.J. Dijksterhuis).

5.5. **Do "círculo" à "elipse". As "três leis de Kepler"**

A ciência tem necessidade de mentes criativas (de hipóteses e teorias), ou seja, precisa de imaginação e, simultaneamente, de rigor no controle dessas hipóteses. Pois bem, na história do pensamento científico, talvez não tenha existido outro cientista com tanta força de imaginação quando Kepler, mas que, ao mesmo tempo, assumisse como ele uma atitude tão crítica em relação às suas próprias hipóteses. A idéia da relação entre os planetas e os sólidos logo se mostraria insustentável. Mas o que ela expressava era o sintoma de *um programa de pesquisa,* que ainda iria mostrar toda a sua fecundidade.

Ptolomeu não havia sido capaz de explicar o movimento "irregular" de Marte. E Copérnico também não o havia conseguido. Tycho Brahe havia realizado numerosas observações sobre Marte, mas também tivera que ceder às dificuldades. Depois da morte de Brahe, foi Kepler quem teve que se defrontar com o problema, nele trabalhando durante cerca de dez anos. É o próprio Kepler quem nos informa sobre esse seu extenuante trabalho, do qual deixou uma apaixonante e detalhada descrição. As tentativas seguiam-se uma à outra, mas todas caíam no vazio.

Entretanto, com base nessa longa série de tentativas falidas, Kepler chegou à conclusão de que era impossível resolver o problema com qualquer combinação de *círculos,* pois todas as combinações possíveis não correspondiam aos dados observáveis e as órbitas propostas, portanto, deviam ser eliminadas. Assim, além dos círculos, experimentou também as figuras ovais. Mas, novamente, as observações desmentiram as propostas teóricas. Por fim, percebeu que a teoria e as observações se harmonizavam quando fazia os planetas moverem-se em *órbitas elípticas,* com velocidades variáveis, determináveis segundo uma lei simples.

Foi uma descoberta sensacional: estava definitivamente rompido o dogma antigo e já venerável da naturalidade e perfeição do movimento circular. E um procedimento matemático muito simples estava em condições de dominar, *em um universo copernicano,* uma quantidade interminável de observações e permitia fazer previsões (e pós-visões) seguras e acuradas. Desse modo, "ao introduzir sua hipótese elíptica no lugar do plurissecular dogma da circularidade e uniformidade dos movimentos planetários, (Kepler) operou uma profunda e revolucionária reviravolta no interior da própria revolução copernicana" (A. Pasquinelli).

E eis as duas leis que contêm a solução final do problema, solução que é válida para nós, nos dias de hoje. *Primeira lei: as órbitas dos planetas (Marte) são elipses das quais o Sol ocupa um dos focos.* (Cf. a fig. 1.) *Segunda lei: a velocidade orbital de cada planeta varia de tal modo que a linha que liga o Sol e o planeta cobre, em iguais intervalos de tempo, iguais porções de superfície da elipse.* (Cf. a fig. 2. As duas figuras são tomadas do livro de Kuhn.)

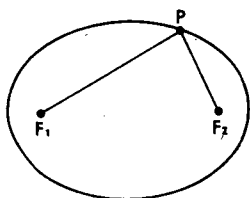



fig. 1

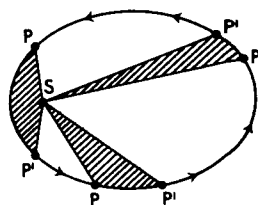



fig. 2

A substituição das órbitas circulares de Ptolomeu, de Copérnico e também de Galileu pelas elipses (1ª lei) e a substituição do movimento uniforme em torno de um centro com a lei das superfícies iguais (2ª lei) são suficientes para eliminar toda a caterva dos excêntricos e dos epiciclos. "Pela primeira vez, uma simples curva geométrica, não combina com outras curvas, e uma simples lei de movimento são suficientes para se poder prever a posição dos planetas. E pela primeira vez essas previsões mostram-se tão precisas quanto as observações. O sistema astronômico herdado

pela ciência moderna, portanto, é o produto conjunto da obra de Kepler e de Copérnico" (Th. S. Kuhn).

Em 1618, no *Epitome astronomiae copernicanae,* Kepler estendeu essas suas leis aos outros planetas, à Lua e aos quatro satélites de Júpiter, que haviam sido descobertos há poucos anos. Em 1619, nas *Harmonias do mundo,* Kepler anuncia a sua *Terceira lei: os quadrados dos períodos de revolução dos planetas estão na mesma relação que os cubos das respectivas distâncias do Sol.* Ou seja: se T1 e T2 são os períodos necessários a dois planetas para que eles completem uma volta em suas órbitas e se R1 e R2 são as respectivas distâncias médias entre os planetas e o Sol, então a relação entre os quadrados dos períodos orbitais é igual à relação existente entre os cubos das distâncias médias em relação ao Sol. Ou seja: (T1/ T2)2 = (R1/R2)3. Trata-se de uma "lei fascinante, porque estabelece uma regra nunca antes observada no sistema planetário" (Th. S. Kuhn). Mas o fundamental era que os princípios da cosmologia aristotélica se haviam despedaçado: "Em seu lugar, haviam sido colocadas relações matemáticas racionais" (Ch. Singer). Com efeito, chegando-se a esse ponto, o sistema solar encontrava-se plenamente desvelado em toda uma rede de límpidas e simples relações matemáticas "e, pela primeira vez, os seus componentes haviam sido conjugados, por uma lei que estabelecia uma relação entre as distâncias dos planetas em relação ao Sol e os períodos de revolução" (J.L.E. Dreyer).

5.6. **O Sol como causa dos movimentos planetários**

Como observa Dijksterhuis, o misticismo, a matemática, a astronomia e a física estavam estreita e até inextricavelmente associadas na mente de Kepler. Nas *Harmonias do mundo,* ele chega a falar de um "frenesi divino" e de um "arrebatamento inefável" na contemplação das *celestes harmonias.* E precisamente nesse livro Kepler mostra mais que em qualquer outro lugar a sua fé nas harmonias que se expressam na ordem matemática da natureza: e *o Sol desempenha um papel fundamental* nessa harmonia.

O modo como Kepler descreve como chegou à elaboração de sua primeira lei é exaltado em nossos dias como um exemplo perfeito de procedimento científico: há um problema (a irregularidade do movimento de Marte); elabora-se toda uma série de conjecturas como tentativas de solução do problema; desencadeia-se o mecanismo da prova seletiva sobre essa gama de conjecturas; descartam-se todas as hipóteses que não se sustentam ao crivo das observações; finalmente, chega-se à teoria justa.

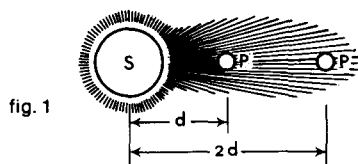
E não é apenas o procedimento que é considerado como um modelo de pesquisa científica, exaltando-se também o relato com o qual Kepler narra o modo como chegou a essa lei: vemos toda a paixão por um problema que perseguiu Kepler ao longo de dez anos; com ele percorremos as expectativas alegres e as amargas desilusões, os reiterados assaltos e os sucessivos fracassos, os becos sem saída em que se mete, a tenacidade com que empreende o desenvolvimento de difíceis cálculos, a constância e perseverança na busca de uma ordem que *deve* existir porque Deus a criou; vemos uma verdadeira luta de Kepler com o Anjo, que no fim não lhe nega a sua bênção. Encontramo-nos diante de descrição de uma pesquisa em que a retórica das conclusões é substituída pelo pathos da mais nobre aventura: o pathos da pesquisa da verdade.

Mas não menos interessante e instrutiva é a maneira pela qual Kepler chega à sua segunda lei, da qual, aliás, depende a primeira. No quarto capítulo da *Nova astronomia,* Kepler descreve o Sol como o corpo "que parece, em virtude de sua dignidade e potência, ser o único capaz (de mover os planetas em suas órbitas) e digno de tornar-se a morada do próprio Deus, para não dizer o primeiro motor". E, no *Epitome astronomiae copernicanae,* também podemos ler: "O Sol é o corpo mais belo: de certa forma, é o olho do mundo. Enquanto fonte de luz ou lanterna resplandecente, adorna, pinta e embeleza os outros corpos do mundo (...). No que se refere ao calor, o Sol é o fogareiro do mundo, que esquenta os globos no espaço intermediário (...). No que se refere ao movimento, o Sol é a causa primeira do movimento dos planetas, o primeiro motor do universo, a causa do seu próprio corpo (...)."

Há em Kepler uma *metafísica do Sol.* Os planetas não se movem mais com um movimento *circular natural:* eles percorrem elipses. Então, qual a força que os move? Pois bem, eles são movidos por uma *força motriz* como a força magnética, uma força que emana do Sol. Estamos diante de uma intuição metafísica relacionada com o mundo físico, segundo a qual os planetas percorrem suas órbitas impelidos pelos raios de uma *anima motrix* que brotam do Sol. Kepler considerava que: esses raios agem sobre o planeta; mas a órbita do planeta é elíptica; por isso, os raios da *anima motrix* que caem sobre um planeta a uma distância dupla do Sol estarão pela metade; conseqüentemente, a velocidade do planeta será a metade da velocidade orbital que apresenta quando está mais próximo do Sol.

Em suma, Kepler supôs que "houvesse no Sol um intelecto motor capaz de mover todas as coisas em torno de si, mas sobretudo as mais próximas, enfraquecendo-se porém no caso das mais

distantes, em virtude da atenuação de sua influência, dado que aumentam as distâncias". A fig. 1 (também tomada do livro de Kuhn) esclarece graficamente a idéia de Kepler.

fig. 1

Portanto, foi a "fé" neoplatônica que conduziu Kepler à sua segunda lei: "Ele acreditava que as leis matematicamente simples estivessem na base de todos os fenômenos naturais e que o Sol fosse a causa de todos os fenômenos físicos" (Th. S. Kuhn). E Kepler esboçou precisamente uma teoria magnética do sistema planetário, com base nessa sua última convicção, além de influenciado pela leitura do *De Magnete,* que o médico inglês William Gilbert (1540-1603) havia publicado em 1600. Além de falar da força com que a Terra atrai um corpo, na introdução à *Nova astronomia* ele fala também de uma atração recíproca. E, nas notas ao seu *Somnium* (elaborado entre 1620 a 1630), ele atribui as marés "aos corpos do Sol e da Lua, que atraem as águas do mar com uma força semelhante à magnética".

Alguns chegaram a ver nessas idéias a antecipação da teoria gravitacional de Newton. Ao que tudo indica, não chega a ser isso. Mas o certo é que a sistematização matemática do sistema copernicano e a passagem do movimento circular ("natural" e "perfeito") ao movimento elíptico propunham problemas que Kepler percebeu, identificou e tentou resolver. Trata-se de problemas que, juntamente com os resultados obtidos, Kepler deixava de herança à geração que o seguia. Kepler desapareceu em 1630, Galileu morreu no princípio de 1642. E precisamente neste ano nascia em Woolsthorpe, no condado de Lincoln, na Inglaterra, um homem chamado Isaac Newton, que, recolhendo os resultados obtidos por Kepler e Galileu, estava destinado a resolver os problemas que eles haviam deixado em aberto, dando assim à física a condição que hoje nós conhecemos com o nome de "física clássica". Na realidade, como escreve W. Whewell, "se os gregos não houvessem estudado as secções cônicas, Kepler não teria suplantado Ptolomeu; e, se os gregos houvessem desenvolvido a dinâmica, Kepler teria podido antecipar as descobertas de Newton".

6. O drama de Galileu e a fundação da ciência moderna

6.1. Galileu Galilei: a vida e as obras

Galileu Galilei nasceu em Pisa, em 15 de fevereiro de 1564, filho de Vicente, músico e comerciante, e de Júlia Ammannati de Pescia. Em 1581, já estava inscrito entre os "alunos artistas" do Estúdio de Pisa. Deveria tornar-se médico, mas dedicou-se aos estudos de matemática, sob a orientação de Ostilio Ricci, discípulo do algebrista Nicolau Tartaglia, a quem devemos a fórmula de resolução das equações de terceiro grau. Em 1585, Galileu escreve os *Teoremas sobre o centro de gravidade dos sólidos,* em latim. Em 1586, publica a *Bilancetta,* onde se mostra evidente a influência do "divino Arquimedes" e onde — e esse é o dado importante — mais do que indagar sobre a *natureza* dos corpos, procura-se determinar o seu peso específico. Para Galileu, a *Bilancetta* constitui "a sua estréia na produção científica".

Entrementes, porém, ele também cuidava de seus interesses humanísticos, como mostram as duas lições que ministrou na Academia Florentina, em 1588, *Sobre a figura, o local e a grandeza do inferno de Dante* e as *Considerações sobre Tasso,* que remontam aproximadamente ao ano de 1590. Nas aulas sobre o *Inferno* de Dante, Galileu pretendia defender a hipótese de Antonio Manetti sobre a topografia do inferno, mas o que interessa é o modo "como é desenvolvida essa defesa, que dá lugar a uma série de precisos problemas geométricos, tratados por Galileu com rigorosa perícia matemática e com perfeito domínio do texto que interpretava" (L. Geymonat). Nomeado leitor de matemática em Pisa em 1589, com o apoio do cardeal Francisco del Monte, já em 1590 Galileu escreveu o *De Motu,* cuja teoria central, embora modificada, ainda é a teoria do *impetus.*

Convidado a ensinar em Pádua, Galileu dá sua aula inaugural em 7 de dezembro de 1592. Ele iria permanecer durante dezoito anos (até 1610) em Pádua, anos que constituiriam os mais belos de sua vida. Professor de matemática, comenta o *Almagesto* de Ptolomeu e os *Elementos* de Euclides. Entre 1592 e 1593, elabora sua *Breve instrução de arquitetura militar,* o *Tratado das fortificações* e as *Mecânicas.* O *Tratado da esfera* ou *Cosmografia* é de 1597, obra em que Galileu ainda expõe o sistema geométrico de Ptolomeu. Entretanto, duas cartas dessa época (a primeira para Jacopo Mazzoni, em 30 de maio de 1597; a segunda para Kepler, de 4 de agosto do mesmo ano) indicam que ele já havia abraçado a teoria copernicana.

Nesse período, ele freqüenta os ambientes culturais paduanos e venezianos, tendo estreitado amizade com Giovanfrancesco Sagredo (nobre veneziano e estudioso de ótica), com frei Paulo Sarpi e com frei Fulgêncio Micanzio. Ainda em Veneza, relaciona-se com Marina Gamba, da qual teria três filhos: Virgínia, Lívia e Vicente. Em Pádua, estabelece amizade com o aristotélico César Cremonini. Em 1606, publica *As Operações do compasso geométrico militar*. Em 1609, tendo recebido a notícia sobre a luneta, a reconstrói por sua conta e a aperfeiçoa. Depois, ousa apontá-la *in superioribus* e faz as rumorosas descobertas astronômicas expostas no *Sidereus Nuncius,* de 1610.

Ainda em 1610, agora já famoso, é agraciado pelo grão-duque Cósme II, dos Médicis, com o cargo (muito rentável) de "matemático extraordinário do Estúdio de Pisa", sem ter obrigação de residência local nem de ministrar lições, bem como o posto de "filósofo do Sereníssimo Duque". Em Florença, prossegue as suas pesquisas astronômicas, mas sua adesão ao copernicanismo começa a criar-lhe as primeiras dificuldades. Entre 1613 e 1615, escreve as famosas quatro *cartas copernicanas* sobre as relações entre ciência e fé: uma a um seu discípulo, o beneditino Bento Castelli; duas a dom Pedro Dini e uma à senhora Cristina de Lorena, grã-duquesa da Toscana.

Acusado de heresia devido ao seu copernicanismo e depois denunciado ao Santo Ofício, foi processado em Roma em 1616, sendo-lhe imposto não defender com a palavra nem com escritos as teorias incriminadas. Da polêmica com o jesuíta Horácio Grassi sobre a natureza dos cometas nasceu o *Saggiatore,* publicado em 1623. Essa obra defende uma teoria dos cometas que depois se revelaria equivocada (Galileu sustentava que os cometas seriam aparências produzidas pela luz refletida sobre os vapores de origem terrestre). Entretanto, como veremos adiante, já propõe alguns dos elementos básicos da concepção filosófica e metodológica de Galileu.

Em 1623, subiu ao trono pontifício, com o nome de Urbano VIII, o cardeal Mafeu Barberini, amigo de Galileu, que já lhe havia sido favorável e que chegara a proteger o próprio Campanella. Retomando a coragem e a esperança, Galileu escreve o *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo.* Apesar das precauções tomadas por ele, não era muito difícil compreender que a nova obra representava a mais firme defesa do copernicanismo. Novamente processado em 1633, Galileu foi condenado e obrigado a abjurar. Logo a prisão perpétua foi comutada para a pena de confinamento, primeiro junto ao seu amigo Ascânio Piccolomini, arcebispo de Siena, que o tratou com muita atenção, e depois em sua casa de

Arcetri, onde não podia encontrar ninguém nem podia escrever nada sem autorização prévia.

Foi precisamente na solidão de Arcetri que Galileu escreveu sua obra mais original e de maior relevo: os *Discursos e demonstrações matemáticas sobre duas novas ciências,* que foram publicados em Leida, em 1638. Mais tarde, escreveria Lagrange: "A dinâmica é uma ciência devida inteiramente aos cientistas da época moderna. Mas foi Galileu quem a batizou (...). Ele deu o primeiro passo importante, abrindo desse modo o caminho, novo e imenso, que levaria a mecânica a progredir enquanto ciência."

Em Arcetri, Galileu teve o consolo de, por algum tempo, ser assistido pela filha, irmã Maria Celeste (a sua filha Virgínia), que, no entanto, morreu em 2 de abril de 1643, aos trinta e três anos. Para Galileu, essa morte foi "matéria de inconsolável pranto". Poucos dias depois, em uma carta ao irmão de sua nora, Geri Bocchineri, que era empregado nos escritórios do governo grão-ducal, Galileu escreveria estas palavras: "(Sinto) uma tristeza e uma melancolia imensas, uma inapetência extrema e odioso para mim mesmo. E sinto continuamente que sou chamado pela minha querida filhinha." Para se compreender as relações entre Galileu e sua filha predileta, que foi mulher de finíssimos sentimentos e de "elevado intelecto", basta acenar a algumas cartas por ela enviadas ao pai, em Roma, depois da condenação de 1633.

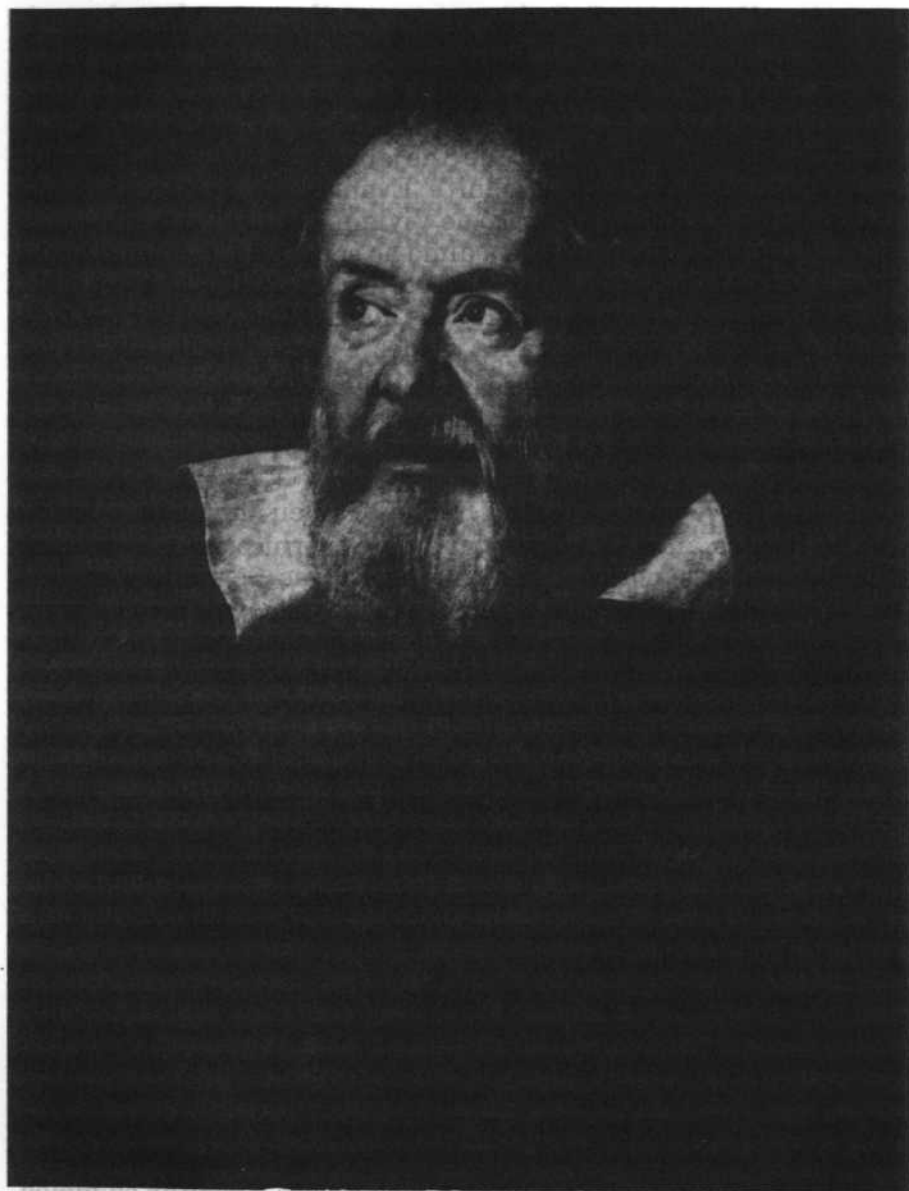
Galileu não queria que a notícia de sua condenação chegasse aos ouvidos de sua filha, freira e pessoa de grande sensibilidade religiosa. Mas tratava-se de um fato que não podia ficar oculto. Tão logo a irmã Maria Celeste soube da condenação do pai, enviou-lhe uma carta (em 30 de abril): "Caríssimo senhor pai: quis escrever-lhe agora, de modo que saiba que estou ao par de suas vicissitudes, o que lhe deve servir como lenitivo. E deixei de escrever qualquer outra carta, desejando que essas coisas desgostosas sejam só minhas (...)." Nos primeiros dias de julho, escreve-lhe novamente: "Caríssimo senhor pai: agora é o momento de, mais do que nunca, lançar mão daquela prudência que Deus nosso Senhor lhe concedeu, suportando esses golpes com a fortaleza de espírito que sua profissão, religião e idade exigem. E como, pela muita experiência, ela pode ter plena consciência da falácia e instabilidade de todas as coisas deste mundo, não deverá fazer muito caso dessas borrascas; aliás, pode até esperar que logo estejam por se aquietar, transformando-se em satisfação para o senhor." E, em 16 de julho, diz-lhe o seguinte: "Quando V. Sª. estava em Roma, dizia-me em meus pensamentos: se eu tiver a graça que ele parta de lá e venha para Siena, me bastará, pois poderei quase dizer que estará em sua casa. E agora não me contento, pois morro de vontade de tê-lo o quanto mais próximo."

Tendo, portanto, a irmã Maria Celeste morrido em 1634, Galileu ficou inconsolável. Depois, porém, pouco a pouco se recuperou, retornou à ciência e escreveu os seus *Discursos*. No último período de sua vida, Galileu perdeu a vista e foi atingido por muitos e graves sofrimentos. Na noite de 8 de janeiro de 1642, assistido por seus discípulos Vicente Viviani e Evangelista Torricelli, como podemos ler no *Relato histórico* de Viviani, Galileu "com filosófica e cristã consciência, entregou a alma ao seu Criador, saindo desta vida — e nos alegramos em crer nisso — para desfrutar e ver mais de perto aquelas eternas e imutáveis maravilhas que, por meio de frágil artifício, mas com tanta avidez e impaciência, ele havia procurado aproximar dos nossos olhos mortais".

6.2. **Galileu e a "fé" na luneta**

Em 1597, em uma carta a Kepler, Galileu afirma ter aderido "já há muitos anos (...) à doutrina de Copérnico". E acrescenta: "Partindo dessa posição, descobri as causas de muitos efeitos naturais, que, sem dúvida alguma, são inexplicáveis com base na hipótese corrente. Já escrevi muitas argumentações e muitas refutações dos argumentos contrários, mas até agora não ousei publicá-las, apavorado com o destino do próprio Copérnico, nosso mestre." Poucos anos depois, porém, essas preocupações e esses temores desvaneceram-se totalmente, quando, em 1609, apontando a luneta para o céu, Galileu começou a acumular toda uma série de provas que, por um lado, assestavam golpes decisivos à venerável imagem do mundo aristotélico-ptolomaica, enquanto, por outro lado, afastavam do caminho os obstáculos que se interpunham à aceitação do sistema copernicano, oferecendo a este uma forte cadeia de suportes.

Na primavera de 1609, Galileu teve a informação de que "certo flamengo fabricou uma lente através da qual os objetos visíveis, mesmo muito distantes do olho do observador, podiam ser vistos distintamente como se estivessem próximos". A notícia foi-lhe confirmada logo depois, de Paris, por um ex-discípulo, Jacopo Badovere, "o que constituiu por fim o motivo que me impeliu a dedicar-me totalmente a procurar as razões e cogitar os meios pelos quais eu poderia chegar à invenção de um instrumento semelhante".

Então, Galileu preparou um tubo de chumbo, a cujas extremidades aplicou duas lentes, "ambas planas de um lado, ao passo que, do outro, uma era convexa e outra côncava; aproximando o olho da côncava, vi os objetos bastante grandes e próximos, já que apareciam três vezes mais próximos e nove vezes maiores do que

Galileu Galilei (1564-1642) foi o fundador da ciência moderna e o teorizador do método científico e da autonomia da pesquisa científica.

quando eram vistos apenas com a visão natural. Depois, preparei outro, mais exato, que representava os objetos mais de sessenta vezes maiores". E por fim, diz ainda Galileu, "sem poupar esforço nem despesa alguma, cheguei ao ponto de construir um instrumento tão excelente que as coisas vistas por meio dele aparecem quase mil vezes maiores e mais de trinta vezes mais próximas do que quando são olhadas apenas com a faculdade natural. Seria inteiramente supérfluo enumerar quantas e quais são as vantagens desse instrumento, tanto na terra como no mar". Em 25 de agosto de 1609, Galileu apresentou ao governo de Veneza aquele aparelho, como invenção sua. O entusiasmo foi grande, tanto que a renda anual de Galileu foi aumentada de quinhentos para mil florins, sendo-lhe também feita a proposta de uma renovação vitalícia do contrato de ensino que mantinha, mas cujo prazo se encerraria no ano seguinte.

Ora, como observou Vasco Ronchi, a invenção da luneta por obra de holandeses ou até mesmo, um pouco antes, por mãos de italianos, ou a redescoberta e reconstrução da luneta por parte de Galileu não é um episódio que possa causar uma grande admiração. O fato realmente importante é que Galileu levou a luneta para *dentro* da ciência, usando-a como *instrumento científico* e concebendo-a como uma *potencialização dos nossos sentidos:* "O maior interesse do episódio (da luneta) não está naquela lenta e, se assim podemos dizer, modesta colaboração de tantas pessoas, que, involuntariamente e sem grande esforço, puseram o novo instrumento à disposição da humanidade. O verdadeiro e grande interesse está na definição do processo lógico através do qual se mudou a mentalidade do mundo científico, que inicialmente não queria saber dessa novidade, mas depois acabou por reconhecer nela um verdadeiro tesouro, transformando-a em um dos recursos mais poderosos para o conhecimento do mundo" (V. Ronchi).

A *filosofia* da Idade Média havia ignorado as lentes de óculos, coisa para doentes, para velhos ou para fazer truques durante as feiras. Elas foram estudadas por Francisco Maurolico, mas foi Giambattista della Porta que, com sua *Magia natural* (1589), arrancou as lentes do mundo dos artesãos para englobá-las na *filosofia.* E tanto Porta como Kepler (nos *Paralipomena ad Vitellionem,* 1604) "chegaram bem perto da luneta, quase que arranhando-a, a ponto de escrever frases que podiam fazer crer que a haviam encontrado, mas não conseguiram concretizá-la". Não havia confiança nas lentes, pensava-se que elas "enganavam", havia a idéia de que os olhos que o bom Deus nos deu eram suficientes para ver as coisas que existem, não necessitando de "aperfeiçoamentos". Mas, antes de mais nada e acima de tudo, havia arraigados preconceitos por parte da cultura acadêmica e

eclesiástica em relação às artes mecânicas. Mesmo depois, a expressão "vil mecânico" seria tomada como ofensa. E o próprio Porta, em 18 de agosto de 1609, ou seja, quatro dias depois que Galileu escreveu ao *doge* Leonardo Donato apresentando-lhe a luneta, enviaria de Nápoles uma carta a Frederico Cesi, fundador da Academia dos Linceus, na qual podemos ler: "Eu vi o segredo da lente: é uma burla, que examinei em meu livro *De refractione*. E a escreverei, pois que, querendo-a fazer, apesar de tudo, V.E. se comprazerá nisso."

Em substância, a importância de Galileu em relação à luneta está no fato de que ele superou toda uma série de *obstáculos epistemológicos,* ou seja, idéias que proibiam outras idéias e posteriores pesquisas. Os militares não se desconcertaram diante da novidade e o público culto não manifestou nenhuma confiança na luneta. Dizia-se, por exemplo, que ela não proporcionava imagens verídicas, mas Galileu confessa a Mateus Carozio que experimentou o seu telescópio "cem mil vezes em cem mil estrelas e objetos diversos". Diz Geymonat que a observação desses "objetos diversos tinha a função de fornecer-lhe provas da veridicidade do aparelho, ao passo que a observação das estrelas visava dar-lhe provas de sua importância".

Depois de "centenas de milhares de experiências em milhares e milhares de objetos, próximos e distantes, grandes e pequenos, luminosos e escuros", Galileu sentia-se tranqüilo quanto à veridicidade do instrumento. O que conta é que ele teve *confiança* nele e acreditou no seu *valor* científico, inserindo-o como arma decisiva na luta entre os sistemas ptolomaico e copernicano. Em suma, o que se deve destacar é "a *confiança* de Galileu em um instrumento nascido no meio dos 'mecânicos', que progrediu só pela prática, que só foi parcialmente aceito nos meios militares, mas que era ignorado, quando não até mesmo desprezado, pela ciência acadêmica e oficial" (Paulo Rossi). Embora amigo de Galileu, o aristotélico paduano César Cremonini não quis olhar a luneta: "Ademais, olhar pelos óculos me entontece a cabeça. Basta, não quero saber mais!".

Mas Galileu apontou a luneta para o céu. Para nós, isso parece um ato simples, razoável e normal, mas, naquela época, era como se, *hoje,* um ilustre clínico usasse uma sanguessuga para curar uma pneumonia. Naquele tempo, para a maior parte dos sábios, apontar a luneta para o céu era um ato "irracional". Mas, ao ver montanhas e vales sobre a Lua, Galileu compreendeu logo que podia ser desencadeada uma ofensiva sem precedentes sobre os peripatéticos. Então, transformou a luneta de um instrumento sem significado científico em um *elemento decisivo do saber*. Em

suas mãos, ou melhor, nos seus projetos cognoscitivos, a luneta transformou-se em uma coisa diferente do que era antes.

Diversamente de Kepler, Galileu teve fé (uma fé que, para ele, era motivada, embora para outros fosse irracional) na luneta. E pensou na luneta como uma potencialização dos nossos olhos: "Até as estrelas que normalmente não aparecem à nossa vista e aos nossos olhos, por sua pequenez e pela fraqueza de nossa vista, podem ser vistas por meio deste instrumento." E ainda: "Será que queremos (...) fazer dos nossos olhos medida de todas as luzes, de modo que, quando as espécies dos objetos luminosos não se fazem sensíveis a nós, deve-se então afirmar que lá não chega a sua luz? Talvez tais estrelas vejam as águias ou os lobos caçadores de cervos, que permanecem ocultos para a nossa fraca vista." Na realidade, não basta olhar: "É preciso olhar com os olhos que querem ver, que acreditam naquilo que vêem e que acreditam ver coisas que têm valor" (V. Ronchi).

6.3. O *Sidereus Nuncius* e as confirmações do sistema copernicano

Em 12 de março de 1610, Galileu faz publicar em Veneza o *Sidereus Nuncius,* assim escrevendo no começo da obra: "São verdadeiramente grandes as coisas que proponho neste tratado à visão e à contemplação dos estudiosos da natureza. Grande, digo eu, tanto pela excelência da matéria em si mesma como por sua novidade, jamais ouvida nos tempos passados, como ainda pelo instrumento em virtude do qual essas coisas se tornaram manifestas ao nosso sentido."

Eis as grandes coisas que Galileu propõe à visão e à contemplação dos estudiosos da natureza: 1) O acréscimo à multidão das estrelas fixas, visíveis também a olho nu, de "outras inumeráveis estrelas jamais vistas antes". O universo, portanto, torna-se maior. 2) "Com a certeza que é dada pela experiência sensível", é possível apreender que "a Lua não é, em absoluto, feita de uma superfície lisa e polida, mas escalavrada e desigual e, da mesma forma que a face da Terra, apresenta-se em grande parte coberta de grandes proeminências, profundos vales e sinuosidades". Esse resultado é de grande relevância, pois destrói a distinção entre corpos terrestres e corpos celestes, uma distinção que era um verdadeiro pilar de sustentação da cosmologia aristotélico-ptolomaica. 3) O dado de que a *galáxia* "nada mais é do que um amontoado de inumeráveis estrelas, disseminadas aos punhados; para qualquer região dela que se dirija a luneta, logo uma grande multidão de estrelas apresenta-se à vista". Através dessa observação, Galileu sustenta ficarem resolvidas, "com a certeza que é

dada pelos olhos, todas as disputas que por tantos séculos atormentaram os filósofos, libertando-nos de verbosas discussões". 4) "Ademais (maravilha ainda maior), as estrelas chamadas até hoje pelos astrônomos individualmente como *nebulosas* são amontoados de pequenas estrelas, disseminadas de modo admirável." 5) Mas "o argumento mais importante" do *Sidereus Nuncius,* para Galileu, é a descoberta dos satélites de Júpiter (que, em homenagem a Cosme II, dos Médicis, ele chamou de "estrelas mediceanas"), pois dava a possibilidade de "revelar e divulgar quatro *Planetas,* nunca vistos desde as origens do mundo até os nossos dias, dando ocasião de descobri-los e divulgá-los, além de sua colocação e das observações feitas durante os dois últimos meses sobre seus movimentos e suas transformações". Essa descoberta oferecia a Galileu a inesperada visão, no céu, de um modelo menor do universo copernicano.

À medida que eram obtidas confirmações da teoria copernicana, *ao mesmo tempo* ia caindo aos pedaços a concepção do mundo aristotélico-ptolomaica. Antes de mais nada, contra Aristóteles e Ptolomeu, Galileu pode sustentar que não há diferença de *natureza* entre a Terra e a Lua: portanto, entre os astros, pelo menos a Lua não possui as características de "absoluta perfeição" que a tradição a ela atribuía; ademais, embora sendo como a Terra, a Lua se move e, sendo assim, por que não deveria mover-se também a Terra, que, precisamente, não é de natureza diferente da Lua? Assim, a imagem do universo não somente se amplia, através da observação das galáxias, das nebulosas e de outras estrelas fixas, mas também muda: o mundo sublunar não é diferente do lunar. E muda também pelo fato de que a observação das estrelas fixas nos coloca em condições de dizer que elas estão muito mais distantes dos planetas e não apenas por detrás do céu de Saturno, como exigia a tradição. E, como dissemos, com seus satélites, Júpiter oferecia um modelo em escala reduzida do sistema copernicano.

Assim, estão em competição duas grandes teorias. Trata-se de dois *sistemas:* o ptolomaico (com a Terra fixa no centro e o Sol girando) e o copernicano (no qual é a Terra que gira em torno do Sol). Com o *Sidereus Nuncius,* Galileu apresenta argumentos contra o primeiro e em favor do segundo: cada argumento que corrobora a teoria copernicana é mais um golpe que atinge a concepção ptolomaica. Mas as coisas não ficam nisso. Com efeito, pouco antes de partir de Pádua, transferindo-se para Florença, e logo no início do seu período florentino (11 de setembro de 1611), Galileu efetua outras observações de importância capital para o fortalecimento da doutrina de Copérnico e que, ao mesmo tempo, iriam acabar de demolir o sistema de Ptolomeu.

Antes de mais nada, ele nota o aspecto tricorpóreo de Saturno (trata-se do *anel* de Saturno, que não podia ser distinguido pela luneta de Galileu), mas sobretudo descobre as fases de Vênus e as manchas do Sol. Vênus mostra *fases* como a Lua: essa é uma "sensata experiência", explicável na teoria copernicana, mas não na de Aristóteles e Ptolomeu. Desse modo, "temos (...) fatos certos de que todos os planetas recebem a luz do Sol, sendo por sua natureza escuros". Ademais, Galileu fica certo "de que as estrelas fixas são por si mesmas muito luminosas, não tendo necessidade da irradiação do Sol, que só Deus sabe se chega a tanta distância". A propósito das manchas solares, escrevendo a Frederico Cesi em 12 de maio de 1612, Galileu afirma que tal novidade é "o funeral ou, mais, o extremo e último juízo sobre a pseudofilosofia". Ao contrário do que sustenta a concepção aristotélica, também no Sol ocorrem mutações e alterações. Chegado a esse ponto, Galileu já não sabe imaginar como é que os peripatéticos poderiam salvar e manter a "imutabilidade dos céus".

Na realidade, os peripatéticos ainda cogitariam "imaginações" (hoje, diríamos "hipóteses ad hoc") em favor do sistema ptolomaico em perigo. Assim, por exemplo, o jesuíta Cristóvão Scheiner iria interpretar as manchas solares como "enxames" de astros girantes diante do Sol. Essa hipótese visava levar a causa das manchas para *fora* do Sol, restabelecendo assim a imutabilidade e a "perfeita" constituição do Sol. Mas Galileu fez notar que as manchas eram irregulares em sua formação e desenvolvimento, além de serem disformes, não apresentando portanto, em absoluto, as características de um sistema de astros.

Outro jesuíta, o padre Clávio (Cristóvão Klau), professor de matemática no Colégio Romano, visando salvar a "perfeição" da Lua, cogitou a hipótese de que as montanhas e os vales observados por Galileu sobre a face da Lua seriam recobertos por uma substância cristalina transparente e perfeitamente esférica. Assim, diante dos ataques "factuais" realizados por Galileu contra a teoria ptolomaica, Clávio efetuava um contra-ataque "teórico" (logicamente possível, mas metodologicamente incorreto, porque, impedindo a descoberta de erros em uma teoria, impedia o avanço no sentido de teorias melhores e, portanto, o progresso do saber), um contra-ataque voltado para o restabelecimento da velha teoria. E Galileu respondeu o seguinte a Clávio: "Verdadeiramente, a imaginação é bela (...); só peca por não ser demonstrada nem demonstrável." Naquela época, a hipótese de Clávio, com efeito, não podia ser verificada empiricamente (mas hoje o seria): como podia Clávio provar a existência de uma esfera cristalina circundando a Lua? E se fosse dito que há uma substância cristalina sobre

a Lua, mas disposta em forma de vales e montanhas, de que modo Clávio poderia demonstrar a falsidade dessa hipótese?

A realidade é que a "revolução científica operada por Galileu não se baseia somente nas novidades contidas nas (suas) descobertas, mas também e sobretudo na nova maturidade metodológica por elas revelada" (L. Geymonat). Em todo caso, por meio de suas descobertas astronômicas, Galileu resolveu a disputa entre o sistema copernicano e o sistema aristotélico-ptolomaico completamente a favor do primeiro. Como escreve Thomas S. Kunh: "A teoria de Copérnico (...) sugeria que os planetas deviam ser semelhantes à Terra, que Vênus devia apresentar fases e que o universo devia ser muito mais amplo do que se supusera anteriormente. Conseqüentemente, quando, sessenta anos depois de sua morte, o telescópio revelou de imprevisto a existência de montanhas sobre a Lua, as fases de Vênus e um número imenso de estrelas, de cuja existência não se suspeitava antes, essas observações converteram à nova teoria numerosos cientistas, particularmente entre os que não eram astrônomos."

Mas, com isso, Galileu havia estabelecido todas as condições que o levariam ao choque com a Igreja. E pouquíssimos o defenderam abertamente: entre os que o defenderam, estava Campanella.

6.4. As raízes epistemológicas do choque entre Galileu e a Igreja

Copérnico havia afirmado que "todas as esferas giram em torno do Sol como o seu ponto central e, portanto, o centro do universo está em torno do Sol". Ele pensava que se tratasse de uma *representação verdadeira* do universo. Mas, como já dissemos, no prefácio ao *De Revolutionibus,* o luterano Andreas Osiander (1498-1552) afirmou que "não é necessário que essas hipóteses sejam verdadeiras e nem mesmo verossímeis; basta apenas que elas ofereçam cálculos em conformidade com a observação". Ptolomeu, cujas teorias entravam em colisão com a física de Aristóteles, também havia sustentado que suas hipóteses fossem "cálculos matemáticos" em condições de "salvar as aparências" e não *descrições verdadeiras* dos movimentos reais. Para Osiander, portanto, como já ocorrera com Ptolomeu, as teorias astronômicas eram *somente* instrumentos capazes de fazer previsões sobre os movimentos celestes com maior rapidez.

Em sua *A ceia das cinzas,* Giordano Bruno voltou-se contra a interpretação *instrumentalista* das teorias de Copérnico dada por Osiander, afirmando que tudo o que Copérnico escreve na carta dedicatória a Paulo III, introdutória ao *De Revolutionibus,* mostra

claramente que ele não é apenas um "matemático que supõe", mas também um "físico que demonstra o movimento da Terra". E acrescentava que o prefácio anônimo (de Osiander) foi "pespegado" à obra de Copérnico "não sei por que asno ignorante e presunçoso". E também para Kepler "as hipóteses de Copérnico não apenas não estão erradas em relação à natureza, mas estão inclusive em maior consonância com ela. Com efeito, a natureza ama a simplicidade e a unidade (...)" e Copérnico conseguiu "não apenas (...) demonstrar os movimentos transcorridos, que remontavam à distante antigüidade, mas também os movimentos futuros, quando não de modo certíssimo, pelo menos de modo mais seguro do que o faziam Ptolomeu, Afonso e outros".

Agora, porém, a defesa da tese *realista* (a tese segundo a qual o sistema copernicano seria uma descrição verdadeira da realidade e não um conjunto de instrumentos de cálculo para fazer previsões ou possibilitar um calendário melhor) não podia deixar de parecer perigosa para todos aqueles que, católicos ou protestantes, pensavam que, em sua *versão literal,* a *Bíblia* não podia errar. O *Eclesiastes* (1,4-5) diz que "a terra permanece para sempre (no seu lugar)" e que "o Sol se levanta, o Sol se deita, apressando-se a voltar ao seu lugar". Já em Josué (10,13), pode-se ler que *Josué* ordenou ao Sol que se detivesse.

Pois bem, foi com base nesses trechos da *Escritura* que Lutero, Calvino e Melanchton opuseram-se duramente à teoria copernicana. Em um de seus *Discursos à mesa,* Lutero parece ter afirmado (1539): "As pessoas deram ouvidos a um astrólogo de dois vinténs, que procurou demonstrar que é a Terra que gira e não os céus e o firmamento, o Sol e a Lua (...). Esse insensato pretende subverter toda a ciência astronômica. Mas a Sagrada Escritura nos diz que Josué ordenou ao Sol — e não à Terra — que se detivesse." No seu *Comentário ao Gênesis,* Calvino cita o versículo inicial do *Salmo* 93, que diz: "Sim, o mundo está firme, jamais tremerá." E se pergunta: "Quem terá a ousadia de antepor a autoridade de Copérnico à do Espírito Santo?" E Melanchton, discípulo de Lutero, seis anos depois da morte de Copérnico, escrevia: "Os olhos nos testemunham que os céus efetuam uma revolução ao longo de vinte e quatro horas. Mas certos homens, por amor às novidades ou então para dar provas de genialidade, estabeleceram que a Terra se move e afirmam que tanto a oitava esfera como o Sol não giram (...). Pois bem: é uma falta de honestidade e de dignidade sustentar publicamente tais conceitos. E o exemplo é perigoso. É tarefa de toda mente sã aceitar a verdade como ela foi revelada por Deus e a ela submeter-se."

Se o copernicanismo parecia perigoso para os protestantes, fautores do contato imediato de cada crente com as fontes teste-

mentárias, muito mais perigoso ele devia ser ainda para os católicos, segundo os quais a interpretação da Sagrada Escritura depende do magistério eclesiástico. A Contra-Reforma não poderia admitir que um crente qualquer — mesmo que fosse um Galileu — estabelecesse os princípios hermenêuticos de interpretação da Bíblia e propusesse interpretações deste ou daquele trecho. Aí reside a raiz do choque entre Galileu e a Igreja. E aí residem as razões da interpretação *instrumentalista* do copernicanismo proposta por Bellarmino e rejeitada pelo *realista* Galileu.

6.5. O realismo de Galileu contra o instrumentalismo de Bellarmino

Em 1615, em Nápoles, onde ensinava filosofia e teologia, o matemático e teólogo carmelita Antonio Foscarini (1565-1616) publicou uma *Carta sobre a opinião dos pitagóricos e de Copérnico, na qual se harmonizam e se apaziguam as passagens da Sagrada Escritura e as proposições teológicas, que jamais se poderia apresentar contra tal opinião.* Foscarini enviou seu pequeno tratado a Bellarmino, pedindo ao cardeal um parecer sobre ele. E Bellarmino responde com uma breve carta, "porque o senhor agora tem pouco tempo para ler e eu para escrever".

Pois essa breve carta é um texto clássico do *instrumentalismo.* Bellarmino recorda a Foscarini que, "como sabe o senhor, o Concílio proíbe que se exponha as Escrituras contra o comum consenso dos santos Padres. E se V.Sa. quiser ler, não digo somente os santos Padres, mas também os comentadores modernos, sobre o Gênesis, sobre os Salmos, sobre o Eclesiastes e sobre Josué, verá que todos convergem em expor *ad literam* que o Sol está no céu e gira em torno da Terra com suma velocidade, bem como que a Terra está muito distante do céu e está no centro do mundo, imóvel. E considere agora o senhor, com sua prudência, se a Igreja pode suportar que se dê às Escrituras um sentido contrário aos Santos Padres e a todos os expositores gregos e latinos".

Por outro lado, em sua opinião, não se pode objetar que "essa não é matéria de fé, porque, se não é matéria de fé *ex parte obiecti,* é matéria de fé *ex parte dicentis.* Assim, seria herético quem dissesse que Abraão não teve dois filhos e Jacó doze, como também quem dissesse que Cristo não nasceu de uma virgem, porque tanto uma quanto a outra coisa são ditas pelo Espírito Santo, pela boca dos Profetas e dos Apóstolos". Mas não é só isso, já que, supondo que "houvesse uma verdadeira demonstração" de que é a Terra que gira em redor do Sol, "então seria necessário agir com muita consideração para explicar as Escrituras que parecem contrárias, dizendo muito mais que não as entendemos do que dizer que seja falso

aquilo que se demonstra". Mas logo afirma: "Quanto ao Sol e à Terra, nenhum sábio tem necessidade de corrigir o erro, porque experimenta claramente que a Terra está firme e que o olho não se engana quando julga que a Lua e as estrelas se movem."

Sendo assim e considerando que o Concílio tridentino proibiu interpretar as Escrituras "contra o comum consenso dos santos Padres", Bellarmino afirma: "Parece-me que V.Sa. e o senhor Galileu seriam prudentes em contentarem-se em falar *ex suppositione* e não em absoluto, como sempre acreditei que Copérnico tenha feito. Pois dizer que a suposição de que a Terra se move e o Sol está firme salva as aparências melhor que os excêntricos e epiciclos está muito bem dito, não havendo perigo algum — e isso basta para o matemático. Mas querer afirmar que realmente o Sol está no centro do mundo e só gira sobre si mesmo, sem correr do Oriente para o Ocidente, e que a Terra está no terceiro céu e gira com suma velocidade em torno do Sol é coisa perigosa, capaz não somente de irritar todos os filósofos e teólogos escolásticos, mas também arriscado de incomodar a Santa Sé por tornar falsas as Escrituras Sagradas."

Galileu, porém, não era da opinião de Bellarmino. Para ele, as "sensatas experiências" e as "demonstrações certas" estavam ali, proclamando a veracidade do sistema copernicano. Em 7 de março de 1615, dom Pedro Dini, que era então referendário apostólico junto à corte pontifícia, enviou uma carta a Galileu, informando ter mantido um longo colóquio com o cardeal Bellarmino e comunicando-lhe o seguinte: "Quanto a Copérnico, diz S.S. Ilma. não poder acreditar que seja para proibir, mas crê que o pior que possa acontecer-lhe seria colocar-lhe uma advertência de que sua doutrina teria sido introduzida para salvar as aparências, ou coisa semelhante, dirigida àqueles que introduziram os epiciclos e depois não acreditaram mais (...)."

Pois bem, respondendo a Dini de Florença, em 23 de março, Galileu reafirmou a veracidade do sistema copernicano. Na opinião de Galileu, Copérnico falou da *constituição do universo* e descreveu aquilo que *existe realmente in rerum natura,* "de modo que querer persuadir que Copérnico não considerava verdadeira a mobilidade da terra, ao meu ver, não poderia encontrar concordância, senão, talvez, junto a quem não o tenha lido, visto que todos os seus seis livros estão plenos de doutrina que depende da mobilidade da Terra, explicando-a e confirmando-a. E se, em sua dedicatória, ele muito bem entende e confessa que a posição da mobilidade da Terra seria capaz de fazê-lo reputar como tolo junto ao universal, cujo juízo ele afirma não levar em conta, muito mais tolo teria sido ele querer fazer-se reputar como tal por uma opinião

por ele introduzida mas não inteira e verdadeiramente acreditada". Em suma, Copérnico não é um "matemático" que apronta hipóteses como *puros instrumentos* de cálculo, mas sim um *físico*, que pretende dizer como *realmente* são as coisas. Em conseqüência disso, prossegue Galileu, Copérnico "não é capaz de moderação, constituindo a mobilidade da Terra e a estabilidade do Sol o ponto principal de toda a sua doutrina e o seu fundamento universal: por isso, é preciso condená-lo inteiramente ou deixá-lo em seu ser".

Realista é Copérnico e realista é Galileu. Mas, como Belarmino e, com ele, a Igreja supunham que as passagens da *Bíblia* relativas ao sistema do mundo, interpretadas literalmente pela tradição, são efetivamente verdadeiras e intocáveis, então o choque frontal entre a Igreja e Galileu tornava-se inevitável, dada a interpretação galileana realista da doutrina de Copérnico, uma doutrina que contrastava com as passagens bíblicas referidas e interpretadas ao pé da letra. Escreve Karl Popper: "Galileu também estava pronto a acentuar a superioridade do sistema copernicano como *instrumento de cálculo.* Mas, ao mesmo tempo, ele supunha e até acreditava que ele representava uma *descrição verdadeira do mundo.* E, para ele (como para a Igreja), esse era de longe o aspecto mais importante da questão." E foi sobre esse aspecto importante que acabou ocorrendo o choque entre Galileu e a Igreja. E Galileu teve que ceder. Mas primeiro vejamos de que modo Galileu concebia as relações entre ciência e fé.

6.6. **A incomensurabilidade entre ciência e fé**

Por um lado, Galileu teoriza a demarcação entre proposições científicas e proposições de fé, reclamando a *autonomia dos conhecimentos científicos,* que são comprovados e avaliados por meio da aparelhagem constituída pelas regras do método experimental ("sensatas experiências" e "demonstrações certas"). Mas, por outro lado, essa autonomia das ciências em relação às Sagradas Escrituras encontra a sua justificação no princípio (que, em sua carta à senhora Cristina de Lorena, em 1615, Galileu diz ter ouvido do cardeal Barônio) de que "a intenção do Espírito Santo era a de nos ensinar *como se vai* ao céu e não *como vai* o céu".

Apoiando-se em santo Agostinho (*In Genesim ad literam,* lib. II, c. 9), Galileu afirma que "não somente os autores das Sagradas Escrituras não pretenderam nos ensinar a constituição e os movimentos dos céus e das estrelas, com suas figuras, grandezas e distâncias, mas também, estudando-se bem, embora todas essas coisas fossem conhecidíssimas deles, vê-se que eles se abstiveram". Diz Galileu que Deus nos deu sentidos, discurso e intelecto: é por

meio deles que podemos chegar àquelas "conclusões naturais" que podem ser obtidas "pelas sensatas experiências ou pelas necessárias demonstrações".

A Escritura não é um tratado de astronomia, tanto que, "se os escritores sagrados houvessem pensado em persuadir o povo das disposições e dos movimentos dos corpos celestes e se, conseqüentemente, nós devêssemos ainda ter essa informação das Sagradas Escrituras, então, ao meu ver, eles não teriam tratado tão pouco do assunto, quase nada em comparação com as infinitas e admiráveis conclusões contidas e demonstradas em tal ciência". Com efeito, nas Escrituras não encontramos nem mesmo nomeados os planetas, exceto o Sol e a Lua e, somente uma ou duas vezes, sob o nome de Lucifer, o planeta Vênus".

Em suma: não é entendimento da Sagrada Escritura "nos ensinar se o céu se move ou está firme, nem se sua figura é em forma de esfera, de disco ou estendida num plano, nem se a Terra está contida em seu centro ou de um lado". Por isso, "também não terá nutrido a intenção de nos tornar certos de outras conclusões do mesmo gênero, relacionadas com as que agora referimos, sem cuja determinação não se pode asseverar esta ou aquela posição, como seja a determinação do movimento ou da quietude da Terra e do Sol".

Conseqüentemente, não sendo função da Escritura determinar "a constituição e os movimentos dos céus e das estrelas", Galileu chega a afirmar: "Parece-me que, nas disputas sobre problemas naturais, não se deveria começar pela autoridade de passagens das Escrituras, mas sim pelas sensatas experiências e pelas demonstrações necessárias: pois, procedendo a Escritura sagrada e a natureza igualmente do Verbo divino, aquela como ditada pelo Espírito Santo e esta como observantíssima executora das ordens de Deus; e mais, convindo às Escrituras, para acomodar-se ao entendimento universal, dizer muitas coisas diversas da verdade absoluta, em aspecto e quanto ao cru significado das palavras; mas, ao contrário, sendo a natureza inexorável e imutável e nunca não-transcendente aos termos das leis que lhe são impostas, como a de que suas recônditas razões e modos de operar estão ou não expostos à capacidade dos homens; parece-me então que a questão dos efeitos naturais que a sensata experiência nos coloca diante dos olhos ou as demonstrações necessárias concluem não deve ser, por nenhuma razão, posta em dúvida, quando não condenada, por passagens da Escritura que apresentassem aparência diversa nas palavras, pois nem toda palavra da Escritura está ligada a obrigações tão severas como todo efeito da natureza, nem se descobre Deus com menos excelência nos efeitos da natureza do que nas palavras sagradas das Escrituras."

Fica, portanto, reivindicada a autonomia da ciência: tudo aquilo de que podemos ter informação através das "sensatas experiências" e das "necessárias demonstrações" fica *subtraído à autoridade das Escrituras.* No entanto, se as Escrituras não são um tratado de astronomia, qual então é o seu objetivo? De que nos falam? Qual é o âmbito das "verdades" que, não sendo englobáveis na ciência, elas podem propor e estabelecer? A essas interrogações, Galileu responde o seguinte: "Eu consideraria (...) que a autoridade das Sagradas Cartas tenha o objetivo de persuadir os homens principalmente daqueles artigos e proposições que, superando todo discurso humano, não poderiam fazer-se críveis por outra ciência nem por outro meio senão pela boca do próprio Espírito Santo." As proposições *de fide* dizem respeito à nossa salvação ("como se vai ao céu"), sendo "decretos de absoluta e inviolável veracidade". Em outros termos, *a Escritura é uma mensagem de salvação que deixa intacta a autonomia da investigação científica.*

Mas não é só isso, pois Galileu se empenha em outras importantes considerações:

1) Erram aqueles que pretendem se deter sempre no "puro significado das palavras", pois, se se fizesse isso, escreve Galileu numa carta de 1613 a dom Bento Castelli, então na Escritura "apareceriam não somente diversas contradições, mas também graves heresias e blasfêmias, já que seria necessário ver em Deus pés, mãos e olhos, bem como efeitos corporais e humanos, como os de ira, de arrependimento, de ódio e até, por vezes, de esquecimento das coisas passadas e de ignorância das futuras".

2) Daí deriva que, tendo a Escritura sido obrigada a se "acomodar à incapacidade do vulgo", então "os sábios expositores produzem os vários sentidos e acrescentam as razões particulares pelas quais foram proferidas com tais palavras".

3) A Escritura "não apenas é capaz, mas necessariamente carente de exposições diversas do aparente significado das palavras", pois os escritores sacros dirigem-se "a povos rudes e indisciplinados".

4) "Ademais, sendo manifesto que duas verdades não podem se contrariar nunca, é função dos sábios expositores esforçarem-se por encontrar o sentido das passagens sacras, harmonizando-as com aquelas conclusões naturais que se tornaram certas e seguras pelo sentido manifesto ou pelas demonstrações necessárias."

5) Desse modo, a ciência torna-se um dos instrumentos a serem usados para se interpretar alguns trechos da Escritura. Com efeito, "tendo adquirido a certeza de algumas proposições naturais, devemos nos servir delas como meios adequadíssimos à verdadeira exposição das Escrituras e à investigação dos sentidos

que necessariamente estão contidos nelas, como verdadeiros e conformes com as verdades demonstradas".

6) Por outro lado, na carta a dom Pedro Dini, em 1615, Galileu afirma que é preciso ter muita circunspecção "no que se refere àquelas conclusões naturais que não são de fide, mas às quais podem chegar a experiência e as demonstrações necessárias" e diz que "seria pernicioso asseverar como doutrina resolvida nas Sagradas Escrituras alguma proposição da qual, alguma vez, se pudesse ter demonstração em contrário". Com efeito, "quem quer pôr um termo ao gênio humano? E quem poderá afirmar que já se sabe tudo aquilo que é sabível no mundo?".

7) Em suma, a Escritura não deve ser comprometida por intérpretes falíveis e não inspirados no que se refere a questões que podem ser resolvidas pela razão humana. Como a ciência progride, é pernicioso pretender comprometer a Escritura em proposições (como, por exemplo, as posições de Ptolomeu) que posteriormente poderão ser refutadas. Desse modo, "além dos artigos referentes à salvação e ao estabelecimento da fé, contra a firmeza dos quais não há qualquer perigo de que possa se insurgir nunca alguma doutrina válida e eficaz, talvez fosse um ótimo conselho não acrescentar-lhes outros sem necessidade. E, sendo assim, maior não seria ainda a desordem o acrescentar-lhes a pedido de pessoas que, além de ignorarmos se falam inspiradas por virtude celeste, vemos claramente que são de todo despidas daquela inteligência que seria necessária, não digo para retrucar, mas mesmo para compreender, as demonstrações com as quais as agudas ciências procedem na confirmação de algumas de suas conclusões?"

Portanto: 1) A Escritura é necessária para a salvação do homem. 2) Os "artigos relativos à salvação e ao estabelecimento da fé" são tão firmes que contra eles "não há qualquer perigo de que possa se insurgir nunca alguma doutrina válida e eficaz". 3) Devido às suas finalidades, a Escritura não tem nenhuma autoridade no que se refere a todos aqueles conhecimentos que podem ser estabelecidos por meio de "sensatas experiências e necessárias demonstrações". 4) Quando fala sobre aquilo que é necessário para a nossa salvação (ou sobre coisas não cognoscíveis por outro meio ou por outra ciência), a Escritura não pode ser desmentida. 5) Entretanto, na medida em que os escritores sacros dirigiam-se ao "vulgo rude e indisciplinado", em muitas passagens a Escritura necessita de interpretação. 6) A ciência pode constituir um meio para interpretações corretas. 7) Nem todos os intérpretes da Escritura são infalíveis. 8) Não se pode comprometer a Escritura em coisas que o homem pode conhecer com sua razão. 9) A ciência é autônoma: suas verdades são estabelecidas com sensatas experiências e

demonstrações certas e não com base na autoridade da Escritura. 10) Nas questões naturais, a Escritura vem em último lugar.

Portanto, na opinião de Galileu, a ciência e a fé são incomensuráveis. E, sendo incomensuráveis, são compatíveis. Ou seja, não se trata tanto de um *ou-ou,* mas muito mais de um *e-e.* O discurso científico é um discurso empiricamente controlável, que visa a nos fazer compreender como funciona este mundo, ao passo que o discurso religioso é um discurso de salvação, que não se preocupa com "o que", mas sim com o "sentido" das coisas e da nossa vida. A ciência é cega para o mundo dos valores e do sentido da vida, ao passo que a fé é incompetente sobre questões factuais. Ciência e fé tratam cada qual de suas questões próprias: é essa a razão pela qual se harmonizam. Elas não se contradizem e nem podem se contradizer, já que são incomensuráveis: a ciência nos diz "como vai o céu" e a fé nos diz "como se vai ao céu".

Assim, quando emergem coisas que *parecem* contradições, deve-se suspeitar logo que o cientista transformou-se em metafísico ou então que o homem religioso transformou o texto sacro em um tratado de física ou biologia (ou em algum capítulo de tais tratados).

6.7. **O primeiro processo**

No dia de Finados de 1612, em um sermão pronunciado em Florença, na Igreja de São Mateus, o dominicano Nicolau Lorini acusou os copernicanos de heresia. Dois anos depois, em 1614, outro dominicano, Tomás Caccini, em um sermão pronunciado no quarto domingo de Advento, na Igreja de Santa Maria Novella, empreendeu outro ataque contra os defensores da teoria copernicana. Em 7 de fevereiro de 1615, o mesmo Nicolau Lorini denunciou Galileu ao Santo Ofício, enviando uma cópia da carta de Galileu a dom Benedito Castelli e chamando a atenção sobre algumas proposições "perigosas", como as que asseveravam "que certos modos de dizer da Santa Escritura não são válidos; que,nas coisas naturais, as Escrituras têm o último lugar; que os intérpretes freqüentemente erram; que as Escrituras só dizem respeito à fé; que, nas coisas naturais, a argumentação matemático-filosófica é superior".

Em 19 de fevereiro de 1616, o Santo Ofício passou aos seus teólogos as duas proposições que resumiam o núcleo da questão para que fossem examinadas. As duas proposições eram as seguintes: a) "Que o Sol é o centro do mundo, sendo conseqüentemente imóvel de movimento local." b) "Que a Terra não está no centro do mundo nem é imóvel, mas move-se por si mesma, *etiam* de movimento diário." Cinco dias depois, em 24 de fevereiro, *todos*

os teólogos, de acordo, sentenciaram que a primeira proposição era *tola e absurda em filosofia e formalmente herética,* enquanto contrastava com as sentenças da Sagrada Escritura em seu significado literal e segundo a exposição comum dos santos Padres e dos doutores em teologia. E acrescentaram que a segunda proposição merecia *a mesma censura em filosofia* e que, teologicamente, era pelo menos errônea em relação à fé.

O Santo Ofício transmitiu a sua sentença à Congregação do Index. Em 13 de março de 1616, tal congregação emitiu a condenação do copernicanismo. Nesse meio tempo, em 26 de fevereiro, por odem do Papa, o cardeal Bellarmino advertia Galileu para que abandonasse a idéia copernicana e o instava, sob pena de prisão, "a não ensiná-la e não defendê-la de nenhum modo, nem com a palavra nem com os escritos". Galileu aquiesceu *(acquievit),* prometendo obedecer. (Aqui, deve-se observar que muito se discutiu sobre a autenticidade da ata dessa sessão, ata que seria importante para o segundo processo. Santillana sustenta que isso seja uma falsidade, colocada na ata pelo comissário, padre Seguri, particularmente hostil em relação a Galileu.)

Depois da advertência, Galileu permaneceu em Roma por mais três meses. Como se havia difundido o boato de que ele havia abjurado suas próprias teorias diante do cardeal Bellarmino, Galileu pediu-lhe uma declaração, que o cardeal emitiu, para poder desmentir as acusações e calúnias que circulavam sobre a sua posição. Pode-se ler nessa declaração: "Nós, Roberto Cardeal Bellarmino, tendo sabido que o senhor Galileu Galilei está sendo caluniado ou acusado de ter abjurado em nossa mão, quando não de ter sido por isso penitenciado com penitências salutares, e interessados na busca da verdade, declaramos que o referido senhor Galileu não abjurou em nossa mão nem de outros aqui em Roma, nem mesmo em outro lugar que nós saibamos, de alguma sua opinião ou doutrina, nem que tenha recebido penitências salutares ou de outra ordem, mas somente lhe foi anunciada a declaração (...) cujo conteúdo é o de que a doutrina atribuída a Copérnico, de que a Terra se move em torno do Sol e que o Sol está firme no centro do mundo, sem mover-se do Oriente para o Ocidente, é contrária às Sagradas Escrituras, não podendo por isso ser defendida nem mantida. E para dar fé disso, escrevemos e assinamos a presente do próprio punho."

Com essa declaração nas mãos, Galileu partiu de Roma para Florença em 4 de junho de 1616. Não somente Bellarmino, mas também os cardeais Alexandre Orsini e Francisco Maria del Monte expressaram sentimentos de "elevada reputação" em relação a Galileu. Entretanto, este se havia defrontado com sua primeira derrota. Bem o havia visto o embaixador da Toscana em Roma,

Pedro Guicciardini, que, quando soube que Galileu iria a Roma para se defender, escreveu uma carta ao ministro dos Médicis, Cúrcio Picchena, na qual observava que Galileu iludia-se ao pretender levar idéias novas para a capital da Contra-Reforma. Entre outras coisas, escrevia o embaixador: "Sei bem *que* alguns *frades de São Domingos, que* têm grande participação no *Santo Ofício,* e outros nutrem má vontade para com ele. E este não é um lugar para se vir discutir sobre a Lua, nem, no século que corre, querer defender nem trazer doutrinas novas."

6.8. O *Diálogo sobre os dois máximos sistemas* e a derrocada da cosmologia aristotélica

Em polêmica com o jesuíta Horácio Grassi a propósito da natureza dos cometas, Galileu publicou o *Saggiatore* em 1623, obra à qual voltaremos quando tratarmos da questão do método, já que ela contém precisamente importantíssimas doutrinas filosófico-metodológicas. Entretanto, ainda em 1623, mais precisamente em 6 de agosto, foi eleito Papa, com o nome de Urbano VIII, o cardeal Mafeu Barberini, amigo e sincero admirador de Galileu, e Galileu havia tido provas da estima de Barberini quando do processo de 1616.

Assim, retemperado por esse fato, Galileu retomou a sua *batalha cultural.* Para começar, respondeu à pretensa refutação do sistema copernicano feita por Francisco Ingoli, de Ravena, secretário da Congregação de *Propaganda Fide.* E voltou ao problema das marés *(Diálogo sobre o fluxo e o refluxo do mar),* persuadido de que tinha em mãos uma prova arrasadora, de ordem física, do movimento da Terra e, portanto, do copernicanismo. Com efeito, Galileu apresentava as marés como resultado do movimento de rotação diário da Terra e do movimento de revolução anual. Sua interpretação estava errada: o problema das marés seria resolvido mais tarde por Newton com a teoria da gravitação.

De todo modo, Galileu discute sobre esses assuntos na quarta jornada do seu *Diálogo de Galileu Linceu, no qual, nos congressos de quatro jornadas, se discorre sobre os dois máximos sistemas do mundo, ptolomaico e Copernicano,* de 1632. No preâmbulo da obra, Galileu escreve que considera a teoria de Copérnico como "pura hipótese matemática" e acrescenta que o trabalho pretende mostrar aos protestantes e a todos os outros que a condenação do copernicanismo estabelecida pela Igreja em 1616 fôra uma coisa séria, fundada em motivos derivados da piedade, da religião, do reconhecimento da onipotência divina e da consciência do quanto é débil o conhecimento humano. Obviamente, o truque era facilmente desmascarável: "O estratagema de querer demonstrar

aos heréticos a seriedade da cultura católica é obviamente ficção pura: o que lhe interessava era usar estratagema para reabrir a discussão e, particularmente, permitir que se desse a conhecer também aos católicos as novas razões, recentemente descobertas, em favor da verdade copernicana" (Geymonat).

Os interlocutores do *Diálogo* são três: Simplício, Salviati e Sagredo. *Simplício* representa o filsósofo aristotélico, defensor do saber constituído da tradição; *Salviati* é o cientista copernicano, cauteloso mas resoluto, paciente e tenaz; *Sagredo* representa o público, aberto para a novidade, mas que quer conhecer as razões de ambas as partes. Historicamente, Filipe Salviati (1583-1614) era um nobre florentino amigo de Galileu; Giovanfrancesco Sagredo (1571-1620) era um nobre veneziano muito ligado a Galileu; Simplício talvez recorde um comentador de Aristóteles que viveu no século IV. O diálogo foi escrito propositadamente em linguagem popular, já que "o público que Galileu quer convencer é o das cortes, das novas camadas intelectuais, da burguesia e do clero" (Paulo Rossi). E são quatro as jornadas "nos congressos" em que se desenvolve o Diálogo.

A primeira jornada dedica-se a demonstrar a falta de fundamento da distinção aristotélica entre o mundo celeste, que seria incorruptível, e o mundo terrestre dos elementos que, ao contrário, seria mutável e alterável. Não existe tal distinção: isso é atestado pelos sentidos, potencializados pela luneta. E como também para Aristóteles aquilo que dizem os sentidos está no fundamento do discurso, então, como Salviati recorda a Simplício, "estará filosofando mais aristotelicamente dizendo que o céu é alterável porque assim mostram os sentidos do que dizendo que o céu é inalterável porque assim discursou Aristóteles". As montanhas sobre a Lua, as manchas lunares e o movimento da Terra atestam que existe uma só física e não duas físicas, uma válida para o mundo celeste e outra para o terrestre. É na "perfeição" dos movimentos circulares que Aristóteles fundamenta a "perfeição" dos corpos celestes; depois, com base nesta última, afirma a veracidade da primeira. Na realidade, o movimento circular pertence não só aos corpos celestes, mas também à Terra.

Conseqüentemente, na segunda jornada, o *Diálogo* volta-se para a crítica dos argumentos observados e típicos da observação comum que eram propostos contra a teoria copernicana. Entretanto, antes de passar para a segunda jornada (e depois à terceira, ambas dedicadas à análise e à solução das dificuldades contra o movimento diário e anual da Terra), Galileu realiza interessantes considerações sobre a linguagem, que ele vê como "o selo de todas as admiráveis invenções humanas". E escreve: "Mas, acima de todas as estupendas invenções, que mente eminente foi

aquela de quem imaginou encontrar os modos de comunicar seus recônditos pensamentos a qualquer outra pessoa, mesmo que distante por longuíssimo intervalo de tempo e de lugar? E assim falar com aqueles que estão na Índia ou com aqueles que ainda não nasceram nem nascerão senão daqui a mil ou dez mil anos? E com tal facilidade? Com as várias junções de vinte sinaizinhos sobre um papel!"

Portanto, existem argumentos antigos e atuais contra o movimento da Terra. Eis alguns: os graves caem perpendicularmente, coisa que não deveria se verificar se a Terra se movesse; as coisas que "se mantêm longamente no ar", como o caso das nuvens, deveriam nos aparecer em movimento veloz se a Terra verdadeiramente se movesse; ao se disparar dois projéteis iguais de um mesmo canhão, um em direção ao Oriente e outro em direção ao Ocidente, então o alcance deste último deveria ser muito maior que o do outro, já que, enquanto o projétil se desloca em direção ao Ocidente, o canhão também deveria se deslocar, seguindo o movimento da Terra, em direção ao Oriente. Mas, como isso não ocorre, então a Terra não está em movimento, diz Simplício. Ademais, continua argumentando Simplício, se, em um navio parado, faz-se cair uma pedra de cima do mastro, ela cai perpendicularmente na base do próprio mastro; mas, sendo em um navio em movimento, então a pedra que se deixa cair do alto do mastro cai longe da base do mastro, desviando-se em direção à popa. Então, o mesmo deveria acontecer com uma pedra que se deixa cair de cima de uma torre, supondo-se que a Terra esteja em movimento. Mas isso não se dá; portanto, a Terra está parada.

Pois bem, nesse ponto, partindo da experiência que Simplício afirma verificar-se sobre o navio, Galileu, pela boca de Salviati e Sagredo, estabelece o princípio da *relatividade* dos movimentos, destruindo com isso de um só golpe todas aquelas "experiências" do senso comum que eram argumentadas contra a teoria do movimento da Terra. Em suma, por meio de suas teorias, consegue varrer todo o conjunto de "fatos" contrários a Copérnico e favoráveis a Ptolomeu, substituindo-os por outros "fatos", outras "experiências" e outras "evidências".

Com efeito, quem quer que faça a experiência da pedra sobre o navio, verá que ela "mostra todo o contrário daquilo que é escrito". Diz Salviati: "Encerra-te com algum amigo no maior cômodo que exista sob a coberta de algum grande navio. Cuida de que haja moscas, borboletas e semelhantes animaizinhos voadores. Que exista também um grande vaso com água, com peixinhos dentro. Suspenda-se também no alto alguma jarra, que gota a gota vá derramando água em um outro vaso, de boca estreita, que esteja colocado em baixo. Estando o navio parado, observa com atenção

como os animaizinhos voadores, com igual velocidade, vão em direção a todas as partes do cômodo; verás os peixes nadando indiferentemente em todas as direções; as gotas que caem entrarão todas no vaso que está em baixo; ao jogar alguma coisa para teu amigo, não deverás lançá-la com mais força para esta parte do que para aquela, quando as distâncias forem iguais; e, ao saltar, como se diz, com os pés juntos, percorrerás espaços iguais em qualquer direção. Oserva que terás diligentemente todas essas coisas, embora não haja nenhuma dúvida de que assim devem ocorrer quando o navio está parado. Então, faz com que a nave se mova com qualquer velocidade que queiras (desde que o movimento seja uniforme e não flutuante daqui para ali) e verás que não reconhecerás nem uma mínima mudança em todos os efeitos citados, nem por qualquer dos efeitos poderás perceber se o navio está andando ou parado: continuarás percorrendo os mesmos espaços que antes no chão; por mais que a nave se mova velozmente, nem por isso darás saltos maiores em direção à popa do que à proa, muito embora, no tempo em que estiveres no ar, o chão esteja se deslocando em direção à parte contrária à do teu salto; ao jogar alguma coisa para teu companheiro, não precisarás atirá-la, para atingi-lo, com maior força se ele estiver na direção da proa do que da popa, estando situado tu no ponto oposto; as gotas d'água continuarão caindo como antes no vaso que está em baixo, sem que uma sequer caia em direção à popa, muito embora, enquanto a gota está no ar, a nave ande muitos palmos."

Tudo isso nos mostra que, com base em observações mecânicas realizadas no interior de um determinado sistema, é impossível estabelecer se tal sistema está parado ou em movimento retilíneo uniforme: "Seja, portanto, o princípio de nossa contemplação o considerar que, seja qual for o movimento que se atribua à Terra, é necessário que a nós, como habitantes dela e, conseqüentemente, partícipes desse movimento, apresente-se inteiramente imperceptível, sendo como se não existisse enquanto estivermos olhando somente para as coisas terrestres." A importância desse *princípio de relatividade* (galileana) salta logo aos olhos se recordarmos que "a relatividade estrita de Einstein outra coisa não é do que uma ampliação da relatividade galileana, isto é, uma extensão dessa relatividade do caso dos fenômenos considerados por Galileu para todos os fenômenos naturais, inclusive os da eletrodinâmica e da ótica" (Geymonat).

Mas não se deve esquecer que, através disso, Galileu consegue neutralizar todo um conjunto de experiências que apontavam contra o sistema copernicano, construindo outros fatos e interpretando diversamente os antigos. E, mais ainda, o fato de que todo movimento é relativo significa que o movimento não é atribuível a

um corpo em si mesmo: "É o fim da concepção comum à doutrina aristotélica e à teoria medieval do *impetus*, ou seja, de um movimento que necessita de um *motor* para produzi-lo e *conservá-lo em movimento*. Repouso e movimento aparecem ambos como dois *estados persistentes* dos corpos. Mesmo o estado de quietude de um corpo necessita de explicação. Na ausência de resistências externas, é preciso uma força para deter um corpo em movimento. A força não produz o movimento, mas a aceleração. E assim Galileu abria o caminho para a formulação do princípio da inércia" (Paulo Rossi).

Desse modo, é radical o ataque à cosmologia aristotélica. Como disse A. Koyré, o *Diálogo* "não é um livro de astronomia e nem mesmo de física. É, antes de mais nada, um livro de crítica, uma obra de polêmica e combate (...), uma obra filosófica". O *Diálogo* dirige-se *contra* a tradição aristotélica. E, "se Galileu combate a filosofia de Aristóteles, o faz em benefício de outra filosofia, em cujas fileiras se alinha: em benefício da filosofia de Platão. De certa filosofia de Platão".

6.9. O segundo processo: a condenação e a abjuração

Urbano VIII foi convencido pelos adversários de Galileu de que o *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo* constituía uma afronta, desacreditando a autoridade e até o prestígio do Papa, que teria sido ridicularizado na figura de Simplício, defensor daquela "admirável e verdadeiramente angélica doutrina" à qual "é forçoso acomodar-se", de que se fala na última página do *Diálogo*. Logo depois de sua publicação, o Inquisidor de Florença ordenou que sua difusão fosse suspensa.

Em outubro de 1632, ordenou-se a Galileu que fosse a Roma, para ficar à disposição do Santo Ofício. Galileu tentou atrasar sua viagem para Roma, alegando motivos de saúde, mas a reação da Inquisição foi duríssima, como demonstra a carta que chegou em 1º de janeiro de 1633 ao Inquisidor de Florença: "Foi muito mal recebido o fato de que Galileu Galilei não tenha atendido prontamente ao preceito que lhe foi dado a vir a Roma. E não deve ele desculpar sua desobediência com a estação, porque por culpa sua se restringiu a essa época. E faz muito mal ao procurar evitá-lo fingindo-se doente (...). Se não obedecer logo, será enviado um Comissário com médicos para detê-lo e levá-lo aos cárceres deste supremo Tribunal, inclusive ligado aos ferros, já que, até agora, vê-se que ele abusou da benignidade desta Congregação."

Assim, em 13 de fevereiro, Galileu estava em Roma, hóspede do embaixador dos Médicis, Nicolini, que, vendo claramente a situacão, escrevia: "Ele pretende defender muito bem suas opi-

niões, mas, a fim de acabar o mais rapidamente com isso, exortei-o a não cuidar de sustentá-las e submeter-se logo." Em 12 de abril, Galileu estava diante do Santo Ofício, sendo acusado de ter enganado o padre Riccardi, que havia concedido o *imprimatur* ao *Diálogo,* porque não lhe havia comunicado o *preceito* que lhe fôra imposto em 1616, segundo o qual Galileu não podia "ensinar ou defender de modo algum" a teoria de Copérnico. Galileu defendeu-se afirmando que o *Diálogo* fôra escrito para mostrar a não-validade do copernicanismo e que não se recordava de nenhum preceito que lhe houvesse sido imposto em presença de testemunhas. E mostrou a declaração que lhe havia sido dada por Bellarmino em 1616.

Persuadidos de que Galileu quisesse enganá-los, visto que o *Diálogo* era uma forte defesa da idéia copernicana, realizada ademais com "argumentos novos, nunca propostos antes por nenhum ultramontano"; irritados por ter Galileu escrito a obra não em latim, mas em linguagem popular, "para arrastar de sua parte o vulgo ignorante, que é fácil presa do erro"; atentando para o fato de que "o autor sustenta ter discutido uma hipótese matemática, mas confere-lhe uma realidade física, coisa que os matemáticos nunca fazem" — com base em tudo isso, depois de outro interrogatório, os inquisidores emitiram sua condenacão em 22 de junho. E nesse mesmo dia, de joelhos, Galileu abjurou.

Assim termina o texto da condenação: "Dizemos, pronunciamos, sentenciamos e declaramos que tu, o referido Galileu, pelas coisas aduzidas em processo e por ti confessadas como referidas acima, te tornaste para este Santo Ofício veementemente suspeito de heresia, isto é, de haver mantido e crido em doutrina falsa e contrária às sagradas e divinas Escrituras, que o Sol seja o centro da Terra e que não se mova do Oriente para o Ocidente, ao passo que a Terra se mova e não esteja no centro do mundo, além de que se pode manter e defender como provável uma opinião depois de ela ter sido declarada e definida como contrária à Sagrada Escritura. E, conseqüentemente, estás incurso em todas as censuras e penas dos cânones sagrados e outras constituições gerais e particulares impostas e promulgadas contra semelhantes delinqüentes. E pelas quais nos contentaremos se, em termos absolutos, mais que antes, com coração sincero e fé não fingida, diante de nós, abjures, maldigas detestes os referidos erros e heresias, bem como qualquer outro erro e heresia contrários à Igreja católica e apostólica, do modo e na forma que por nós te serão dados (...)."

E eis as partes inicial e final do texto sobre o qual Galileu abjurou: "Eu, Galileu, filho daquele Vicente Galileu de Florença, nesta minha idade de setenta anos, constituído pessoalmente em juízo e ajoelhado diante de vós, Eminentíssimos e Reverendíssimos

Cardeais, Inquisidores gerais em toda a República Cristã contra a herética maldade, e tendo diante de meus olhos os sacrossantos Evangelhos, que toco com as próprias mãos, juro que sempre acreditei, acredito agora e, com a ajuda de Deus, acreditarei também no futuro em tudo aquilo que a Santa Igreja católica e apostólica mantém, prega e ensina (...). Portanto, querendo eu retirar da mente das Eminências Reverendíssimas e de todo fiel cristão essa veemente suspeição, justamente concebida em relação a mim, com coração sincero e fé não fingida, abjuro, maldigo e detesto os referidos erros e heresias e, em geral, todo e qualquer outro errro, heresia e seita contrárias à santa Igreja. E juro que, para o futuro, nunca mais direi nem afirmarei, por voz ou por escrito, coisas tais pelas quais se possa ter de mim semelhante suspeita. E, se conhecer algum herético ou suspeito de heresia, o denunciarei a este Santo Ofício, ao Inquisidor ou Ordinário do local onde me encontrar (...)."

A Igreja da Contra-Reforma e do medo condenou Galileu. E o condenou em uma Roma em cujas classes dirigentes não havia nada "daquela burguesia desembaraçada e ousada que marca o advento da era moderna, mas sim o império do direito e dos precedentes, isto é, de cúrias e tabeliões, uma sociedade sem tempo, uma cidade conformada de burocratas, palafreneiros, agiotas, exatores, taberneiros, rufiões, rábulas, comerciantes de artigos sacros e administradores em busca de consciências principescas, onde se acaba sempre, para onde quer que se vá, encontrando-se entre espertalhões e rostos de pedra" (De Santillana).

Como observa Paulo Rossi, o ano de 1633 ficou como um ano decisivo na história das idéias. Em sua opinião, há uma carta escrita por Descartes ao padre Marsenne, poucos meses depois da condenação, que "vale, melhor do que qualquer outra consideração, para dar o sentido preciso da trágica situação em que muitos vieram a se encontrar e à qual muitíssimos se adaptaram". Nessa carta, Descartes expressa a sua surpresa pela condenação de Galileu, "italiano (...) e também bem querido pelo Papa". Naturalmente, diz Descartes, a teoria do movimento da Terra "foi, em outros tempos, censurada por algum cardeal, mas me parecia ter ouvido dizer que, posteriormente, não se impedia que ela fosse ensinada publicamente, inclusive em Roma". Descartes acrescenta ainda que, se a teoria de Copérnico é falsa, então mostram-se falsos todos os fundamentos de sua filosofia, já que a teoria da mobilidade da Terra está solidamente ligada a "todas as partes" do seu sistema. Mas, como não pretende publicar nenhum escrito "em que se possa encontrar uma só palavra que seja desaprovada pela Igreja, assim, prefiro suprimi-lo a apresentá-lo alterado". O escrito a que Descartes se refere é o seu tratado sobre o *Mundo,* que viria

a ser publicado pela primeira vez em 1644, mais de catorze anos depois da morte de Descartes.

6.10. A última grande obra: os *Discursos e demonstrações matemáticas sobre duas novas ciências*

Depois de ter sofrido seu segundo processo e abjurado, Galileu escreveu ainda os *Discursos e demonstrações matemáticas sobre duas novas ciências, atinentes à mecânica e aos movimentos locais.* A análise da questão do movimento era uma constante no trabalho de Galileu desde a época do juvenil *De Motu* (1590). E a razão desse fato é que "os princípios da dinâmica e a justificação do sistema copernicano se conjugam indissoluvelmente no sistema de Galileu, mal se aventurando a crítica a captar o seu nexo" (F. Enriques). Por isso, os *Discursos* "não são menos copernicanos do que o *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo*" (S. Timpanaro). E isso porque aprofundam e consolidam aquelas leis da mecânica que Galileu havia usado para rebater e refutar as objeções de tipo precisamente mecânico (como, por exemplo, a queda vertical dos graves) apresentadas contra o copernicanismo.

Os *Discursos* também são redigidos em forma de diálogo e nele encontramos os mesmos protagonistas do *Diálogo sobre os dois máximos sistemas:* Salviati, Sagredo e Simplício. As primeiras duas jornadas discutem a ciência que se ocupa da resistência dos materiais. Eis a questão: quando se constrói máquinas de proporções diversas, "a máquina maior, fabricada com a mesma matéria e com as mesmas proporções que a menor, em todas as outras condições responderá com uma justa simetria em relação à menor, a não ser na robustez e na resistência às invasões violentas, mas, quanto maior for ela, mais será fraca proporcionalmente". Em outros termos: em todos os corpos sólidos encontra-se uma "resistência a ser quebrada". E a questão que Galileu quer resolver é a de identificar as relações matemáticas entre tal resistência e "o cumprimento e a grossura" de tais corpos.

Pois bem, na primeira jornada vê-se logo que a coisa que está antes de qualquer outra necessidade é a investigação sobre a estrutura da matéria: trata-se da "continuidade", do "vácuo" e do "átomo". São analisadas as analogias e as diferenças entre a subdivisão do matemático e do físico. A propósito do vácuo, Galileu polemiza contra a idéia aristotélica de que o movimento seria impossível no vácuo. E também são criticadas as idéias de Aristóteles sobre a queda dos graves, segundo as quais haveria uma proporcionalidade entre o peso dos diversos graves e a velocidade de sua queda. Galileu, porém, reafirma a opinião de que, "se se retirasse totalmente a resistência do meio, todas as matérias

desceriam com igual velocidade". Depois, passa-se ao exame das oscilações do pêndulo e suas leis: isocronismo e proporcionalidade entre o período de oscilação e a raiz quadrada do comprimento do pêndulo. E se discutem questões de acústica, propondo aplicações dos resultados obtidos a propósito das oscilações pendulares.

Na segunda jornada, a resistência dos corpos é reconduzida aos sistemas e combinações de alavancas. Assim, a nova ciência (que se refere ao "sobre-humano Arquimedes, que nunca nomeio sem admiração"), isto é, a *estática,* permite a Galileu mostrar a "virtude", ou seja, a eficácia, da *geometria* no estudo da natureza física (e também biológica: a natureza dos ossos cavos, a proporção dos membros dos gigantes etc.). Diz Sagredo: "O que diremos, senhor Simplício? Não convém que ele confesse a virtude da geometria ser um instrumento mais potente que qualquer outro para aguçar o engenho e dispô-lo ao perfeito discorrer e especular? E que com muita razão queria Platão seus estudantes bem fundamentados nas matemáticas? Eu havia compreendido muito bem a faculdade da alavanca e como, crescendo ou reduzindo o seu comprimento, crescia ou desaparecia o momento da força e da resistência. Apesar de tudo isso, estava enganado na determinação do presente problema: e não de pouco, mas ao infinito." E Simplício acrescenta: "Começo verdadeiramente a compreender que a lógica, embora instrumento poderosíssimo para regular o nosso discurso, não alcança a agudeza da geometria quanto a preparar a mente para a invenção."

A terceira e a quarta jornadas são dedicadas à segunda nova ciência, isto é, a *dinâmica.* Salviati lê em latim um tratado sobre o movimento que diz ter sido elaborado por seu amigo Acadêmico (ou seja, Galileu). E, à medida que Salviati lê, os outros dois interlocutores, Sagredo e Simplício, pouco a pouco vão pedindo esclarecimentos e os obtendo. Mais especificamente, como resume Geymonat, na terceira jornada são demonstradas as leis clássicas sobre o movimento uniforme, sobre o movimento naturalmente acelerado ou retardado. Galileu parte de definições "concebidas e admitidas em abstrato" dos movimentos e, depois, delas deduz rigorosamente as características do movimento.

Diante das objeções de Sagredo e Simplício, segundo as quais é preciso *experiências* para se ter confirmação de que as leis dos movimentos correspondem à realidade, Galileu (pela boca de Salviati) narra a célebre experiência dos planos inclinados, que é mais do que oportuno conhecer: "Em uma régua — ou, se quiserem, uma vigota — de madeira, com doze braças de comprimento e com uma largura de meia braça por um lado e três dedos pelo outro, escavou-se nesta menor largura uma canaleta pouco mais larga do que um dedo. Estirava-se em linha reta, limpava-se e alisava-se,

colocava-se dentro da canaleta um pergaminho bem polido e lustrado e, depois, fazia-se descer por ela uma bola de bronze duríssimo, bem arredondada e polida. Fazendo-se a régua ficar pendente, o que se conseguia elevando acima do plano horizontal uma de suas extremidadas, por uma ou duas braças, à vontade, deixava-se então, como dizia, descer pela canaleta a bola. Então, anotava-se, no modo que logo direi, o tempo que a bola levava para correr toda a canaleta, repetindo o mesmo ato muitas vezes para se assegurar bem da quantidade de tempo, no qual não se encontrava diferença nunca, nem mesmo da décima parte de uma batida de pulso. Feita e estabelecida precisamente tal operação, fazíamos descer a mesma bola somente pela quarta parte do comprimento dessa canaleta. E, medido o tempo de sua descida, descobríamos sempre ser exatamente a metade do outro. Depois, fazendo as experiências das outras partes, examinando ora o tempo de todo o comprimento com o tempo da metade, ora com o tempo de dois terços, ora com o tempo de três quartos, ou, em conclusão, com qualquer outra divisão, por meio de experiências repetidas por bem cem vezes, sempre concluíamos que os espaços necessários eram entre si como os quadrados dos tempos e isso em todas as inclinações do plano, isto é, da canaleta por onde se fazia descer a bola. E observamos ainda que os tempos das descidas nas diversas inclinações mantinham tipicamente entre si aquela proporção que assinalamos abaixo, demonstrada pelo Autor. No que se refere à medida do tempo, mantinha-se um grande vaso cheio de água amarrado no alto, o qual, através de um cano muito fino, que lhe estava soldado ao fundo, derramava um fino fio d'água, que era recolhido por um pequeno copo durante todo o tempo ao longo do qual a bola descia pela canaleta e em suas partes; depois, as partículas de água recolhidas de tal modo eram pesadas a cada vez com uma balança exatíssima, dando-nos as diferenças e proporções dos pesos em relação às diferenças e proporções dos tempos. E isso com tal exatidão que, como disse, tais operações, repetidas muitas vezes, nunca diferiam nem mesmo de um momento."

Como se vê, essa experiência não consiste em uma observação privada de teoria: a experiência não é dada; é *construída* e *feita*. E é feita e construída porque a teoria o exige. A experiência não é, antes de mais dada, uma pura e simples observação: a experiencia é experimento. *E o experimento se faz e se constrói.* O "fato" do experimento é um dado só depois que *foi feito*. Assim, o experimento é perpassado pela teoria de cima a baixo.

Também é notável, nas discussões da terceira jornada, o aparecimento, ainda em estado confuso, dos conceitos de "infinito" e "infinitesimal". Esses conceitos ou, mais exatamente, o conceito de "limite", são essenciais para as idéias de velocidade instantânea

e de aceleração. Hoje, para nós, as coisas são simples. Mas Galileu não conhecia aquele cálculo (infinitesimal), que só seria descoberto mais tarde por Newton eLeibniz (e ao qual Bonaventura Cavalieri tanto desejou, em vão, que seu mestre Galileu se houvesse dedicado). De todo modo, Galileu fala de "infinitos graus de tardeza". E esta também é uma glória que pertence a ele.

Finalmente, na quarta jornada se discute, com muita amplitude e profundidade, a trajetória dos projéteis (trajetória que possui uma forma parabólica). E essa análise se fundamenta na lei da composição dos movimentos.

Os *Discursos* foram impressos na Holanda, aonde haviam chegado clandestinamente. E representam a contribuição mais madura e original dada por Galileu à história das idéias científicas.

6.11. A imagem galileana da ciência

Na explicitação dos pressupostos, na delimitação de sua autonomia, na identificação das normas do método, em tudo isso a ciência moderna é a ciência de Galileu. Entretanto, qual era exatamente a imagem que Galileu tinha da ciência? Ou, melhor ainda, quais são as características da ciência que se podem extrair tanto das pesquisas efetivas de Galileu quanto das reflexões filosóficas e metodológicas *sobre* a ciência feitas pelo próprio Galileu? A interrogação é premente. E, depois de tudo o que temos dito até aqui, estamos agora em condições de expor toda uma série de traços distintivos capazes de nos reconstruir a "imagem galileana" da ciência.

1) Antes de mais nada, a ciência de Galileu não é mais *um saber a serviço da fé:* ela não depende da fé; tem um objetivo diferente do da fé; se alicerça e fundamenta em razões diversas das da fé. A Escritura contém a mensagem da salvação, não sendo sua a função de determinar "a constituição dos céus e das estrelas". As proposições *de fide* nos dizem "como se vai ao céu"; já as proposições científicas, obtidas através de "sensatas experiências" e "demonstrações necessárias", atestam "como vai o céu". Em suma, com base em suas diferentes finalidades (*salvação* para a fé; *conhecimento* para a ciência) e com base nas modalidades diversas de alicerçamento e fundamentação (na fé, a autoridade da Escritura e a resposta do homem à mensagem revelada; na ciência, as sensatas experiências e as necessárias proposições da fé. E "parece-me que, nas disputas naturais, ela (a Escritura) deveria ser reservada para o último lugar".

2) Sendo autônoma em relação à fé, a ciência deve ser muito mais autônoma ainda em relação a todos aqueles vínculos humanos que — como a fé em Aristóteles e o apego cego às suas palavras

— impedem a sua concretização. Diz Salviati no *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo:* "Haverá algo mais vergonhoso do que, nas discussões públicas, quando se trata de conclusões demonstráveis, ver alguém aparecer de través com um texto, muito amiúde escrito com propósito inteiramente diferente, e com ele fechar a boca do adversário? (...) Por isso, senhor Simplício, venha com razões e demonstrações, suas ou de Aristóteles, e não com textos e cruas autoridades, porque nossos discursos devem ser em torno do mundo sensível e não sobre um mundo de papel."

3) Portanto, a ciência é autônoma em relação à fé, mas também é algo bem diferente daquele *saber dogmático* representado pela tradição aristotélica. Isso, porém, não significa para Galileu que a tradição é danosa enquanto tradição. Ela é danosa quando se erige em dogma, um dogma incontrolável que pretende ser intocável. "Nem por isso digo eu que não se deve ouvir Aristóteles; ao contrário, louvo que seja visto e diligentemente estudado. Censuro apenas que se entregue a ele de modo tal que se subscreva cegamente toda palavra sua e, sem buscar outra razão, se a tenha, por decreto, inviolável, o que é um abuso que arrasta atrás de si uma outra desordem extrema, isto é, que ninguém mais se aplica a procurar entender a força de suas demonstrações." Como foi o caso daquele aristotélico que (sustentando, com base nos textos de Aristóteles, que os nervos partem do coração), diante de uma dissecação anatômica que desmentia essa teoria, afirmou: "Vós me fizestes ver esta coisa de tal forma aberta e sensata que, se o texto de Aristóteles não a contrariasse, pois abertamente diz que os nervos nascem do coração, por força seria preciso reconhecê-la como verdadeira."

É contra o dogmatismo e o "puro *Ipse dixit*" que Galileu se bate, contra a "crua autoridade", mas não contra as *razões* que ainda hoje podem ser encontradas, por exemplo, em Aristóteles: "No entanto, senhor Simplício, venha com razões e com demonstrações, suas ou de Aristóteles (...)." Não se pede certidão de nascimento para a verdade: em toda parte pode-se encontrar "razões" e "demonstrações". O importante é fazer ver que são válidas e não que estão escritas nos livros de Aristóteles. E, contra os aristotélicos dogmáticos e livrescos, Galileu se refere precisamente a Aristóteles: é "o próprio Aristóteles" que "antepõe (...) as experiências sensatas a todos os discursos", de modo que "não duvido em absoluto de que, se Aristóteles vivesse em nossa época, ele mudaria de opinião. Isso pode ser recolhido manifestamente do seu próprio modo de filosofar: assim, quando ele escreve considerar os céus inalteráveis etc., porque não se viu nenhuma coisa nova se gerar das velhas ou nelas se dissolver, dá a entender implicitamente que, se houvesse visto um desses acidentes, teria conside-

rado o contrário, antepondo a sensata experiência ao discurso natural, como convém (...)".

Portanto, o que Galileu pretende é libertar o caminho da ciência de um verdadeiro obstáculo epistemológico, o autoritarismo de uma tradição sufocante que bloqueia a ciência. Em suma, Galileu promove "o funeral (...) da pseudofilosofia", mas não o funeral da tradição enquanto tal e isso é tão verdadeiro que, mesmo com as devidas cautelas, pode-se dizer que ele é *platônico na filosofia e aristotélico no método.*

4) Autônoma em relação à fé e contrária às pretensões do saber dogmático, a ciência de Galileu é a *ciência de um realista.* Realista era Copérnico, realista é Galileu. Ele não raciocinava como "puro matemático", mas como *físico,* considerando-se mais "filósofo" (isto é, físico) do que matemático. Em outros termos, na opinião de Galileu, a ciência não é um conjunto de instrumentos (de cálculos) úteis (para fazer previsões), mas muito mais a descrição verdadeira da realidade, dizendo-nos "como vai o céu". E, como já vimos, o choque entre Galileu e a Igreja encontra a sua raiz mais profunda precisamente na concepção realista que Galileu tinha da ciência.

5) A ciência pode nos dar *uma descrição verdadeira da realidade,* alcançando os objetos — e, assim, sendo *objetiva.* Mas só pode sê-lo se estiver em condições de traçar uma distinção fundamental entre as qualidades objetivas e as qualidades subjetivas dos corpos, ou seja, somente na condição de que a ciência descreva as qualidades objetivas dos corpos, quantitativas e mensuráveis (publicamente verificáveis), e exclua o homem de si mesma, vale dizer, as qualidades subjetivas.

No *Saggiatore,* podemos ler: "Portanto, eu digo que me sinto bem arrastado pela necessidade, tão logo concebo uma matéria ou substância corpórea, a conceber ao mesmo tempo que ela é acabada e figurada por esta ou aquela figura, que ela é pequena ou grande em relação a outras, que ela está neste ou naquele lugar, neste ou naquele tempo, que ela se move ou está parada, que ela toca ou não toca outro corpo, que ela é uma, poucas ou muitas — e por nenhuma imaginação posso separá-la dessas condições. Mas não me sinto forçado pela mente a ter de saber se ela é branca ou vermelha, amarga ou doce, surda ou muda, de bom ou mau cheiro, necessariamente acompanhada de tais condições: ao contrário, se os sentidos não a houvessem percebido, talvez o discurso ou a imaginação, por si mesma, não a alcançasse jamais (...)."

Em suma: cores, odores, sabores etc., são qualidades subjetivas, ou seja, não existem no objeto, mas somente no sujeito que sente, assim como as cócegas não estão na pluma, mas sim no sujeito que as sente. A ciência é objetiva porque não se interessa

pelas qualidades subjetivas, que variam de homem para homem, mas sim por aqueles aspectos dos corpos que, sendo quantificáveis e mensuráveis, são iguais para todos. E nem a ciência quer "buscar a essência verdadeira e intrínseca das substâncias naturais". Aliás, escreve Galileu, "considero o buscar a essência como empresa não menos impossível e como esforço não menos vão tanto nas substâncias elementares próximas quanto nas remotíssimas e celestes. E parece-me ser igualmente ignaro da substância da Terra que da substância da Lua, das nuvens elementares que das manchas do Sol (...)".

Assim, nem as qualidades subjetivas nem a essência das coisas constituem o objeto da ciência. Esta deve se contentar "em tomar conhecimento de algumas de suas sensações", como, por exemplo: "Por mais que se empreenda a investigação da substância das manchas solares, não restariam nada mais do que algumas de suas sensações, como o lugar, o movimento, a figura, a grandeza, a opacidade, a mutabilidade, a produção e a dissolução, que podem ser apreendidas por nós (...)." A ciência, portanto, é conhecimento objetivo, conhecimento das qualidades objetivas dos corpos — e essas qualidades são quantitativamente determináveis, ou seja, são mensuráveis.

6) A ciência descreve a realidade, sendo conhecimento e não "pseudofilosofia", pelo fato de que descreve as qualidades objetivas (isto é, primárias) e não as subjetivas (secundárias) dos corpos. Mas — e, aqui, chegamos a um ponto central do pensamento de Galileu — essa ciência descritiva da realidade objetiva e mensurável só é possível porque o próprio livro da natureza "está escrito em linguagem matemática". Ainda no *Saggiatore* encontramos o seguinte: "A filosofia está escrita neste imenso livro que continuamente está aberto diante de nossos olhos (estou falando do universo), mas que não se pode entender se primeiro não se aprende a entender sua língua e conhecer os caracteres em que está escrito. Ele está escrito em linguagem matemática e seus caracteres são círculos, triângulos e outras figuras geométricas, meios sem os quais é impossível entender humanamente suas palavras: sem tais meios, vagamos inutilmente por um escuro labirinto."

Assim, estamos diante da explicitação do *pressuposto metafísico de matriz platônica* da ciência de Galileu. "Se reclamas para a matemática um estatuto superior e se, ainda por cima, atribuis a ela um valor real e uma posição dominante na física, então és platônico" — assim escreve Koyré, para quem é evidente que, para Galileu e seus discípulos, bem como para os seus contemporâneos e antecessores, "matemática significa platonismo". E mais: "O *Diálogo* e os *Discursos* nos contam a história da descoberta, ou melhor, da redescoberta da linguagem da Natureza. E explicam-

nos o modo de interrogá-la, isto é, contêm a teoria daquela pesquisa experimental na qual a formulação dos postulados e a dedução de suas conseqüências precedem e guiam a observação. E esta, pelo menos para Galileu, é uma prova 'de fato'. Para ele, a nova ciência é uma prova experimental do platonismo."

7) A ciência é o conhecimento objetivo das "sensações" ou qualidades quantificáveis e mensuráveis dos corpos. Trata-se da redescoberta da linguagem do livro da natureza, que está "escrito em linguagem matemática". A ciência é objetiva porque não se emaranha nas qualidades subjetivas ou secundárias e porque não se propõe a "buscar as essências". Entretanto, embora para Galileu "o buscar a essência" seja empresa impossível e vã, um certo essencialismo faz parte da filosofia galileana da ciência. O homem não conhece tudo. E, das "substâncias naturais" que conhece, não conhece a sua "essência verdadeira e intrínseca". Entretanto, o homem possui alguns conhecimentos definitivos, que não são mais possíveis de revisão (e nisso consiste o essencialismo de Galileu).

Vejamos como ele o formula: "Convém recorrer a uma distinção filosófica, dizendo que o entender pode se dar de dois modos, isto é, *intensivo* ou *extensivo:* do ponto de vista *extensivo,* isto é, quanto à multidão dos inteligíveis, que são infinitos, o entender humano é como nada, por mais que entendesse mil proposições, porque mil em relação à infinidade é como zero; mas, do ponto de vista *intensivo,* enquanto tal termo importa intensivamente, isto é, perfeitamente, alguma proposição, digo que o intelecto humano entende algumas tão perfeitamente que delas tem uma certeza tão absoluta quanto a tenha a própria natureza. E tais são as ciências matemáticas puras, isto é, a geometria e a aritmética, das quais o intelecto divino sabe infinitas proposições a mais, porque sabe-as todas, mas, naquelas poucas entendidas pelo intelecto humano, creio que a sua cognição iguale a divina em certeza objetiva, já que consegue entender a sua necessidade, sobre a qual não pode haver segurança maior."

Ora, se os conhecimentos geométricos e matemáticos são definitivos, necessários e seguros, se a natureza está escrita em linguagem geométrica e matemática e se o conhecimento é a redescoberta da linguagem da natureza, então qualquer um pode ver o grau de confiança que Galileu alimentava na razão e no conhecimento científico. Assim, o conhecimento científico é muito mais do que um conjunto de instrumentos mais ou menos úteis.

8) Evidentemente, basear-se nas qualidades objetivas ou primárias dos corpos e nas qualidades geométricas e mensuráveis dos corpos comporta toda uma série de conseqüências: a) exclui o homem do universo de investigação da física; b) excluindo o homem, exclui um cosmos inteiro de coisas e objetos ordenados e

hierarquizados em função do homem; c) exclui a investigação qualitativa em benefício da quantitativa; d) elimina as causas finais em favor das causas mecânicas e eficientes. Em poucas palavras: o mundo descrito pela física de Galileu não é mais o mundo de que fala a física de Aristóteles.

E eis alguns exemplos que iluminam o contraste entre os "mundos" de Galileu e de Aristóteles. No *Diálogo,* Simplício afirma que "nenhuma coisa foi criada em vão e está ociosa no universo", tanto que nós vemos "esta bela ordem de planetas, dispostos em torno da Terra em distâncias proporcionadas para produzir sobre ela os seus efeitos, em nosso benefício". Assim, como se poderá, sem desconhecer o plano de Deus em favor do homem, "interpor (...) entre a orbe suprema de Saturno e a esfera estrelada um espaço vastíssimo, sem qualquer estrela, supérfluo e vão? Com que fim? Em benefício e para a utilidade de quem?". Mas logo Salviati responde a Simplício: "Quando me é dito que seria inútil e vão um imenso espaço interposto entre as orbes dos planetas e a esfera estrelada, privado de estrelas e ocioso, como também seria supérflua tanta imensidade, em relação às estrelas fixas, a ponto de superar toda nossa capacidade de apreensão, digo que é uma temeridade querer transformar o nosso fraquíssimo discurso em juiz das obras de Deus, chamando de vão ou supérfluo tudo aquilo que, no universo, não serve para nós."

Assim, o universo determinista e mecanicista de Galileu não é mais o universo antropocêntrico de Aristóteles e da tradição. Ele não é mais hierarquizado, ordenado e finalizado em função do homem. Ele é ordenado geometricamente por uma ordem cega para o homem.

9) Uma outra conseqüência da concepção galileana do conhecimento científico é a demonstração da vacuidade ou até mesmo da insensatez das teorias e dos conceitos do saber aristotélico. Assim acontece, por exemplo, com a idéia de "perfeição" de alguns movimentos e de algumas formas dos corpos. Na opinião dos aristotélicos, a Lua não podia ter vales e montanhas, já que eles a teriam privado daquela forma esférica e perfeita que cabe aos corpos celestes.

Galileu, porém, observa: "Esse discurso já está bastante gasto nas escolas peripatéticas, mas suspeito que sua maior eficácia consista somente no ter-se tornado habitual nas mentes dos homens e não no fato de que suas proposições sejam demonstradas ou necessárias; ao contrário, creio que são muito titubeantes e incertas. Em primeiro lugar, não vejo como se possa afirmar em absoluto que a figura esférica é mais ou menos perfeita que as outras, mas apenas com algumas reservas. Por exemplo: para o corpo que necessita poder virar-se para todos os lados, a figura

esférica é perfeitíssima, razão pela qual os olhos e as extremidades superiores dos ossos das coxas foram feitos pela natureza perfeitamente esféricos. Mas, ao contrário, para um corpo que necessitasse permanecer estável, tal figura seria de todas as mais imperfeita, razão pela qual, na construção de muralhas, estaria agindo pessimamente quem se servisse de pedras esféricas, pois para este caso perfeitíssimas são as pedras angulares (...)."

É assim que Galileu mostra a vacuidade de um conceito proposto "em absoluto", ao mesmo tempo em que mostra a eficácia de um conceito ao levá-lo para o plano empírico e relativizá-lo: a idéia de "perfeição" só funciona quando se fala dela "a respeito de algo", ou seja, do ponto de vista de algum fim. Assim, uma coisa é mais ou menos perfeita enquanto for mais ou menos adequada a um fim pré-fixado ou, de todo modo, a um fim dado. E essa "perfeição" é um atributo verificável.

6.12. A questão do método: "sensatas experiências" e/ou "necessárias demonstrações"?

Na carta à senhora Cristina de Lorena, Galileu escreve: "Parece-me que, nas discussões sobre problemas naturais, não se deveria começar pela autoridade de passagens da Escritura, mas sim pelas sensatas experiências e pelas demonstrações necessárias." E ainda: "Parece-me então que a questão dos efeitos naturais que a sensata experiência nos coloca diante dos olhos ou as demonstrações necessárias concluem não deve ser, por nenhuma razão, posta em dúvida, quando não condenada, por passagens da Escritura que apresentassem aparência diversa nas palavras (...)."

Pois bem, nessas frases encerra-se o núcleo essencial do *método científico* segundo Galileu. A ciência é aquilo que é, ou seja, conhecimento objetivo, com todos os traços específicos que já analisamos, precisamente porque procede segundo um método preciso e exatamente porque determina e fundamenta as suas teorias através das *regras* que constituem o método científico. E, segundo Galileu, esse método consiste inteiramente nas "sensatas experiências" e nas "demonstrações necessárias". As primeiras, ou seja, as "sensatas experiências", são as experiências efetuadas através dos nossos sentidos, isto é, as observações, especialmente as feitas com os nossos olhos; as segundas, ou seja, as "demonstrações necessárias", são as argumentações nas quais, partindo-se de uma hipótese (ex suppositione; por exemplo, uma definição físico-matemática de movimento uniforme), se deduzem rigorosamente as conseqüências ("eu demonstro concludentemente muitos acidentes") que deveriam se dar na realidade.

E, da mesma forma como, através da luneta, procurou potencializar e aperfeiçoar a vista natural, também, sobretudo em idade mais avançada, reconheceu que Aristóteles, em sua *Dialética*, nos ensina a sermos "cautelosos em escapar das falácias do discurso, orientando-o e adestrando-o para bem silogizar e deduzir das premissas (...) a necessária conclusão". E Galileu ainda faz Salviati dizer: "A lógica (...) é o órgão da filosofia." Portanto, por um lado, temos o chamado às observações, aos fatos, às "sensatas experiências" e, por outro, a acentuação do papel das "hipóteses matemáticas" e da força lógica, que delas extrai as conseqüências.

Mas eis o problema com que se defrontaram os estudiosos: qual é a relação existente entre as "sensatas experiências" e as "necessárias demonstrações"? Esse problema não apenas é típico da filosofia da ciência contemporânea, mas também é uma questão existente em Galileu, emergindo com toda a clareza de suas obras. Efetivamente, está fora de qualquer dúvida que Galileu *baseia a ciência na experiência*. É por isso que ele se refere a Aristóteles, que "antepõe (...) as experiências sensatas a todos os discursos". E não há lugar para equívocos quando Galileu afirma que "aquilo que a experiência e o senso nos demonstra deve se antepor a qualquer discurso, mesmo que não nos parecesse muito bem fundamentado".

Entretanto, não obstante essas límpidas declarações não são raros os casos em que Galileu parece exatamente antepor o discurso à experiência, acentuando a importância das "suposições" em prejuízo das observações. Assim, por exemplo, em uma carta de 7 de janeiro de 1639 a Giovanni Battista Baliani, ele escreve: "Mas, voltando ao meu tratado sobre o movimento, nele eu argumento *ex suppositione* sobre o movimento, definido daquela maneira. De modo que, quando as conseqüências não correspondessem aos acidentes do movimento natural, pouco me importaria, da mesma forma que o fato de não se encontrar na natureza nenhum móvel que se mova por linhas espirais nada anula das demonstrações de Arquimedes." Eis, portanto, a questão: por um lado, Galileu baseia a ciência na experiência, mas por outro lado parece precisamente condenar a experiência em nome do "discurso".

Ora, diante dessa situação, os intérpretes e estudiosos do método científico tomaram os caminhos mais diversos. Há quem tenha visto nas "sensatas experiências" e nas "demonstrações necessárias" uma espécie de antítese entre experiência e razão. Há aqueles que, sem afirmar tal antítese, sustentam mais sabiamente que, dessa forma, Galileu expressa "a plena consciência (...) da impossibilidade de confusão entre dedução matemática e demonstração física". Já outros, enfatizando o papel da observação, pretenderam dizer que Galileu era indutivista. Há quem

tenha sustentado que Galileu, ao contrário, era um racionalista dedutivista que confiava mais nos poderes da razão do que nos da observação. E não falta quem diga que Galileu, em função de sua comodidade, usa sem preconceitos ora o método indutivo, ora o método dedutivo.

É impossível nos determos aqui nas discussões sobre a idéia galileana de método científico ao longo da época moderna e nas controvérsias epistemológicas contemporâneas. Mas, para os autores destas páginas, parece legítimo sustentar que as "sensatas experiências" e as "necessárias demonstrações" que se desenvolvem a partir de "suposições" são *dois elementos que se implicam reciprocamente, constituindo juntos a experiência científica.* A experiência científica não é pura e simples observação comum. Entre outras coisas, as observações comuns podem ser erradas. E Galileu bem o sabia: com efeito, ele teve que combater durante toda a sua vida contra os fatos e observações efetuados à luz (das teorias) daquilo que já se havia tornado senso comum.

Mas, da mesma forma, a experiência científica não pode ser reduzida a uma teoria ou a um conjunto de suposições privadas de qualquer contato com a realidade: Galileu pretendia ser mais *físico* que matemático. Com efeito, é assim que ele escreve a Belisário Vinta em 7 de maio de 1610, em uma carta em que procura fixar as condições da sua transferência para Florença: "Finalmente, quanto ao título e pretexto do meu serviço, eu desejaria que, além do nome de Matemático, Sua Alteza acrescentasse o de Filósofo, professando eu que estudei mais anos em filosofia do que meses em matemática pura."

Portanto, "sensatas experiências" *e* "demonstrações necessárias" e não umas *ou* as outras. Umas e outras, integrando-se e *corrigindo-se mutuamente,* dão origem à *experiência científica,* que não consiste nem na nua e passiva observação, nem na teoria vazia. *A experiência científica é o experimento.* Essa é a grande idéia de Galileu. Entre outros, Tannery e Duhem mostraram que a física de Aristóteles e também a de Buridan e a de Nicole d'Oresme estavam muito próximas à experiência do senso comum. Mas isso não se dá com Galileu: a experiência de Galileu é o experimento. E "o experimento é a interrogação metódica da natureza, que pressupõe e requer uma *linguagem* na qual formular as perguntas e um vocabulário que nos permita ler e interpretar as respostas. Segundo Galileu, como é sabido, devemos falar à natureza e receber suas respostas em curvas, círculos, triângulos, ou seja, em *linguagem matemática* ou, mais precisamente, *geométrica,* não na linguagem do senso comum ou na linguagem dos símbolos" (A. Koyré). Em suma, o método de Galileu está "naquela apropriadíssima síntese de observação organizada e de raciocínio rigoroso que tanto

contribuiu para o desenvolvimento posterior da ciência da natureza" (A. Parquinelli - G. Tabarroni).

6.13. A "experiência" é "experimento"

A experiência científica, portanto, é experimento científico. E, no experimento, a mente não é de modo algum passiva. Ao contrário, a mente é ativa: faz *suposições,* extrai rigorosamente as suas conseqüências e depois vai comprovar se elas se dão ou não na realidade. Escreve Geymonat: "É certo que Galileu não pensou em extrair indutivamente da experiência os conceitos utilizados para interpretá-la: não o fez, em especial, para os conceitos matemáticos. O seu desinteresse pela origem dos conceitos utilizados para interpretar a experiência talvez seja o ponto em que a metodologia galileana destaca-se mais claramente de toda forma de empirismo filosófico, da mesma forma como o seu desinteresse pelas causas é o ponto em que ele mais claramente se destaca das velhas metafísicas da natureza." A mente não "sofre" uma experiência científica: ela a *faz,* projetando-a. E a efetua para ver se suas suposições são verdadeiras, de modo a "transformar o casual empírico em um necessário regulado por leis" (E. Cassirer).

Portanto, a experiência científica é feita de teorias que instituem e de fatos que controlam teorias. Existe aí uma integração recíproca e uma relação mútua de correção e aperfeiçoamento. Na opinião de Galileu, Aristóteles teria mudado de opinião se houvesse visto fatos contrários às suas próprias idéias. De resto, as teorias (ou suposições) podem muito bem servir para mudar ou corrigir teorias cristalizadas, que ninguém ousa pôr em discussão, mas que encapsularam a observação em interpretações inadequadas, criando assim muitos "fatos" obstinados mas falsos. É o caso do sistema aristotélico-ptolomaico: antes de Copérnico, ao alvorecer, todos viam o Sol que surgia; depois de Copérnico, ao alvorecer, a teoria heliocêntrica nos faz ver a Terra que descende.

Eis, sucintamente, outro exemplo de como uma teoria pode fazer mudar a interpretação observativa dos fatos. Nos *Discursos,* respondendo às objeções de natureza empírica à lei pela qual a velocidade do movimento naturalmente acelerado deve crescer proporcionalmente ao tempo, Sagredo afirma: "Essa é uma dificuldade que, no princípio, também me deu o que pensar, mas não muito depois a removi: e o que a removeu foi o efeito da própria experiência que presentemente suscita essa dificuldade a vós. Dizeis que vos parece que a experiência mostra que, tão logo parte da quietude, o grave entra em uma velocidade muito notável. E eu digo que essa mesma experiência nos esclarece que os primeiros ímpetos do objeto cadente, por mais pesado que seja, são lentís-

simos e tardíssimos." E a discussão se conclui do seguinte modo: "Vêde agora quanto é grande a força da verdade, pois a mesma experiência que, à primeira vista, parecia mostrar uma coisa, quando mais bem considerada nos assegura do contrário." Naturalmente, "aquilo que a experiência e o senso nos demonstram" deve ser anteposto "a todo discurso, por mais que nos parecesse bem fundamentado". Mas a sensata experiência é fruto de um experimento programado, é uma tentativa de forçar a natureza a responder.

6.14. **O papel dos experimentos mentais**

A idéia de que a experiência exerceria papel secundário e acessório no pensamento de Galileu foi desenvolvida pelo fato de que Galileu raciocina sobre experimentos não realizados por ele e, por vezes, tão idealizados que não podiam ser efetuados: assim, por exemplo, quando é necessário *supor* a ausência de qualquer resistência, quando é preciso *imaginar* que o movimento se dê no vácuo, quando devemos pensar em planos quase incorpóreos e em móveis que sejam *perfeitamente* esféricos e assim por diante.

Ora, também nessa questão é preciso antes precisar para depois distinguir. Duas coisas devem ser precisadas. Antes de mais nada, a questão suscitada a propósito da carta a Baliani, onde Galileu afirma que, ainda que uma teoria entrasse em contraste com "acidentes", isso não o faria descartá-la. Ora, a propósito desta carta, devemos dizer que Galileu a continua nos seguintes termos: "Nisso, porém, eu terei sido, por assim dizer, venturoso, porque o movimento dos graves e seus acidentes correspondem precisamente aos acidentes por mim demonstrados no movimento por mim definido." Matematicamente perfeita — e, enquanto tal, tendo um valor próprio —, a teoria mostrou-se também verdadeira. E Galileu a havia construído precisamente para que se mostrasse verdadeira.

Em segundo lugar, deve-se precisar ainda que não é verdade — coisa que foi afirmada e até reafirmada — que, por exemplo, os experimentos dos planos inclinados não foram executados porque eram idealizados e inexeqüíveis. Há cerca de vinte anos, T. B. Settle reproduziu os experimentos sobre os planos inclinados, tão *minuciosamente descritos* por Galileu, tendo podido constatar que eles alcançam êxtito nos limites de precisão exigidos por Galileu.

E, agora, a distinção a que acenamos anteriormente: é a distinção entre experimentos exeqüíveis e experimentos mentais ou imaginários. Quanto aos primeiros, já dissemos o suficiente: trata-se de experimentos tecnicamente realizáveis, nos quais uma teoria é controlada com base em suas conseqüências observáveis (assim, por exemplo, prova-se que a luneta dá imagens verídicas,

prova-se que existem montanhas na Lua, prova-se a lei do movimento uniformemente acelerado, prova-se que há manchas sobre o Sol etc.).

Mas também existem experimentos mentais. E há muitos deles nos escritos de Galileu. Deixando de lado as idealizações geométricas (modelos "geométricos" de eventos empíricos), que, interpretadas com base na realidade, nos dizem o quanto esta se aproxima ou se afasta desses modelos ideais (isto é, geométricos), trata-se de experimentos que deveriam se efetuar em condições que não podem ocorrer e que, portanto, são inexeqüíveis. Entretanto, tais experimentos não são inúteis, muito pelo contrário. O importante é ver o *uso* que deles se faz. Se o seu uso não é apologético (ou justificativo), mas sim crítico, então, como observa Popper, eles podem ser de grande ajuda para o progresso da ciência.

E é exatamente ao uso crítico que Galileu faz do experimento mental que Popper se refere: "Um dos mais importantes experimentos imaginários na história da filosofia natural, que, ao mesmo tempo, constitui uma das argumentações mais simples e engenhosas da história do pensamento racional em torno do universo, está contido nas críticas de Galileu à teoria do movimento de Aristóteles. Ele prova a falsidade da suposição de Aristóteles de que a velocidade natural de um corpo mais pesado é maior do que a de um corpo mais leve. Eis as argumentações da personagem que representa Galileu: 'Assim, quando tivéssemos dois móveis, cujas velocidades naturais fossem desiguais, é manifesto que, se conjugássemos o mais lento com o mais veloz, este seria parcialmente retardado pelo mais lento e o mais lento parcialmente mais apressado pelo mais veloz.' Desse modo, 'sendo assim e, ao mesmo tempo, sendo verdadeiro que uma pedra grande se mova, por exemplo, com oito graus de velocidade e uma menor com quatro, então, conjugando-as, o seu composto se moverá com velocidade menor do que oito graus; entretanto, conjugadas, as duas pedras juntas formam uma pedra maior do que a primeira, que se movia com oito graus de velocidade; *portanto, esse composto (que, no entanto,* é maior do que a primeira pedra *sozinha) se moverá mais lentamente que a primeira sozinha, que é menor, o que vai contra a vossa suposição*'. E, como essa suposição de Aristóteles é a suposição da qual parte o seu raciocínio, este agora é refutado, pois mostrou-se que a suposição é absurda. Eu vejo no experimento imaginário de Galileu um modelo perfeito do melhor uso que se pode fazer dos experimentos imaginários. Trata-se do *uso crítico.*" Tendo que destruir a "base empírica" da concepção aristotélico-ptolomaica, Galileu tinha uma grande necessidade de experimentos imaginários como o analisado por Popper.

Como escreve P.K. Feyrebend, na realidade, "os aristotélicos propõem um argumento (o da queda de uma pedra da torre) que refuta Copérnico recorrendo à observação, mas Galileu subverte a argumentação com o objetivo de descobrir as interpretações naturais que são responsáveis pela contradição. As interpretações inconciliáveis são substituídas por outras (...). E, desse modo, emerge uma 'experiência' inteiramente nova".

O fato de não se distinguir entre experimentos exeqüíveis e experimentos imaginários e o fato de nem sempre se ter compreendido o papel do experimento mental (papel que, de resto, não é somente crítico, mas que também pode ser heurístico) têm sido fonte de interpretações más ou, pelo menos, parciais. Da mesma forma que também constituiu uma fonte de erros o fato de se ter identificado a experiência científica com a crua observação (mas, inclusive, será possível uma "observação pura"?). A experiência científica de Galileu é o experimento científico. E este é o conjunto compacto de teorias que instituem fatos *("feitos" pela teoria)* e de fatos que controlam teorias.

Proposta a questão nesses termos, não é mais difícil compreender em que sentido e como Galileu foi o teorizador do método hipotético-dedutivo. Como escreveria Kant na *Crítica da razão pura:* "Quando Galileu fez rodar as suas esferas sobre um plano inclinado, com peso escolhido por ele mesmo, e Torricelli fez o ar suportar um peso que ele próprio já sabia igual ao de uma coluna de água conhecida (...), isso foi uma revelação luminosa para todos os investigadores da natureza. Eles compreenderam que a razão só vê *aquilo que ela mesma produz segundo o seu próprio desígnio e que ela deve se colocar diante da natureza e forçá-la a responder às suas perguntas,* não se deixando guiar por ela com rédeas, por assim dizer, *caso contrário as nossas observações, feitas ao acaso e sem um desígnio preestabelecido, não levariam a uma lei necessária, que, no entanto, a razão procura e da qual necessita."*

7. Sistema do mundo, metodologia e filosofia na obra de Isaac Newton

7.1. O significado filosófico da obra de Newton

Galileu morreu em 8 de janeiro de 1642. E no mesmo ano, no dia de Natal, nascia em Woolsthorpe, nas proximidades da aldeia de Colsterworth, em Lincolnshire, um homem chamado Isaac Newton. Newton foi o cientista que levou a revolução científica ao seu termo. E foi com o seu sistema *do mundo* que se configurou a fisionomia da *física clássica.* Mas não foram apenas as suas

descobertas astronômicas, óticas ou, talvez, matemáticas (independentemente de Leibniz, ele inventou o cálculo diferencial e integral) que fizeram com que merecesse um lugar na história das idéias filosóficas.

Com efeito, Newton preocupou-se com prementes *questões teológicas* e formulou uma *teoria metodológica* precisa. Mas a coisa mais importante, em nosso caso, é que, sem uma adequada compreensão do pensamento de Newton, estaríamos nos proibindo de compreender a fundo grande parte do *empirismo inglês,* todo o *iluminismo* (sobretudo o francês) e o próprio *Kant.*

Na realidade, como veremos melhor adiante, a "razão" dos empiristas ingleses, limitada e controlada pela "experiência", razão pela qual não é mais livre para mover-se ao sel bel-prazer no mundo das essências, é precisamente a "razão" de Newton. Por outro lado, a estada de Voltaire na Inglaterra conseguiu transformar-lhe as idéias.Voltaire, que seria o pensador mais significativo do iluminismo, "viu que lá os burgueses podiam aspirar a toda dignidade, que a liberdade não criava incompatibilidades com a ordem e que a religião tolerava a filosofia (...). A leitura de Locke o armou com uma filosofia, a de Swift com um modelo e a de Newton com uma doutrina científica" (A. Maurois). A "razão" dos iluministas é a do empirista Locke, "razão" que encontra o seu paradigma na ciência de Boyle e na física de Newton: esta não se perde em hipóteses sobre a natureza íntima ou a essência dos fenômenos, mas, continuamente controlada pela experiência, procura e prova as leis do seu funcionamento. Por fim, não devemos nos esquecer de que a "ciência" de que fala Kant é a ciência de Newton e que a comoção kantiana diante dos "céus estrelados" é a comoção diante da ordem do universo-relógio de Newton. Escreve Popper que Kant acreditava que a função do filósofo fosse a de explicar a unicidade e a veracidade da teoria de Newton. Assim, sem a compreensão da imagem da ciência newtoniana, é verdadeiramente impossível compreender a *Crítica da razão pura de Kant.*

O livro mais famoso de Newton é constituído pelo *Philosophiae naturalis principia mathematica,* publicado em primeira edição em 1687. Pois bem, "a publicação dos *Principia* (...) foi um dos acontecimentos mais importantes de toda a história da física. Esse livro pode ser considerado o ponto culminante de milhares de anos de esforços para compreender a dinâmica do universo, os princípios da força e o movimento e a física dos corpos em movimento em meios diversos" (I. B. Cohen). E, "à medida que a continuidade do desenvolvimento do pensamento nos permite falar de uma conclusão e de um novo ponto de partida, podemos dizer que, com Isaac Newton, acabava um período da atitude dos filósofos em relação à natureza e começava outro, inteiramente

novo. Em sua obra, a ciência clássica (...) alcançou existência independente e, daí em diante, começou a exercer toda a sua influência sobre a sociedade humana. Se alguém devesse assumir a função de descrever essa influência em suas numerosas ramificações (...), Newton poderia constituir o ponto de partida: tudo aquilo que foi feito antes era apenas uma introdução" (E. J. Dijksterhuis).

7.2. A vida e as obras

Isaac Newton, portanto, nasceu em 1642. Em 1661, depois de uma adolescência não muito especial, entrou no Trinity College de Cambridge. Aí, passou a ser encorajado pelo seu professor de matemática, Issac Barrow (1630-1677), que, por seu turno, foi o autor das influentes *Lectiones mathematicae* e outros escritos sobre a matemática grega. Barrow havia percebido a inteligência do discípulo, que, em um período de tempo bastante curto, já se havia assenhoreado de todas as partes essenciais da matemática da época. No período que marca o fim dos seus estudos, Newton já havia chegado ao "cálculo das fluxões", ou seja, o cálculo infinitesimal, usando-o na solução de alguns problemas de geometria analítica. E passou o caderno dos seus apontamentos a Barrow e a poucos outros amigos, para que o lessem.

Entretanto, em 1665-1666, em virtude da peste, Newton, a exemplo de muitos estudantes e professores, deixou Cambridge. E voltou para Woolsthorpe, dedicando-se a meditar na pequena casa de pedra, isolada em uma vasta planície. Como escreve Costa Andrade, apesar das extraordinárias realizações dos anos posteriores, esse foi talvez o período mais fecundo da vida de Newton, que, em sua velhice, assim recordava o seu extraordinário trabalho em Woolsthorpe: "Tudo isso acontecia nos dois anos da peste, em 1665 e 1666, já que naquela época eu estava em plena idade criativa e me dedicava à matemática e à filosofia muito mais do que possa ter feito posteriormente." (A "filosofia" ou "filosofia natural" de Newton é o que hoje nós chamamos de "física".)

Com efeito, foi em Woolsthorpe que Newton teve pela primeira vez a idéia da gravitação universal. É conhecido o relato (que a neta de Newton contou a Voltaire, que depois o difundiu) segundo o qual tal idéia lhe teria ocorrido quando meditava sobre a queda de uma maçã de uma árvore sob a qual estava descansando. Nesse período, também aprofundou alguns problemas de ótica, prosseguindo nesses estudos mesmo depois do seu retorno a Cambridge. Tendo adquirido uma grande habilidade no polimento de espelhos metálicos e sabendo dos defeitos do telescópio de Galileu, Newton construiu um telescópio por reflexão.

Em 1669, Barrow assumiu a cátedra de teologia, cedendo sua cátedra de matemática ao jovem Newton. Tendo concluído seus experimentos sobre a decomposição da luz branca através de um prisma, Newton apresentou um relatório à Royal Society em 1672. Intitulado *Nova teoria acerca da luz e das cores,* o relatório foi publicado nas *Philosophical transactions* pela própria Royal Society. Nesse trabalho, como também em outro trabalho posterior, em 1675, Newton formulava a ousada teoria da *natureza corpuscular da luz,* segundo a qual os fenômenos luminosos encontravam sua explicação na emissão de partículas de diferentes grandezas: as partículas menores davam origem ao violeta e as maiores ao vermelho.

Tais idéias "provocaram, inclusive por parte de muitos maçantes filósofos dogmáticos, que nelas não souberam ver mais nada além de uma opinião filosófica, uma verdadeira tempestade de polêmicas, que muito desgostaram Newton, que insistiu em vão na advertência para que não vissem nelas uma nova metafísica da luz, mas somente uma hipótese (um "modelo", como se diria hoje) com o objetivo de interpretar e sistematizar uma série de fatos experimentais" (G. Preti). Com efeito, a teoria corpuscular da luz entrava em competição com a teoria ondulatória proposta pelo físico holandês cartesiano Christian Huygens (1629-1695) em seu *Traité de la lumière.* Irritado e desgostado com tais polêmicas, Newton só publicaria a sua *Ótica* em 1704. Contudo, o seu trabalho no campo da ótica já lhe havia rendido a nomeação para membro da Royal Society (1672).

Em 1671, o francês Jean Picard (1620-1682) havia efetuado ótimas medidas das dimensões da Terra. Em 1679, Newton toma conhecimento da medida do diâmetro da Terra calculado por Picard. Retomou suas notas sobre a gravitação, refez os cálculos (que, em Woolsthorpe não fechavam) e, desta vez, com a nova medida de Picard, os cálculos fecharam, fazendo com que a idéia da gravitação se tornasse então uma teoria científica. Entretanto, ainda sob a impressão das ásperas polêmicas anteriores, ele não publicou os resultados alcançados. Enquanto isso, prosseguia em suas lições de ótica, publicadas em 1729 sob o título de *Lectiones Opticae,* bem como as de álgebra, que apareceram em 1707 sob o título de *Arithmetica universalis.*

No início de 1684, o grande astrônomo Edmond Halley (1656-1742) encontrou-se com Sir Christopher Wren (1632-1723) e com Robert Hooke (1635-1703) para discutir a questão dos movimentos planetários. Hooke afirmou que as leis dos movimentos dos corpos celestes seguiam a lei da força inversamente proporcional ao quadrado da distância. Wren deu a Hooke dois meses de tempo para formular a demonstração da lei. Mas Hooke não cumpriu o

Isaac Newton (1642-1727) é pensador que se alinha entre os maiores cientistas de todos os tempos.

compromisso. Então, no mês de agosto, Halley foi a Cambridge para ouvir a opinião de Newton. À pergunta de Halley sobre qual seria a órbita de um planeta atraído pelo Sol com uma força gravitacional inversamente proporcional ao quadrado da distância, Newton respondeu: "Uma elipse!" Cheio de alegria, Halley perguntou a Newton como fazia para saber isso. E Newton replicou que o sabia porque já havia feito os cálculos relativos à questão. Halley pediu então para ver esses cálculos, mas Newton, não conseguindo encontrá-los, prometeu que os mandaria a ele.

E assim fez Newton. E mais: acrescentou um livrete, o *De motu corporum,* que também enviou a Halley. Este logo se deu conta da grandeza do trabalho de Newton e o convenceu a escrever um tratado que tornasse públicas as suas descobertas. E foi assim que nasceu aquela que é considerada a maior obra-prima da história da ciência, isto é, as *Philosophiae naturalis principia mathematica.* Newton começou a trabalhar em 1685. Em abril de 1686, o manuscrito do primeiro livro foi enviado à Royal Society, em cujos registros encontramos a seguinte anotação, com data de 18 de abril: 'O doutor Vincent apresentou à Sociedade o manuscrito de um tratado intitulado *Philosophiae naturalis principia mathematica,* que o sr. Isaac Newton dedica à Sociedade e no qual apresenta uma demonstração matemática da hipótese copernicana como foi proposta por Kepler, explicando todos os fenômenos dos movimentos celestes por meio da única hipótese de uma gravitação em direção ao centro do Sol, decrescente segundo o inverso dos quadrados das distâncias em relação a ele." E, posteriormente, foram redigidos o segundo e o terceiro livros. O próprio Halley se encarregou da publicação do trabalho.

Nesse meio tempo, porém, explodiu uma grande controvérsia com Hooke, que reclamava a prioridade da descoberta da lei da força inversamente proporcional ao quadrado da distância. Newton ofendeu-se terrivelmente, ameaçando inclusive deixar de publicar o terceiro livro da obra, relativo ao sistema do mundo. Depois, a disputa se aplacou e Newton inseriu em seu trabalho uma nota registrando que a lei do inverso do quadrado já havia sido proposta por Wren, Hooke e Halley. Os *Principia* apareceram em 1687. Dois anos depois, Newton foi nomeado deputado, representando a Universidade de Cambridge. E, nesse período, conheceu John Locke, com quem estreitou uma sincera e sólida amizade.

Prosseguindo seus estudos sobre o cálculo infinitesimal, publicou uma parte deles em 1692. E manifestou intenso interesse pela química, "partindo do ponto em que Boyle a havia deixado e retomando também os seus conceitos, mas um incêndio destruiu seu laboratório e muitas de suas anotações. Newton, que já devia sofrer de forte exaustão, teve grande crise de nervos, que quase

chegou às raias da loucura (1692-1694). E nunca se curou totalmente. A partir desse momento, a história do cientista Newton praticamente acabou" (G. Preti).

Então, ele publicou suas obras inéditas, além de aperfeiçoar e republicar as já editadas. Mas, ao mesmo tempo, inciava sua prestigiosa carreira pública. Em 1696, foi nomeado diretor da Casa da Moeda; três anos depois, tornou-se governador. Desenvolveu seu trabalho com grande empenho, granjeando com isso verdadeira benemerência nacional. Em 1793, foi eleito presidente da *Royal Society*. Em 1704, publicou a *Ótica*, em 1713 a segunda edição dos *Principia*, em 1717 a segunda edição da *Ótica*.

Em fevereiro de 1727, Newton partiu de Kensington (onde residia e que era então uma aldeia próxima a Londres, ao passo que é hoje parte integrante do aglomerado urbano) para Londres, a fim de presidir uma sessão da Royal Society. Voltando a Kensington, sentiu-se muito mal. Não conseguindo superar a crise, morreu em 20 de março de 1727. Foi sepultado na Abadia de Westminster. E Voltaire estava presente aos seus funerais, o mesmo Voltaire que, como veremos quando falarmos do iluminismo, contribuiu de modo relevante para fazer conhecer o pensamento de Newton na França.

7.3. **As "regras do filosofar" e a "ontologia" que elas pressupõem**

No início do livro III dos *Principia*, Newton estabelece quatro "regras do raciocínio filosófico". Trata-se certamente de *regras metodológicas*, mas, como veremos, elas pressupõem e se entrelaçam com questões de ordem metafísica sobre a *natureza* e sobre a *estrutura* do universo, como, aliás, acontece com qualquer metodologia, já que as regras que explicitam o *como* devemos investigar pressupõem *o que* devemos procurar.

"Regra I: *Não devemos admitir mais causas para as coisas naturais do que aquelas que são tanto verdadeiras como suficientes para explicar as suas aparências."* Esta primeira regra é um princípio de parcimônia no uso das hipóteses, uma espécie de "navalha de Ockham" referente às teorias explicativas. Mas por que devemos nos circunscrever à obtenção de *teorias simples;* ou seja, por que não devemos *complicar* a aparelhagem hipotética de nossas explicações? Pois bem, a resposta de Newton a tais interrogações é que "a natureza não faz nada em vão, ao passo que, com muitas coisas, faz-se em vão aquilo que se pode fazer com poucas. Com efeito, a natureza ama a simplicidade e não superabunda em causas supérfluas". E esse, precisamente, é o *postulado ontológico* — o postulado da *simplicidade da natureza* — subjacente à *primeira regra metodológica* de Newton.

Estreitamente relacionada com a primeira regra, vem então a "regra II: *Por isso, tanto quanto possível, aos mesmos efeitos devemos atribuir as mesmas causas.* Como na questão da respiração no homem e no animal, no caso da queda das pedras na Europa e na América, no problema da luz do nosso fogo de cozinha e do Sol ou no fato da reflexão da luz sobre a Terra e sobre os planetas". Essa regra expressa outro postulado ontológico: o da *uniformidade da natureza.* Ninguém pode controlar a reflexão da luz sobre os planetas; mas, com base no fato de que a natureza se comporta uniformemente tanto na Terra como nos planetas, nos é possível dizer como a luz se comporta também sobre os planetas.

E eis a "regra III: *As qualidades dos corpos que não admitem aumento nem diminuição de grau e que se descobre pertencerem a todos os corpos no interior do âmbito dos nossos experimentos devem ser consideradas qualidades universais de todos os corpos."* Também essa regra pressupõe o princípio ontológico da uniformidade da natureza. Escreve Newton: "Como nós só conhecemos as qualidades dos corpos através dos experimentos, devemos considerar universais todas aquelas qualidades que universalmente revelam-se concordantes nos experimentos e que não podem ser diminuídas nem retiradas. Certamente, não devemos abandonar a evidência dos experimentos por amor aos sonhos e às vãs fantasias da nossa especulação, mas também não devemos abandonar a analogia da natureza, que é simples e conforme consigo mesma."

A natureza, portanto, é simples e uniforme. São esses os dois *pilares metafísicos* que sustentam a metodologia de Newton. E, uma vez fixados tais pressupostos, Newton passa a estabelecer algumas qualidades fundamentais dos corpos, como a extensão, a dureza, a impenetrabilidade e o movimento. E é por meio dos nossos sentidos que conseguimos estabelecer essas qualidades: "Extensão, dureza, impenetrabilidade, mobilidade e força de inércia do todo decorrem da extensão, dureza, impenetrabilidade, mobilidade e força de inércia das partes. Daí, concluímos que as menores partes de todos os corpos também devem ser extensas, duras, impenetráveis, móveis e dotadas de sua própria inércia. E esse é o fundameno de toda a filosofia."

Trata-se então do *corpuscularismo.* Entretanto, Newton não podia evitar uma grande questão conexa a essa: os corpúsculos de que são feitos os corpos materiais são ou não ulteriormente divisíveis? Matematicamente, uma parte é sempre divisível, mas o mesmo valerá também para a física? Eis a argumentação de Newton a esse propósito: "O fato de que as partículas dos corpos, divisas, mas contíguas, podem ser separadas umas das outras é uma questão de observação. E, nas partículas que permanecem

indivisas, as nossas mentes estão em condições de distinguir partes ainda menores, como pode ser demonstrado em matemática. Mas não é possível determinar com certeza se as partes assim distintas, mas não ainda divisas podem ser efetivamente divididas e separadas uma da outra por meio dos poderes da natureza. Entretanto, se mesmo com um único experimento tivéssemos a prova de que uma partícula qualquer indivisa, rompendo um corpo sólido e duro, sofre uma divisão, nós poderemos concluir, em virtude dessa regra, que as partículas indivisas, como as divisas, podem ser divididas e efetivamente separadas ao infinito."

Assim, no que se refere à divisibilidade das partículas ao infinito, a uma segurança matemática corresponde uma incerteza factual. Uma incerteza, porém, que não ocorre no que se refere à força da gravidade. Com efeito, "se é universalmente evidente, a partir dos experimentos e das observações astronômicas, que todos os corpos em torno da Terra gravitam em sua direção, proporcionalmente à quantidade de matéria que cada um deles contém singularmente; que, de modo semelhante, a Lua gravita na direção da Terra, em proporção à quantidade da sua matéria; que, por outro lado, o nosso mar gravita em direção à Lua; que todos os planetas gravitam uns em direção aos outros e que, de igual modo, os cometas gravitam em direção ao Sol, então, em conseqüência dessa regra, devemos admitir universalmente que todos os corpos são dotados de um princípio de gravitação recíproca. Por isso, o argumento extraído dos fenômenos conclui com maior força em favor da gravitação universal do que em favor de sua impenetrabilidade, sobre a qual não temos nenhum experimento e nenhuma forma de observação que possam ser efetuados sobre os corpos celestes. E eu não afirmo que a gravidade é essencial aos corpos: pelo termo *vis insita* entendo unicamente a sua força de inércia. Esta é imutável. Mas a sua gravidade diminui em relação com o seu afastamento da terra".

A natureza, portanto, é simples e uniforme. E, a partir dos sentidos, isto é, das observações e dos experimentos, podem-se estabelecer algumas das propriedades fundamentais dos corpos: extensão, dureza, impenetrabilidade, mobilidade, força de inércia do todo e a gravitação universal. E essas qualidades são estabelecidas precisamente a partir dos sentidos, vale dizer, *indutivamente,* isto é, ainda através daquele que, para Newton, é o único procedimento válido para alcançar e fundamentar as proposições da ciência: o método indutivo. E, com isso, chegamos à "regra IV: *Na filosofia experimental, as proposições inferidas por indução geral dos fenômenos devem ser consideradas como estritamente verdadeiras ou como muito próximas da verdade, apesar das hipóteses contrárias que possam ser imaginadas, até*

quando se verifiquem outros fenômenos, pelos quais se tornem mais exatas ou então sejam submetidas a exceções".

7.4. A ordem do mundo e a existência de Deus

As "regras do filosofar" encontram-se no início do livro terceiro dos *Principia.* E no fim desse mesmo livro encontramos o *Scholium generale* onde Newton liga os resultados de suas investigações científicas a considerações de ordem filosófico-teológica. *O sistema do mundo é uma grande máquina.* E as leis de funcionamento das várias partes dessa máquina podem ser detectadas indutivamente através da observação e do experimento. Mas eis um ulterior e importante quesito de natureza filosófica: de onde se origina esse sistema do mundo, esse mundo ordenado e regulado? É assim que Newton responde: "Esse sistema extremamente maravilhoso do Sol, dos planetas e dos cometas só pode ter-se originado do projeto e da potência de um Ser inteligente e poderoso. E, se as estrelas fixas são centros de outros sistemas análogos, tudo isso, dado que foi formado pelo idêntico projeto, deve estar sujeito ao domínio do Uno, sobretudo visto que a luz das estrelas fixas é da mesma natureza que a luz do Sol e que a luz passa de cada sistema a todos os outros sistemas; e, para que os sistemas das estrelas fixas, em virtude de sua gravidade, não caiam uns sobre os outros, ele colocou esses sistemas a uma imensa distância entre si."

Assim, *a ordem do universo revela o projeto de um Ser inteligente e poderoso.* E esse Ser "governa todas as coisas, não como alma do mundo, mas como senhor de tudo. E, com base em seu domínio, costuma ser chamado Senhor Deus *pantokrátor* ou *regente universal* (...). O sumo Deus é um ser eterno, infinito, absolutamente perfeito; mas, mesmo sendo perfeito, um ser sem domínio não pode ser chamado Senhor Deus (...). E, em virtude do seu verdadeiro domínio, segue-se que o verdadeiro Deus é um Ser vivo, inteligente e poderoso; e, em virtude de suas outras perfeições, segue-se que ele é supremo e perfeitíssimo. Ele é eterno e infinito, onipotente e onisciente".

A ordem do mundo mostra com toda evidência a existência de um Deus sumamente inteligente e poderoso. Mas, além de sua existência, o que mais podemos afirmar sobre Deus? Responde Newton: "Assim como o cego não tem nenhuma idéia das cores, nós também não temos nenhuma idéia do modo como Deus sapientíssimo percebe e compreende todas as coisas. Ele é completamente privado de corpo e de figura corpórea, razão pela qual não pode ser visto, nem ouvido, nem tocado; nem deve ele ser adorado sob a representação de algo corporal." Diz Newton que, das coisas naturais, nós só conhecemos aquilo que podemos constatar com os

nossos sentidos: figuras e cores, superfícies, cheiros, sabores etc. Entretanto, nenhum de nós conhece "o que seja a substância de uma coisa". E, se isso já vale para o mundo natural, vale muito mais ainda quando queremos falar de Deus: "Muito menos ainda temos idéia da substância de Deus." O que podemos dizer de Deus é que ele existe, é sumamente inteligente e é perfeito. E podemos dizê-lo a partir da constatação da ordem do mundo, já que, no que se refere a Deus, "é função da filosofia natural falar dele partindo dos fenômenos".

Assim, *a existência de Deus pode ser provada pela filosofia natural a partir da ordem dos céus estrelados.* Entretanto, os interesses teológicos de Newton foram muito mais extensos do que podem fazer pensar os trechos que citamos do *Scholium generale.* Entre os livros que Newton deixou aos seus herdeiros, encontramos as obras dos Padres da Igreja, uma dezena de cópias diversas da *Bíblia* e muitos outros livros de temas religiosos. Depois de ter acabado os *Principia,* Newton ocupou-se a fundo das Sagradas Escrituras e, em 1691, manteve uma correspondência com John Locke na qual, entre outras coisas, discutia as profecias de Daniel. Depois de sua morte, foi publicado um *Relato histórico de duas notáveis corrupções das Escrituras.* E também foram publicadas as suas *Observações sobre as profecias de Daniel e o Apocalipse de são João.* Este último trabalho custou-lhe muito esforço: com ele, "procurou relacionar as profecias com os acontecimentos históricos que se seguiram. Por exemplo, desponta um chifre menor. Newton identificou esses chifres com os vários reinos e decidiu que o chifre menor era a Igreja católica. Em suas acuradas referências aos primeiros tempos da história da Igreja, ele dá provas de profunda erudição" (E. N. da Costa Andrade).

7.5. O significado da sentença metodológica: *hypotheses non fingo*

O mundo é ordenado. E, "pela sapientíssima e ótima estrutura das coisas e pelas causas finais", estamos autorizados a afirmar a existência de um Deus ordenador, consciente e onipotente. Pois bem, como escreve Newton no final do *Scholium generale,* "até agora explicamos os fenômenos do céu e do nosso mar através do recurso à força de gravidade, mas ainda não estabelecemos a causa da gravidade. É certo que ela se origina de uma causa que penetra até no centro do Sol e dos planetas, sem sofrer a mínima redução de sua força, que não opera em relação à quantidade de superfície das partículas sobre as quais age (como costuma acontecer com as causas mecânicas), mas em relacão com a quantidade de matéria sólida que elas contêm, e sua ação se

estende por toda parte, a distâncias imensas, decrescendo sempre em razão inversa ao quadrado das distâncias. A gravitação em direção ao Sol é composta pela gravitação em direção às partículas singulares de que é feito o corpo do Sol. E, afastando-se do Sol, decresce exatamente em razão inversa do quadrado das distâncias até a órbita de Saturno, como é mostrado claramente pela quietude do afélio dos planetas e inclusive pelos últimos afélios dos cometas, se é que esses afélios estão em quietude".

A força de gravidade, portanto, existe. E é a observação que a atesta. Mas, se quisermos nos aprofundar mais, há uma pergunta que não pode ser evitada: qual é a razão, a causa ou, se se preferir, a essência da gravidade? Responde Newton: "Na verdade, ainda não consegui deduzir dos fenômenos as razões dessas propriedades da gravidade. E não invento hipóteses." *Hypotheses non fingo:* essa é a famosa e conhecida sentença metodológica de Newton, tradicionalmente citada como irrevogável chamado aos fatos e como condenação decidida e motivada das hipóteses ou conjecturas. Entretanto, está claro para todos que Newton também formulou hipóteses. Ele ficou conhecido e sua grandeza é ilimitada não porque tenha visto uma maçã cair ou porque tenha observado a Lua: *ele é grande e conhecido porque formulou hipóteses e as provou,* hipóteses que explicam por que a maçã cai no chão e por que a Lua não se choca com a Terra, por que os cometas gravitam em direção ao Sol e por que ocorrem as marés.

Mas, sendo assim, o que entendia Newton por "hipóteses" quando dizia que "não inventava hipóteses"? Eis a resposta de Newton: "Eu não invento hipóteses. Com efeito, tudo aquilo que não é deduzido dos fenômenos deve ser chamado de *hipótese.* E as hipóteses, tanto metafísicas como físicas, tanto de qualidades ocultas como mecânicas, não têm nenhum lugar na filosofia experimental. Em tal filosofia, as proposições particulares são deduzidas dos fenômenos e, posteriormente, tornadas gerais por indução. Foi assim que se descobriu a impenetrabilidade, a mobilidade e a força dos corpos, bem como as leis do movimento e da gravitação. Para nós, é suficiente que a gravidade exista de fato e atue segundo as leis que expusemos, estando em condições de explicar amplamente todos os movimentos dos corpos celestes e do nosso mar."

A gravidade existe de fato: ela explica os movimentos dos corpos e serve para prever as suas futuras posições. Isso é o que basta para o físico. Já a causa da gravidade é uma questão cuja resposta extrapola o âmbito da observação e do experimento, escapando portanto do campo da "filosofia experimental". E Newton não quer se perder em conjecturas metafísicas que não sejam passíveis de verificação. Esse é o sentido de sua expressão *"hypotheses non fingo"*.

7.6. A grande máquina do mundo

Tanto no que se refere ao método como quanto aos conteúdos, os *Principia* representam a realização completa daquela revolução científica que, iniciada por Copérnico, havia encontrado em Kepler e Galileu os dois representantes mais geniais e prestigiosos. Como sugere Koyré, Newton recolhe e plasma em um todo orgânico e coerente a herança de Descartes e Galileu e, ao mesmo tempo, a de Bacon e Boyle. Com efeito, tanto para Boyle como para Newton, "o livro da natureza está escrito em caracteres e termos corpusculares; entretanto, extamente como para Galileu e Descartes, é uma sintaxe puramente matemática o elemento que liga esses corpúsculos, dando assim um significado ao texto do livro da natureza". Essencialmente, as letras do alfabeto em que está escrito o livro da natureza são um número infinito de partículas, cujos movimentos são regulados por uma sintaxe constituída pelas leis do movimento e pela lei da gravitação universal.

Eis, então, as três leis newtonianas do movimento, leis que representam a enunciação clássica dos princípios da dinâmica.

A *primeira lei* é a *lei da inércia,* na qual havia trabalhado Galileu e que Descartes havia formulado com toda a exatidão. Assim, Newton escreve: *"Todo corpo persevera em seu estado de quietude ou de movimento retilíneo uniforme, a menos que seja forçado a mudar esse estado por forças sobre ele exercidas."* Newton exemplifica esse princípio fundamental do seguinte modo: "Os projéteis perseveram em seus movimentos enquanto não forem retardados pela resistência do ar ou não sejam puxados para baixo pela força da gravidade. Um pião (...) não cessa de rodar senão pelo motivo de ser retardado pela resistência do ar. Os corpos maiores dos planetas e dos cometas, estando em espaços mais livres e com menos resistência, preservam seus movimentos progressivos e ao mesmo tempo circulares por um tempo muito mais longo."

A *segunda lei*, já formulada por Galileu, diz que *"A mudança de movimento é proporcional à força motriz exercida e ocorre na direção da linha reta segundo a qual a força foi exercida"*. À formulação da lei, Newton faz seguirem-se observações como estas: "Se uma determinada força gera um movimento, uma força dupla gerará um movimento duplo, uma força tripla um movimento triplo, seja quando a força for exercida ao mesmo tempo e de um só golpe, seja quando o for gradual e sucessivamente. E esse movimento (dirigindo-se sempre na mesma direção da força geradora), quando o corpo já estava em movimento, é acrescentado ou subtraído do primeiro movimento, conforme se conjuguem diretamente ou sejam diretamente contrários um ao outro, ou então se acrescentam obliquamente, se eles forem oblíquos, de modo a

produzir um novo movimento, composto pela determinação de ambos."

Essas duas leis, juntamente com a terceira, que exporemos a seguir, constituem elementos centrais da mecância clássica que se aprende na escola. A *terceira lei*, formulada por Newton, afirma que *"a toda ação se opõe sempre uma igual reação, ou seja, as ações recíprocas de dois corpos são sempre iguais e dirigidas para direções contrárias"*. Esse princípio de igualdade entre ação e reação é ilustrado por Newton do seguinte modo: "Qualquer coisa que exerça pressão sobre outra coisa ou puxe outra coisa sofre essa pressão em igual medida ou é puxada também por essa outra coisa. Se tu apertas uma pedra com o dedo, teu dedo também é apertado pela pedra. Se um cavalo puxa uma pedra ligada por uma corda, o cavalo também é (se assim posso dizê-lo) puxado igualmente para trás em direção à pedra (...)."

São essas, portanto, *as leis do movimento*. Entretanto, os estados de quietude e de movimento retilíneo uniforme só podem ser determinados em relação aos outros corpos, que estejam em quietude ou em movimento. Mas, como não se pode remeter ao infinito a sistemas ulteriores de referência, Newton introduz as noções (que se tornariam objeto de grandes debates e firmes contestações) de *tempo absoluto* e de *espaço absoluto:* "O tempo absoluto, verdadeiro e matemático, em si e por sua natureza, flui uniformemente, sem relação com qualquer coisa de externo e, com outro nome, chama-se duração. O tempo relativo, aparente e comum, é a medida sensível e externa (...) da duração do movimento através do meio, sendo comumente usado em lugar do tempo verdadeiro: é a hora, o dia, o mês, o ano." Já "o espaço absoluto, por natureza privado de relação com qualquer coisa de exterior, permanece sempre semelhante a si mesmo e imóvel". Esses dois conceitos, de *tempo absoluto* e de *espaço absoluto,* não têm significado operativo e são conceitos empiricamente não verificáveis. Entre outras críticas contrá eles, ficou célebre a de Ernst Mach, que, em seu livro *A mecânica em seu desenvolvimento histórico-crítico,* afirmaria que o espaço e o tempo absolutos de Newton eram "monstruosidades conceituais".

Entretanto, no interior do *espaço absoluto* — que Newton chama também de *sensorium Dei* —, a *maravilhosa e elegantíssima conexão dos corpos* é sustentada por aquela lei da gravidade que Newton expõe no terceiro livro dos *Principia.* Como escreve Costa Andrade, esse livro "é um triunfo. Depois de um resumo do conteúdo dos dois primeiros livros, Newton anuncia que, com base nos mesmos princípios, pretende mostrar agora a estrutura do sistema do mundo. E o faz com tanta meticulosidade que tudo aquilo que, nos duzentos anos seguintes, foi feito pelas mentes

mais hábeis da ciência nada mais é do que uma extensão e um enriquecimento de sua obra".

Pois bem, em poucas palavras, a lei da gravidade diz que a força de gravitação com que dois corpos se atraem é diretamente proporcional ao produto de suas massas e inversamente proporcional ao quadrado de sua distância. Em símbolos, essa lei se expressa na conhecida fórmula:

$$F = G \frac{m_1 m_2}{D^2}$$

onde F é a força de atração, m_1 e m_2 são as duas massas, D é a distância que separa as duas massas e G é uma constante que vale em todos os casos, tanto da atração recíproca entre a Terra e a Lua como entre a Terra e uma maçã etc.

Com a lei da gravidade, Newton chegava a um único conceito capaz de explicar uma quantidade ilimitada de fenômenos. Com efeito, a força que faz cair uma pedra ou uma maçã ao chão tem a mesma natureza que a força que mantém a Lua vinculada à Terra e a Terra vinculada ao Sol. E essa força é a mesma que explica o fenômeno das marés (como efeito combinado da atração do Sol e da Lua sobre a massa de água dos mares). Em suma, com base na lei da gravitação, "Newton conseguiu explicar os movimentos dos planetas, dos satélites e dos cometas até em seus particulares mais ínfimos, bem como o fluxo e o refluxo e o movimento de processão da Terra — tudo trabalho de dedução de uma grandeza única" (A. Einstein).

E da obra de Newton "resultou um quadro unitário do mundo e uma efetiva e sólida reunião da física terrestre e da física celeste. Caía definitivamente por terra o dogma de uma diferença essencial entre os céus e a terra, entre a mecânica e a astronomia, esfacelando-se também aquele 'mito da circularidade' que por mais de um milênio havia condicionado o desenvolvimento da física e que havia exercido seu peso até sobre o discurso de Galileu: os cor-pos celestes se movem segundo órbitas elípticas, porque sobre eles age uma força que os afasta continuamente da linha reta na qual, por inércia, eles continuariam o seu movimento" (Paolo Rossi).

7.7. A mecânica de Newton como programa de pesquisa

No final do *Scholium generale,* Newton propõe um *claro "programa de pesquisa",* pelo qual a força da gravidade não está apenas em condições de explicar fenômenos físicos como a queda

dos graves, as órbitas dos corpos celestes ou as marés, mas também, como ele sustenta, poderá ainda, no futuro, explicar fenômenos elétricos, fenômenos óticos e até fatos fisiológicos. Muito embora, como acrescentava Newton, "não é possível expor essas coisas em poucas palavras e nós não dispomos dos experimentos suficientes para uma acurada determinação e demonstração das leis com as quais opera esse espírito elétrico e elástico".

O próprio Newton procurou realizar esse programa através de suas pesquisas no campo da ótica "quando supôs que a luz fosse composta de corpúsculos inertes" (A. Einstein). A verdade é que, como escreve ainda Einstein, "Newton foi o primeiro que conseguiu encontrar uma base claramente formulada a partir da qual podia deduzir um grande número de fenômenos através do raciocínio matemático, lógico, quantitativo e em harmonia com a experiência. Na verdade, ele podia justamente esperar que a base fundamental de sua mecânica, com o tempo, conseguiria fornecer a chave para a compreensão de todos os fenômenos. Assim pensaram os seus seguidores, com maior certeza que ele, e assim também pensaram os seus sucessores, até o fim do século XVIII".

A mecânica de Newton foi um dos mais poderosos e fecundos *paradigmas* ou *programas de pesquisa* da história da ciência: depois de Newton, para a comunidade científica, "todos os fenômenos de ordem física deviam se referir às massas, que obedecem à lei do movimento de Newton" (A. Einstein). A realização do programa de Newton ainda caminharia por muito tempo até se confrontar com problemas que, para serem resolvidos, demandariam verdadeira revolução científica, vale dizer, uma reviravolta radical nas idéias fundamentais da ciência newtoniana.

A física newtoniana admite uma razão limitada: a ciência não tem a função de descobrir substâncias, essências ou causas essenciais. A ciência não busca substâncias, mas funções; não busca a essência da gravidade, mas contenta-se em saber que ela existe de fato e explica os movimentos dos corpos celestes e do nosso mar. Entretanto, como escreve Newton na *Ótica,*"a causa primeira certamente não é mecânica". E tanto a razão limitada e verificada pela experiência como o deísmo seriam duas heranças centrais que o iluminismo receberia de Newton, ao passo que os materialistas do século XVIII encontrariam a sua base teórica sobretudo no mecanicismo cartesiano. E, já que falamos do mecanicismo cartesiano, devemos recordar que, enquanto para os cartesianos o mundo é pleno, para Newton ele não o é, pois entre os corpos atua uma "ação a distância". Por isso, tanto os cartesianos como Leibniz veriam nessas misteriosas forças que agem a distâncias ilimitadas nada mais que um retorno às "qualidades ocultas" do passado.

7.8. A descoberta do cálculo infinitesimal e a polêmica com Leibniz

Em seus primeiros anos de estudo no Trinity College de Cambridge, Newton ocupou-se predominantemente de matemática: aritmética, trigonometria e, sobretudo, geometria. Estudou-as com base nos *Elementos* de Euclides, que leu com grande facilidade, e na *Geometria* de Descartes, que já leu com alguma dificuldade, pelo menos no princípio. Como já sabemos, em Cambridge, Barrow logo percebeu as grandes qualidades do discípulo, apreciando especialmente as suas novas idéias no campo da matemática. E quando, em 1669, recebeu o escrito *Analysis per aequationes numero terminorum infinitas,* elaborado nos três anos anteriores, cedeu-lhe a sua cátedra na própria universidade.

Na realidade (e isso é importante no que se refere à sua histórica controvérsia com Leibniz, sobre a qual falaremos), os primeiros escritos de matemática de Newton são ainda anteriores. O pequeno tratado *Methodus fluxionum et seriarum infinitarum,* no qual registra os resultados de suas primeiras pesquisas, é presumivelmente quatro anos posterior ao trabalho de 1669. Trata-se de estudos sobre os infinitesimais, isto é, sobre pequenas variações de certas grandezas, sobre as suas relações, que depois serão chamadas de *derivadas,* e sobre as suas somas, que seriam denominadas *integrais.*

Para tanto, representou para ele um instrumento precioso a geometria analítica de Descartes, ou seja, a tradução de curvas e superfícies em equações algébricas. Também foram-lhe de validade os estudos de Francois Viéte (1540-1603), particularmente a *Isagoge in artem analyticam,* que teorizava sobre a aplicação da álgebra à geometria através da introdução de rudimentos do cálculo literal, com a relativa e oportuna escritura simbólica. E Newton encontrou ainda outras fontes para as suas pesquisas matemáticas nas *Clavis mathematicae* de William Oughtred (1574-1660) e em vários escritos de John Wallis (1616-1703).

Com efeito, os estudos sobre os infinitesimais foram muito impulsionados pelos problemas geométricos, mais precisamente pelos problemas de medida das figuras sólidas, isto é, pela estereometria. A figura central nesse campo de estudo é constituída por Boaventura Cavalieri (1598?-1647), que, na *Geometria indivisibilibus continuorum nova quadam ratione promota* (trabalho publicado em 1635, depois de muitos anos de preparação), estabelece aquele princípio que até hoje porta o seu nome: o princípio de que a relação entre as áreas ou os volumes de duas figuras geométricas é igual à relação entre as suas partes indivisíveis, obtidas com métodos adequados. Outras contribuições prelimi-

nares para o estudo dos infinitesimais provêm de Kepler, com sua *Nova stereometria doliorum vinariorum* (1615); um grande difusor e aplicador do método de Cavalieri foi Evangelista Torricelli (1608-1647); Pierre Fermat (1601-1665) deu a esse método melhor e mais rigorosa formulação matemática. Pois bem, Newton trabalhou com essas bases, mas introduzindo desde o início também algumas referências precisas à acústica e à ótica, ou seja, ramos da física que também estava estudando na época. E logo a matriz física se faria sentir de modo determinante em suas pesquisas matemáticas.

Newton só publicaria a primeira síntese sobre o cálculo infinitesimal mais tarde, em 1687, no início de sua obra mais importante, as *Phylosophiae naturalis principia mathematica*. A publicação impressa de suas obras principais sobre o tema seriam ainda posteriores: em 1711, saiu um escrito de 1669, intitulado *De Analysis per aequationes numero terminorum infinitas;* em 1704, fôra publicado, como apêndice ao tratado de *Ótica,* o seu *Tractatus de quadratura curvarum,* que havia escrito em 1676; o já mencionado tratado *Methodus fluxionum et seriarum infinitorum,* escrito em latim no ano de 1673, só sairia em edição inglesa em 1736, ou seja, postumamente.

Mas vejamos a teoria, denominada pelo próprio Newton de teoria "dos fluentes e das fluxões". Nos primeiros escritos, ele se limita a ampliar e desenvolver o estudo "algébrico" do problema, especialmente com base nos trabalhos de Fermat e Wallis. Logo, porém, seria uma intuição de tipo físico, mais precisamente de tipo mecânico, que lhe indicaria o caminho correto para resolver o problema. Graças à contribuição conceitual desse ramo fundamental da física, ele supera a idéia de que as linhas sejam somente agregados de pontos, considerando-as como trajetórias do movimento de um ponto. Conseqüentemente, as superfícies tornam-se movimentos de linhas e os sólidos transformam-se em movimentos de superfícies. Por exemplo, as superfícies são descritas por movimentos proporcionais à ordenada, ao passo que a abscissa cresce com o transcorrer do tempo: daí o nome de "momento" para o acréscimo infinitesimal, de "fluente" para a área e de "fluxão" para a ordenada, em um dado instante.

É com base nisso que ele introduz a notação

$$\dot{x}\ \dot{y}\ \dot{z}$$

para indicar a velocidade de um ponto nas três direções coordenadas. Daí derivam vários problemas, mas fundamentalmente dois: calcular as relações entre fluentes, sendo conhecidas as relações entre fluxões, e vice-versa. No caso particular da mecânica, sendo conhecido o espaço em função do tempo, calcular a velocidade; e, vice-versa, conhecendo-se a velocidade em função do tempo, calcular o espaço percorrido. Em termos contemporâneos, respectiva-

mente, *derivar* o espaço em relação ao tempo e *integrar* a velocidade no tempo.

Sem nos aprofundar muito nos particulares de tipo técnico, devemos dizer que Newton conseguiu demonstrar muitas das mais importantes regras de derivação e integração. Ademais, introduziu os conceitos de derivada segunda (derivada da derivada; no caso mecânico, a aceleração) e de derivada de uma ordem qualquer. Também teorizou rigorosamente as ligações entre derivação e integração, além de introduzir e resolver as primeiras equações diferenciais (isto é, com uma função incógnita, consistindo em uma igualdade entre expressões contendo a função incógnita e suas derivadas).

Com tudo isso, fica clara a poderosa contribuição conceitual que a mecânica lhe forneceu na elaboração de sua nova teoria matemática. Com efeito, Newton possuía uma concepção instrumental da matemática: para ele, ela nada mais era do que uma linguagem a utilizar para descrever acontecimentos naturais. Nisso, alinhava-se com o pensamento de Thomas Hobbes, ao passo que, como veremos, em 1734, George Berkeley, na obra *O analista ou discurso a um matemático incrédulo,* o acusaria de pouco rigoroso. Talvez não seja casual que a notação newtoniana (o ponto sobre a variável, para indicar a sua derivada em relação ao tempo) só tenha permanecido em uso até nossos dias nos campos da mecânica racional, da física matemática e em outras áreas afins — e, assim mesmo, só raramente, tendendo a desaparecer.

Desse modo, a teoria newtoniana ressente-se claramente de sua particular origem. Ademais, a sua representação formal (x, y, z... para os fluentes; $\dot{x}$, $\dot{y}$, $\dot{z}$... para as fluxões; xo, yo, zo... para os momentos ou diferenciais) é certamente preciosa para o estudioso de mecânica, na qual só se deriva em relação ao tempo e onde as derivadas possuem um significado previamente fixado (precisamente, a derivada primeira é a velocidade e a derivada segunda é a aceleração), mas mostra-se pouco flexível e substancialmente estéril para outros setores. Ademais, na representação formal newtoniana falta um símbolo para o integral. Em essência, são essas as críticas que lhe são dirigidas pelo outro grande fundador do cálculo infinitesimal: Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).

A abordagem que levou Leibniz ao problema era fundamentalmente diferente e, em alguns aspectos, complementar. Ele partiu de notáveis contribuições, inclusive inéditas, de Blaise Pascal, sobretudo da geometria analítica. Foi sobre essa base — matemática, portanto, e não física — que Leibniz teorizou a derivada de um ponto de uma curva como o coeficiente angular da reta tangente no ponto (isto é, aquilo que nós hoje chamamos de tangente trigonométrica de ângulo que ela forma com o eixo das

abscissas), entendendo tal reta tangente como uma secante ideal naquele ponto e em outro ponto infinitamente próximo do ponto dado. Em virtude dessas considerações, formulou a conhecida, mais difundida e hoje comum notação

$$dx \quad dy$$

para as diferenciais das variáveis x e y e

$$\frac{dy}{dx}$$

para a derivada de y em relação a x. Ademais, Leibniz introduziu um grande S maiúsculo para denotar a integral, notação que também se tornou de uso comum. Quanto ao resto, sua teoria não difere muito da de Newton. E seus pontos de chegada na elaboração posterior são mais ou menso análogas. Entretanto, falta-lhe também o rigor matemático de fundo — e isso faz falta porque ainda não se consolidara e teorizara a necessária noção de "limite". Na realidade, as bases conceituais dessa noção fundamental já estavam presentes na *Arithmetica infinitorum* do já citado John Wallis. E, se quisermos remontar às origens, a idéia já estava presente no método da exaustão de Eudóxio (408-355 a.C.), aplicado com sucesso a vários problemas geométricos por Euclides e Arquimedes. Entretanto, só se encontra a abordagem rigorosa dessa noção e sua posição como base da análise *infinitesimal* no século XIX, com Bernhard Bolzano (1781-1848) e com Augustin-Louis Cauchy (1789-1857).

A obra de Leibniz data aproximadamente do período 1672-1673, sendo portanto posterior ou, quando muito, contemporânea à de Newton. Entretanto, a publicação impressa do seu trabalho fundamental, *Nova methodus pro maximis et minimis itemque tangentibus,* é de 1684, três anos antes dos newtonianos *Phylosophiae naturalis principia mathematica.* Por isso, alimentada também por equívocos, explodiu uma feroz disputa entre Newton e Leibniz sobre a prioridade da descoberta: uma disputa muito pouco cavalheiresca, dominada pela animosidade, por acusações e também permeada pelo orgulho nacionalista. Mas não é o caso de nos alongarmos muito sobre essa controvérsia.

8. As ciências da vida

8.1. O avanço da pesquisa anatômica

No século XVI, assiste-se a grande florescimento da pesquisa anatômica, cujos representantes mais conhecidos são André Vesálio (1514-1564), Miguel Servet (1509-1553), Gabriel Falloppio

(1523-1562), Realdo Colombo (aprox. 1516-1559), André Cesalpino (1529-1603) e Fabrício de Acquapendente (1533-1619).

No mesmo ano em que Nicolau Copérnico publicou o seu *De Revolutionibus*, Vesálio, flamengo de origem e professor em Pádua, publicava também o *De corporis humani fabrica*. Feito com base em observações realizadas pelo autor, esse livro "foi o primeiro texto acurado de anatomia jamais apresentado ao mundo" (I. Asimov). Como já havia sido inventada a impressão, ele foi difundido em milhares de cópias por toda a Europa. E continha ilustrações verdadeiramente belas, algumas das quais feitas por Jan Stevenzoon van Calcar, discípulo de Tiziano.

Galeno havia afirmado que o sangue fluía do ventrículo direito do coração para o esquerdo, atravessando a parede de separação chamado septo. Ao contrário de Galeno, Vesálio observou que o septo do coração é de natureza muscular e espessa. E, na segunda edição de sua obra (1555), negou com toda clareza que o sangue pudesse atravessá-lo: "Até há algum tempo, eu não teria ousado afastar-me nem mesmo por um fio de cabelo da opinião de Galeno. Mas o septo não é menos denso, espesso e compacto do que o resto do coração. Não vejo, portanto, como a menor partícula que seja possa passar do ventrículo direito para o ventrículo esquerdo do coração." Entretanto, Vesálio não conseguiu explicar o movimento do sangue.

Miguel Servet, o reformador religioso que em 1553 havia sido mandado executar por Calvino e que havia conhecido Vesálio em Paris, supôs que o sangue circulava do receptáculo direito para o esquerdo através dos pulmões. Depois de Servet, foi Realdo Colombo — também professor de anatomia em Pádua — quem apresentou a idéia de que a respiração era um processo de purificação do sangue e não um processo de resfriamento. Na *Restitutio Christianismi* (obra que foi queimada juntamente com o autor, Servet, e da qual só sobraram três cópias: uma em Paris, uma em Viena e a outra em Edimburgo), podemos ler: "O sangue é transportado das artérias pulmonares para as veias pulmonares através de uma prolongada passagem pelos pulmões, durante a qual ele se torna de cor carmesim." Já Realdo Colombo, em seu *De re anatomica*, escreve o seguinte: "O sangue chega aos pulmões através da veia arterial; depois, misturado com ar, passa para o coração esquerdo, através da artéria venosa."

Anatomista, botânico e mineralogista, André Cesalpino, professor de anatomia em Pisa e Pádua, chegou a afirmar, contra a teoria galênica, que os vasos sangüíneos têm origem no coração e não no fígado, sustentando também que o sangue chega a todas as partes do corpo. Fabrício de Acquapendente, anatomista e embriólogo, que também trabalhou em Pádua, estudou as válvulas

venosas, sem contudo conseguir chegar à circulação do sangue. Nesse meio tempo, continuando a tradição de Vesálio, Falloppio descreveu os canais que vão do ovário ao útero e que ainda hoje se chamam "trompas de Falóppio". Finalmente, Bartolomeu Eustáquio (aprox. 1500-1574), contrário a Vesálio e seguidor de Galeno, estudava, entre outras coisas, o conduto que leva do ouvido à garganta, que ainda hoje se chama "trompa de Eustáquio".

8.2. W. Harvey: a descoberta da circulação do sangue e o mecanicismo biológico

Tudo isso serve para dar uma idéia do avanço da anatomia no século XVI. Entretanto, as pesquisas anatômicas mudaram de rumo quando Willian Harvey (1578-1657), em 1628, publicou o seu *De motu cordis,* expondo a teoria da circulação do sangue. Tratase de uma descoberta revolucionária, pelo menos por três razões: em primeiro lugar, representou mais um golpe — e golpe decisivo — na tradição galênica; em segundo lugar, fixou um ponto cardeal da fisiologia experimental; em terceiro lugar, a teoria da circulação do sangue — acolhida por Descartes e Hobbes — tornou-se uma das bases mais sólidas do paradigma mecanicista em biologia.

Com efeito, embora Harvey afirme que "o coração pode muito bem (...) ser designado como o princípio da vida e o sol do microcosmos", ele sistematiza os resultados da pesquisa anatômica anterior dentro de um *modelo claramente mecanicista:* "É o seguinte (...) o verdadeiro movimento do sangue: (...) o sangue (...), sob a ação do ventrículo esquerdo, é impelido para fora do coração e distribuído através das artérias para o interior do organismo e para cada uma de suas partes — assim como, pelas pulsações do ventrículo direito, ele é impelido e distribuído aos pulmões, através da veia arterial — e (...), recomeçando do início, através das veias, o sangue reflui para a veia cava até o aurículo direito — da mesma forma como, através da artéria denominada venosa, ele reflui dos pulmões para o ventrículo esquerdo, do modo como indicamos acima."

O coração é visto como uma bomba, as veias e artérias como tubos, o sangue como um líquido em movimento sob pressão e as válvulas das veias cumprem a mesma função das válvulas mecânicas. Armado com esse modelo mecanicista, Harvey lança-se contra o médico francês Jean Fernel (1497-1559), que, examinando cadáveres e vendo que as artérias e o ventrículo esquerdo do coração estavam vazios, havia afirmado, em sua *Universa Medicina* (1542), que um "corpo etéreo" ou "espírito" vital preenchia esses lugares enquanto o homem estava vivo, desaparecendo com a sua morte. Diz Harvey: "Fernel — e não somente Fernel — sustenta

que esses espíritos são substâncias invisíveis (...). Mas basta dizer que, ao longo das investigações anatômicas, nunca encontramos nenhuma forma de espírito, nem nas veias, nem nos nervos, nem em qualquer outra parte do organismo."

A teoria de Harvey, portanto, representa uma contribuição de primeira ordem para a *filosofia mecanicista.* E Descartes estenderia para todos os animais a idéia (já explicitada por Leonardo da Vinci e presente em Galileu) de que o organismo vivo é uma máquina. E essa idéia seria a base das pesquisas de Afonso Borelli (1608-1679), acadêmico do Cimento, professor de matemática em Pisa e autor da grande obra *De motu animalium,* publicada postumamente em 1680. Borelli, que Newton recordaria em sua obra maior, estudou a estática e a dinâmica do corpo calculando a força desenvolvida pelos músculos ao caminhar, ao correr, ao saltar, ao levantar pesos e nos movimentos internos do coração. Assim, mediu a força muscular do coração e a velocidade do sangue nas artérias e nas veias. Para Borelli, o coração funciona como o pistão de um cilindro e os pulmões como dois foles. Com os mesmos objetivos, Borelli também analisou o vôo dos pássaros, o nado dos peixes e o arrastar dos vermes.

8.3. Francisco Redi contra a teoria da geração espontânea

Outro acadêmico do Cimento que contribuiu para o desenvolvimento das ciências médico-biológicas foi o artense Francisco Redi (1626-1698), que, com um experimento que, com justiça, ficou famoso na história da biologia, promoveu, naquela época, uma crítica decisiva contra a teoria da geração espontânea. Em suas *Experiências acerca da geração dos insetos,* escreve Redi: "Portanto, segundo o que eu vos disse e segundo o que os antigos e novos escritores e a opinião comum do povo querem dizer, toda podridão de cadáver corrompido e toda sujeira de qualquer outra coisa putrefata gera os vermes e os produz. De modo que, querendo eu buscar a verdade, desde o princípio do mês de junho mandei matar três daquelas serpentes chamadas 'cobras de Esculápio'. Tão logo morreram, coloquei-as em uma caixa aberta, para que ali ficassem. Não foi preciso muito tempo para que as visse todas cobertas de vermes, que tinham a forma de cones, sem perna alguma mas com o olho aparecendo. Enquanto devoravam aquela carne, os vermes a cada momento cresciam em tamanho (...)." É assim que Redi, portanto, apresenta a teoria da geração espontânea, tão venerada em sua época.

Entretanto, repetindo os experimentos, como escreve ele, "quase sempre eu vi, sobre aquelas carnes e aqueles peixes, bem

como nas laterais das caixas onde estavam depositados, não apenas os vermes, mas também os ovos dos quais, como disse acima, nascem os vermes. Esses ovos fizeram-me lembrar daqueles ovos que as moscas deixam sobre o peixe ou sobre a carne e que, depois, tornam-se larvas, o que já foi observado muito bem pelos compiladores do vocabulário de nossa Academia e que também é observado pelos caçadores nas feras por eles mortas nos dias quentes, bem como pelos açougueiros e pelas donas-de-casa, que, para salvar a carne dessa imundície no verão, colocam-na em alguidares e a recobrem com panos brancos. Daí que, com muita razão, no décimo-nono livro das *Ilíadas,* o grande Homero fez com que Aquiles temesse que as moscas cobrissem com vermes as feridas do morto Patroclos no momento em que ele rumava para realizar sua vingança contra Heitor (...). E por isso a piedosa mãe prometeu-lhe que com sua divina força, manteria longe daquele cadáver as imundas fileiras de moscas e que, contra a ordem da natureza, o conservaria incorrupto e inteiro até mesmo pelo espaço de um ano (...)."

E prossegue Redi: "Daí, eu comecei a duvidar se, por acaso, todos os vermes não derivariam apenas das sementes das moscas e não das próprias carnes apodrecidas. E tanto mais se confirmavam minhas suspeitas quando via que, em todas as gerações por mim feitas nascerem, eu sempre havia visto sobre as carnes, antes que se enchessem de vermes, pousarem moscas da mesma espécie daquelas que depois nasciam. Mas vã teria sido a dúvida se a experiência não a houvesse confirmado. Desse modo, em meados do mês de julho, coloquei em quatro frascos de boca larga uma serpente, alguns peixes de rio, quatro enguias do Arno e um naco de vitela; depois, fechei muito bem as bocas com papel e as selei muito bem com cera. Em outros tantos frascos, coloquei as mesmas coisas, mas deixei-os com as bocas abertas. Não passou muito tempo para que os peixes e as carnes desses segundos frascos se tornassem verminosos; e via-se que as moscas entravam e saíam ao bel-prazer nesses frascos. Mas, nos frascos fechados, nunca vi nascer sequer um verme, mesmo depois de terem transcorrido vários meses a partir do dia em que os cadáveres foram fechados dentro deles. Às vezes, porém, encontrava-se pelo lado de fora do papel alguma larva ou vermezinho, que, com muito esforço e labuta, procurava encontrar alguma brecha por onde entrar para poder se nutrir dentro daqueles frascos."

Mas voltemos agora a Harvey. A teoria da circulação do sangue por ele proposta e provada constituiu um resultado de enorme importância. Mas, como sempre, ao resolver um problema, uma teoria levanta outros. A teoria de Harvey postulava a existência de vasos capilares entre as artérias e as veias, mas Harvey

nunca os havia visto. E nem podia vê-los, já que para tanto seria necessário o microscopio. E foi Marcelo Malpighi (1628-1694), o grande microscopista do século XVII, que, em 1661, observaria o sangue nos capilares dos pulmões de rã. Malpighi foi incansável e genial pesquisador. Em 1669, foi nomeado membro da Royal Society. Muito hábil nas técnicas experimentais, estudou os pulmões, a língua, o cérebro, a formação do embrião no ovo da galinha etc. Em 1663, Robert Boyle (1627-1691) conseguiu observar a direção dos capilares, através da injeção de fluidos coloridos e de cera derretida. E Antony van Leeuwenkoek (1623-1723), que foi o pai da microscopia (construiu microscópios de até duzentos por um de aumento), viu a própria circulação do sangue nos capilares da cauda de girino e da perna de rã.

9. As academias e as sociedades científicas

9.1. A Academia dos Linceus e a Academia do Cimento

"Organizar e coordenar as pesquisas; tornar estáveis e fecundas as relações entre a cultura dos mecânicos e dos técnicos; por um lado, e a dos teóricos e cientistas, por outro; transmitir a um público o mais amplo possível os resultados dos experimentos e das pesquisas; abrir possibilidades sempre mais amplas de colaboração e verificação — foi com base nessas exigências, que são comuns a Descartes e Mersenne, a Boyle e Leibniz, que nasceram na Europa as primeiras sociedades e academias científicas. Colocando-se fora das universidades, que eram tradicionalmente controladas pelo poder eclesiástico, nasceram ao longo do século XVII novas sedes para a discussão e a pesquisa. Os grandes epistolários do século XVII, de sua parte, documentam como era fortemente sentida a exigência de ampla colaboração intelectual, capaz de superar as fronteiras dos Estados e a particularidade das culturas nacionais" (Paulo Rossi)

A ciência é *fato social.* E o é porque surge sempre no interior de uma tradição cultural (com problemas específicos, sua linguagem etc.). Ela é social nas suas aplicações, mas o é sobretudo no seu método de legitimação enquanto ciência, já que, para ser tal, o conhecimento cientifico deve ser verificável — e *a verificabilidade é uma questão pública.* A teoria científica pretende valer *para todos.* E essa sua pretensão só se vê satisfeita com a condição de que as conseqüências operativas e experimentais da teoria obriguem *todos* a aceitá-la. E isso enquanto, por outro lado, o saber filosófico (como era praticado nas universidades, nos seminários e nos colégios eclesiásticos) se havia configurado e era entendido mais

como *fidelidade* a uma escola ou à doutrina de um mestre do que como fiel aplicação de um método que exponha as teorias, as técnicas de prova e os resultados da pesquisa à crítica pública.

Pois bem, precisamente em contraposição ao ensino universitário eclesiástico ("e confessam comumente os ouvintes e até mesmo leitores que, nos estúdios, nada mais se aprende além dos primeiros termos e regras, aliás, o caminho e o modo de estudar e abrir os livros..."), o jovem príncipe Frederico Cesi fundou em Roma, no ano de 1623, arcando com suas despesas, a *Academia dos Línceus,* provida de biblioteca, de gabinete de história natural e com um jardim botânico anexo. Em seu *Do natural desejo de saber e da instituição dos Linceus para o cumprimento disso* (1616), Cesi escreve que, "faltando uma instituição ordenada, uma milícia filosófica para uma empresa tão digna, tão grande e tão própria do homem como a aquisição da sapiência, particularmente com os meios das principais disciplinas, com esse fim e intento foi erguida a Academia ou congresso dos Linceus, que, proporcionando a união das pessoas aptas e preparadas para tal obra, procure, bem regulada, suprir a todas as faltas e carências, remover todos os obstáculos e impedimentos e cumprir esse bom desejo, propondo-se o aguçadíssimo Linceu como estímulo e lembrança para habilitar-se com a agudeza e a penetração dos olhos da mente, necessárias para a informação das coisas, e para resguardar minuciosa e diligentemente, por dentro e por fora, no que for possível, todos os objetos que se apresentam neste grande teatro da natureza." Galileu foi membro da Academia dos Linceus. Tendo encerrado suas atividades em 1651, a Academia, depois de algumas retomadas não muito significativas, voltou a funcionar em 1847.

Não mais que dez anos foi o que durou a *Academia do Cimento,* idealizada pelo príncipe Leopoldo de Toscana, amigo e discípulo de Galileu. Lourenço Magalotti (1637-1712), que foi membro dessa academia, deixou escrito que "era objetivo de nossa Academia, além daquele, que também ocorreu conosco, de experimentar aquelas coisas por proveitosa curiosidade ou por confronto, coisas que tenham sido feitas ou escritas por outros, muito embora sabendo que, sob esse nome de 'experiência', muitas vezes nos enganamos e acreditamos em erros. E foi justamente isso que moveu inicialmente a perspicaz e infatigável mente do Sereníssimo Príncipe Leopoldo da Toscana, que, para descansar das assíduas atividades e das solícitas atenções que lhe acarreta o grau de sua alta condição, põe-se a cansar o intelecto pelo árduo caminho das mais nobres cognições. Portanto, foi bastante fácil para o sublime entendimento da Sua Alteza Sereníssima compreender que o crédito de que gozam os grandes Autores move muitas vezes os engenhos — que, por suma confiança ou por reverência ao seu

nome, não ousam pôr em dúvida aquilo que eles abalizadamente pressupõem — julgou dever ser obra de seu grande espírito confrontar o valor de suas afirmações com mais exatas e mais sensatas experiências e, conseguida a comprovação ou alcançado o desengano, fazer disso tão desejável e precioso dom a quem quer que muito anseie pelas descobertas da verdade".

Diz ainda Magalotti que "esses prudentes ditames do nosso Sereníssimo Protetor" não visavam transformar os acadêmicos em "censores indiscretos dos doutos esforços alheios ou presunçosos dispensadores de desenganos; na verdade, o principal entendimento foi o de dar a outros oportunidade de se confrontarem com suma severidade com as mesmas experiências, de modo que então tivemos a ousadia de fazer nós mesmos as coisas alheias". A ciência é *fato social:* exige a prova pública, a "sinceridade" de "desapaixonados e respeitosos sentimentos" e o concurso de muitas forças ("e de outras forças que para tal empresa forem exigidas").

Com base no *Diário* original dos anais da academia, pode-se constatar que os acadêmicos do Cimento teriam sido somente os seguintes: Vicente Viviani, Cândido e Paulo del Buono, Alexandre Mardili, Antônio Uliva, Carlos Rinaldini, João e Afonso Borelli e o conde Lourenço Magalotti, secretário. Entretanto, além dos citados nos manuscritos, sabe-se que também foram acadêmicos Alexandre Segni (que foi secretário da academia até 20 de maio de 1660, data em que assumiu Lourenço Magalotti), Francisco Redi e Carlos Roberto Dati. Dentre os sócios estrangeiros correspondentes, devem-se recordar Stenon e, de certo modo, também Huygens, que mantinha correspondência astronômica com o príncipe Leopoldo.

O lema distintivo da academia era a expressão "provando e reprovando". E as pesquisas científicas dos acadêmicos do Cimento abarcaram todo o arco das ciências naturais: fisiologia, botânica, farmacologia, zoologia, mecânica, ótica, meteorologia etc. E não devemos esquecer a grande atenção que os acadêmicos dedicaram à construção de *instrumentos* sempre mais exatos: termômetros, higrômetros, microscópios, pêndulos etc. O patrimônio da Academia do Cimento em termos de instrumentos, que sobreviveu até nossos dias, está conservado no Museu de História da Ciência de Florença, sendo constituído por 223 peças, algumas das quais danificadas. Por ocasião da morte de Leopoldo (1675), parece que existiam 1282 peças de vidro. E muitos desses instrumentos ainda se conservavam em 1740, como testemunha Targioni-Tozzetti, que os viu em um cômodo contíguo à Biblioteca do Palácio Pitti.

E é G. Targioni-Tozzetti quem escreve, em suas *Informações sobre o crescimento das ciências físicas ocorrido na Toscana ao longo da década de 60 do século XVII:* "Aliás, os instrumentos eram

infinitos, por assim dizer, ou seja, todos aqueles publicados nas placas de cobre dos *Ensaios* e quase o dobro ou até mais ainda não publicadas. A maior parte deles eu ainda vi, em 1740, colocados, dentro dos magníficos armários, em um salão ao lado da Biblioteca do Real Palácio de Pitti, que era o mesmo em que se realizavam regularmente as sessões da Academia do Cimento (...). Outros desses instrumentos foram deixados aqui e ali, dispersos, ou passaram para outras mãos. E outra parte o senhor Vayringe, maquinista da S.M.C., levou para a sua casa, sem que a conhecesse anteriormente. A propósito disso, recordo-me que, indo uma vez ao encontro desse Vayringe, como de quando em quando costumava fazer, agradando-me muito a conversação com aquele bravo mecânico e homem honradíssimo, ele me fez ver uma quantidade imensa e confusa de instrumentos do Cimento, de cristal, metal, madeira etc., perguntando-me se eu sabia para que podiam ter servido. Eu, que logo os reconhecera, disse-lhe o que eram. Como o nome da Academia do Cimento soou completamente novo para ele, tive uma idéia: na manhã seguinte, levei-lhe os *Ensaios,* mostrei-lhe as figuras e expliquei-lhe as descrições, que ele ainda não entendia muito bem. Depois da morte de Vayringe, dos instrumentos do Cimento e dos instrumentos próprios de Vayringe, uma parte foi encaixotada e enviada a Viena, por ordem do Augustíssimo Imperador Francisco, dizendo-se que foi presenteada ao Grande Colégio Teresiano, e todos os outros foram depositados no referido salão do Palácio de Pitti e em um cômodo contíguo. Quanto às placas de cobre, tanto as publicadas nos *Ensaios* quanto algumas outras, ainda não publicadas, mas aparentemente destinadas a uma então idealizada continuação dos *Ensaios,* foram conservadas no Guarda-Roupa Real (...). Ademais, deve-se acreditar que os instrumentos feitos por conta do príncipe Leopoldo fossem muitíssimos, já que era grande o número dos que me foram mostrados pelo Sr. Vayringe, muitos se haviam quebrado ou sido levados antes e muitos o próprio cardeal Leopoldo havia enviado de presente ao papa Alexandre VII, com uma instrução sobre o modo de operá-los, redigida elegantemente pelo conde Lourenço Magalotti."

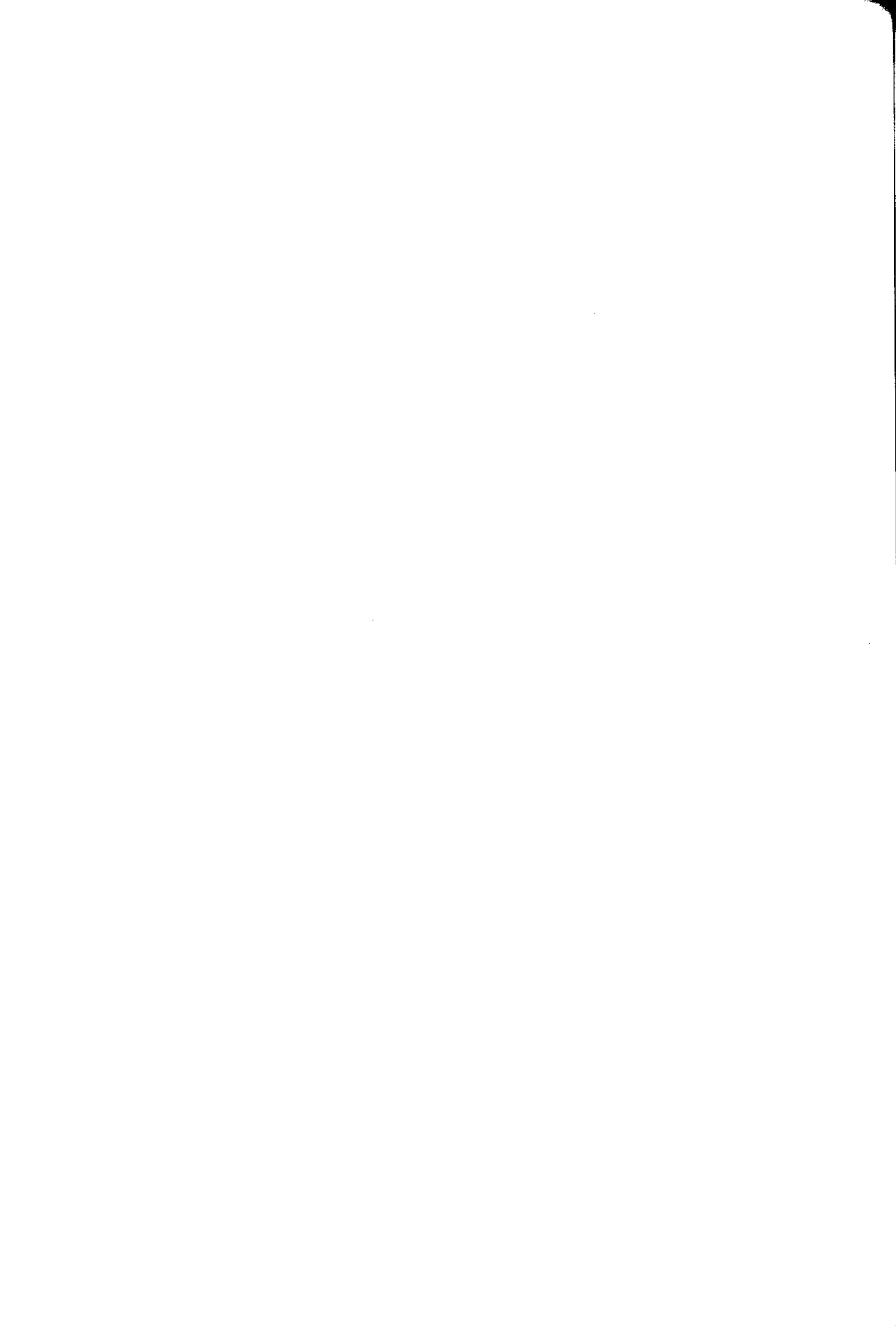
9.2. A Royal Society de Londres e a Academia Real das Ciências da França

A Sociedade Real de Londres para a Promoção dos Conhecimentos Naturais (*Royal Society of London for the Promotion of Natural Knowledge*) nasceu dos encontros que um grupo de seguidores da nova filosofia ou filosofia experimental realizou desde 1645. Em 1662, Carlos II concedeu o *Estatuto (Charter)* que

estabelecia os direitos e as prerrogativas da Royal Society. O objetivo da sociedade era o de redigir "relatórios fiéis de todas as obras da natureza", fazendo-o através de uma linguagem enxuta e natural, isto é, uma linguagem de "expressões positivas" e com "significados claros": a sociedade queria uma linguagem que se aproximasse da "dos artesãos, dos camponeses, dos comerciantes" mais do que a linguagem "dos filósofos". E tal linguagem, naturalmente, é a linguagem das ciências: da anatomia, do magnetismo, da mecânica ou da fisiologia.

O lema da Sociedade Real de Londres foi e continua sendo *Nullius in verba*, ou seja: *Não é preciso jurar sobre as palavras de ninguém*. A ciência não encontra o seu fundamento na autoridade de algum pensador, mas somente nas provas dos fatos. Como disse Newton, que foi membro e depois secretário da Royal Society, "contra os fatos e experimentos, não se pode discutir". De 1662 a 1667 (ano em que morreu), o secretário da sociedade foi Henry Oldenburg, que, em 1665, deu início à publicação dos anais da sociedade (as "Philosophical Transactions", que são publicadas até hoje). As *Transactions* da Royal Society constituem o primeiro exemplo europeu de revista periódica dedicada a questões de natureza científica. E Oldenburg iniciou sua publicação por estar convencido de que dar a conhecer aos outros as descobertas científicas era algo necessário ao progresso do conhecimento científico. Em sua intenção, as *Transactions* constituíam um convite e um encorajamento para os estudiosos, a fim de levá-los "a pesquisar, a experimentar e descobrir novas coisas, a transmitir uns aos outros os seus próprios conhecimentos e, assim, dentro do possível, contribuir para o grande projeto que consiste no enriquecimento do conhecimento da natureza e no aperfeiçoamento de todas as artes e ciências filosóficas". E tudo isso "pela glória de Deus, a honra e o benefício deste Reino e o bem universal da Humanidade".

Na França, graças ao interesse do ministro Colbert, foi constituída em 1666, no reinado de Luís XIV, a *Academia Real das Ciências* (Académie Royale des Sciences). É de Christian Huygens um famoso memorando enviado ao ministro Colbert, afirmando que "a ocupação fundamental e mais útil" dos membros da academia seria a de "trabalhar na história natural segundo o plano traçado por Bacon". Eis, em suas linhas essenciais, o projeto de Huygens: realizar experiências sobre o vácuo através de bombas e determinar o peso do ar; analisar a força explosiva do pólvora fechada em um recipiente de ferro ou de cobre suficientemente espesso; examinar a força do vapor; examinar a força e a velocidade dos ventos e estudar os seus usos para a navegação e as máquinas; analisar "a força (...) do movimento através de percussão". Como ainda escrevia Huygens, havia muitas coisas que, de útil conhecimento,

eram completamente ou quase desconhecidas: a natureza do peso, do calor, do frio, da luz, da atração magnética, a respiração animal, a composição da atmosfera, o modo de crescimento das plantas e assim por diante.

Quarta parte

BACON E DESCARTES

A reviravolta social e teórica do pensamento filosófico em relação à revolução científica

"Estas três coisas (a arte da impressão,
a pólvora e a bússola) mudaram a situação
do mundo todo, a primeira nas letras,
a segunda na arte militar,
a terceira na navegação;
provocaram mudanças tão infinitas
que nenhum império, nem seita,
nem estrela parece ter exercido maior influência
com mais eficácia sobre a humanidade
do que essas três invenções."

Francis Bacon

"Se me abstenho de dar o meu juízo
sobre uma coisa,
quando não a concebo com suficiente
clareza e distinção,
é evidente que faço ótimo uso do juízo
e não me deixo enganar;
mas, se me determino a negá-la ou a afirmá-la,
então não estou mais me servindo
como devo do meu livre-abítrio."

René Descartes

Francis Bacon (1561-1626) foi o profeta da revolução tecnológica moderna.

Capítulo VI

FRANCIS BACON: FILÓSOFO DA ÉPOCA INDUSTRIAL

1. Francis Bacon: a vida e o projeto cultural

No *Novum Organum,* que é a sua obra mais conhecida, escreve Francis Bacon: "É preciso considerar ainda a força, a virtude e os efeito das coisas descobertas, que não se apresentam tão claramente em outras coisas quanto nestas três invenções, que eram desconhecidas para os antigos e cuja origem, embora recente, é obscura e inglória: a arte da impressão, a pólvora e a bússola. Com efeito, essas três coisas mudaram a situação do mundo todo, a primeira na letras, a segunda na arte militar, a terceira na navegação: provocaram mudanças tão infinitas que nenhum império, nem seita, nem estrela parece ter exercido maior influência com mais eficácia sobre a humanidade do que essas três invenções."

Se Galileu, entre outras coisas, teorizou a natureza do método científico; se Descartes, entre outras coisas, proporia uma metafísica que influenciou extremamente a ciência; *Bacon, por seu turno, foi ofilósofo da época industrial*, pois "nenhum outro em sua época e muito poucos nos trezentos anos seguintes preocuparam-se com tanta profundidade e clareza com o problema da influência das descobertas científicas sobre a vida humana" (B. Farrington).

Na época de Bacon, um período de tempo que vai aproximadamente de 1575 e 1620, a Inglaterra estava na vanguarda européia dos setores de mineração e indústria. Pois bem, "a história de Francis Bacon (...) é a história de uma vida dedicada inteiramente a uma grande idéia. Essa idéia apossou-se dele quando ainda garoto, tomou corpo através das diversas experiências de sua vida e ainda estava presente em seu leito de morte. Hoje, essa idéia é óbvia, em parte tornou-se realidade, em parte perdeu

alguma coisa do seu esplendor, muitas vezes foi deformada. Mas, na época de Bacon, constituía uma novidade. Ela consistia simplesmente em acreditar que o saber devia dar seus frutos na prática, que a ciência devia ser aplicável à indústria, que os homens tinham o sagrado dever de se organizar para melhorar e tranformar suas condições de vida. Já grande em si mesma, essa idéia recebeu tal desenvolvimento com o pensamento de Bacon que conseguiu lançar luz sobre todo o curso da história humana. Partindo dessa nova idéia, Bacon submeteu a uma revisão toda a cultura humana, a fim de descobrir como é que ela havia dado tão escassos frutos na realidade e de que modo ela poderia ser aperfeiçoada" (B. Farrington).

Na realidade, Bacon propôs e defendeu teses que já constituem parte integrante de nossa cultura hoje em dia. São as seguintes as suas teses: "A ciência pode e deve transformar as condições da vida humana. Ela não é uma realidade indiferente aos valores da ética, mas sim um instrumento construído pelo homem tendo em vista a realização dos valores de fraternidade e progresso. Esses valores devem ser potencializados e fortalecidos pela própria ciência, na qual vigoram a colaboração, a humildade diante da natureza e o desejo de clareza. A extensão do poder do homem sobre a natureza não é nunca obra de pesquisador em particular, que mantenha seus resultados secretos, mas é necessariamente fruto de uma coletividade organizada de cientistas. O saber sempre tem função precisa no interior do mundo histórico e toda reforma da cultura é sempre uma reforma das instituições culturais e das universidades — não só das instituições, mas também da mentalidade dos inteletuais" (Paulo Rossi).

Francis Bacon nasceu em Londres, em 22 de janeiro de 1561, em York House in Strand. O seu pai, *Sir* Nicolau Bacon, era lorde Guarda-Selos da rainha Isabel. Assim, Francis teve o privilégio de ser introduzido na corte desde garoto. Entrando na Universidade de Cambridge quando tinha doze anos, ficou no Trinity College até 1575. Willian Rawley, que foi secretário particular e que escreveu uma conhecida biografia de Bacon, falando do período transcorrido por seu "patrão" na universidade, nos diz que, "quando ainda estava na universidade, por volta dos dezesseis anos de idade, sentiu pela primeira vez que se estava 'desapaixonando' — como o próprio senhor expressou-se para mim — da filosofia de Aristóteles: não por desprezo pelo autor, ao qual sempre tributou altos louvores, mas sim pela inutilidade do método, sendo a filosofia aristotélica uma filosofia (como o senhor sempre gostava de dizer) boa somente para as disputas e as controvérsias, mas estéril em obras vantajosas para a vida do homem — e ele manteve esse modo de pensar até o dia de sua morte". Com efeito, para Bacon,

Aristóteles foi o símbolo de uma filosofia "estéril no que se refere à produção de obras vantajosas para a vida humana".

Como os estudos jurídicos eram necessários para empreender a carreira política, em junho de 1575 Bacon ingressou no Gray's Inn de Londres, um escola de jurisprudência onde eram formados jurisconsultos e advogados. Logo depois, porém, partia para a França, seguindo o embaixados inglês *Sir* Amias Paulet. E teve uma péssima impressão da França (o rei era homem desregrado e o país era corrupto, mal administrado e pobre). Em 1579, voltou a Londres, em virtude da morte do seu pai. Durante o reinado de Isabel, embora dispendesse muito esforço nesse sentido, não conseguiu deslanchar na carreira política, ainda que, em 1584, tenha sido eleito para a Câmara dos Comuns, onde ficou cerca de vinte anos. No período entre 1592 e 1601, destaca-se a sua amizade com Robert Devereux, segundo conde de Essex, que protegeu Bacon nessa época. Essa amizade se concluiu tragicamente, já que o conde de Essex foi acusado de traição e insurreição e, como consultor legal da Coroa, Bacon teve que sustentar essas acusações. Antes favorito da rainha, o conde foi condenado à morte e decapitado.

Nesse meio tempo, em 1603, subia ao trono Jaime I, homem amante da cultura e protetor de intelectuais. Sob Jaime I, a carreira de Bacon tornou-se rápida e brilhante: advogado geral em 1607, procurador-geral da Coroa em 1613, lorde Guarda-Selos em 1617 e lorde Chanceler em 1618. Nesse mesmo ano, Bacon recebeu do rei o título de barão de Verolme e, três anos mais tarde, o de visconde de Santo Albano. Apesar do seu trabalho, suas ocupações e preocupações políticas, Bacon não descurou de seu trabalho intelectual, tanto que, em 1620, publicou sua obra mais famosa, o *Novum Organum*, que, na intenção do autor, deveria substituir o *Organum* aristotélico. A obra era apresentada como a segunda parte de um projeto enciclopédico muito mais amplo e ambicioso: a *Instauratio Magna*, da qual ainda em 1620, além do *Novum Organum*, eram publicados a introdução e o esquema geral.

Nesse meio tempo, porém, isto é, em 1621, a carreira de Bacon foi bruscamente interrompida e sua fama ficou decididamente comprometida. Com efeito, na primavera de 1621, Bacon foi acusado de corrupção diante da Câmara dos Lordes: Bacon, que sempre teve muita necessidade de dinheiro durante toda a sua vida, havia aceitado presentes de uma parte contendente antes de, na qualidade de juiz, emitir a sentença. Assim, foi acusado de corrupção. Eis o texto de sentença que a Câmara dos Lordes emitiu a propósito: "Esta Alta Corte (...) sentencia: 1) que o lorde visconde de Santo Albano e lorde Chanceler da Inglaterra deva pagar uma multa e penalidade de quarenta mil libras esterlinas; 2) que ele

seja detido na Torre enquanto o desejar o rei; 3) que ele seja para sempre proibido de exercer qualquer ofício, cargo ou responsabilidade do Estado; 4) que ele seja para sempre excluído de sentar no Parlamento e de aproximar-se da Corte." Entretanto, apesar do rigor da sentença, a prisão na Torre de Londres durou apenas uns poucos dias e a multa foi perdoada pelo rei. Assim, Bacon pôde continuar seus estudos, mas sua carreira estava encerrada para sempre. Iria morrer no dia de Páscoa, em 9 de abril de 1626.

2. Os escritos de Bacon e seu significado

A primeira obra de Bacon foram os *Ensaios*. Publicados pela primeira vez em 1597, consistem de análises eruditas sobre a vida moral e política. Tendo-se tornado um clássico da literatura inglesa, foram traduzidos para o latim sob o título *Sermones fideles sive interiora rerum*. Já em 1603 é publicado o *De interpretatione naturae proemium*. Como 1603 é o ano da ascensão de Jaime I ao trono, Bacon se estende em observações de caráter autobiográfico em seu escrito, considerando suas próprias qualidades como adequadas para o projeto de reforma da cultura.

Nessa linha, escreve ele: "No que me diz respeito, compreendi que sou, mais do que qualquer outra coisa, apto para o estudo da verdade: tenho uma mente bastante ágil para captar as semelhanças das coisas (isso é importantíssimo) e bastante sólida e capaz de concentrar-se para observar as mais sutis diferenças; sou dotado do desejo de indagar, da paciência de duvidar, da paixão pelo meditar, da prudência no afirmar, da presteza de rever posições e da diligência no ordenar; não sou apaixonado pela novidade nem admirador da antigüidade enquanto tais e odeio toda forma de impostura. Por essas razões, considero que minha natureza tem certa familiaridade e certa consonância com a verdade." E mais: "A razão desta minha publicação é a seguinte: quer que tudo aquilo que visa estabelecer relações intelectuais e libertar as mentes se difunda entre as multidões e passe de boca em boca (...). Livre de toda forma de impostura, vejo claramente que a fórmula de interpretação e as invenções que dela saírem serão mais profícuas e seguras se reservadas aos gênios adequados e bem escolhidos. Na verdade, eu lanço em movimento uma realidade que outros experimentarão (...). Basta-me a consciência do serviço bem prestado e a realização de uma obra na qual a própria sorte não poderia interferir."

O *De interpretatione naturae proemium* é de 1603. No ano anterior, porém, Bacon havia escrito o *Temporis partus masculus*.

Essa obra é um escrito muito polêmico contra os filósofos, tanto antigos (Platão, Aristóteles, Galeno, Cícero) como medievais (Tomás, Escoto) e renascentistas (Cardan, Paracelso). Na opinião de Bacon, todos esses filósofos são moralmente culpados de não terem dado a devida atenção à natureza e o necessário respeito para com essa obra do Criador, que deve ser ouvida com humildade e interpretada com a necessária cautela e paciência. Para ele, a filosofia do passado é estéril e verbosa.

Essa crítica à cultura tradicional voltaria à tona diversas vezes nas sucessivas obras de Bacon, como, entre outras, o *Valerius terminus* (1603), os *Cogitata et visa* (1607-1609), a *Redargutio philosophiarum* (1608) e a *Descriptio Globi intellectualis* (1612). O trabalho intitulado *Of Proficiense and Advancement of Learning, Human and Divine* (ou seja, "Sobre a dignidade e o progresso do saber humano e divino") é de 1605. Esse trabalho, que seria ampliado em 1623, é uma espécie de defesa e elogio do saber. O segundo livro da obra analisa o estado de decadência do saber e projeta uma enciclopédia do saber, dividida em *história* (fundada na faculdade da *memória*), *poesia* (baseada na *fantasia*) e *ciência* (alicerçada na *razão*). Os *Cogitata et visa* são de 1607. Em 1609, Bacon publicou o *De sapientia veterum,* onde, através da interpretação de alguns mitos da Antigüidade, o autor apresenta ao público douto as doutrinas da nova filosofia.

Ao que tudo indica, foi em 1608 que Bacon iniciou o *Novum Organum,* no qual retoma também os conceitos elaborados nas obras anteriores que ainda não haviam sido publicadas. Nessa obra, publicada em 1620, Bacon trabalhou quase dez anos, apresentando-a como a segunda parte da *Instauratio magna,* um projeto não realizado, cujo esquema geral era o seguinte: 1) divisão das ciências; 2) o *Novum Organum* ou indícios para a interpretação da natureza; 3) fenômenos do universo ou história natural e experimental para a construção da filosofia; 4) escala do intelecto; 5) pródromos ou antecipações da filosofia segunda; 6) filosofia segunda ou ciência ativa. Segundo o esquema dessa obra, Bacon considerou o *Novum Organum* como a segunda parte e o *De dignitate et augmentis scientiarum* como a primeira. Este último escrito é a tradução latina ampliada do *Of Proficience and Advancemente of Learning, Human and Divine.* A terceira parte da *Instauratio* é representada pela *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam sive phenomena universi,* publicada em 1622 e 1623, em dois volumes, que continham, respectivamente, *Historia ventorum* e *Historia vitae et mortis.*

Em 1624, Bacon fez uma revisão do texto de *New Atlantis* (a *Nova Atlântida*), através da qual "aquilo que ele sonha é uma constituição na qual o favorecimento mais ilimitado e o interesse

mais munificente, concedidos aos novos métodos da pesquisa científica e da experimentação aplicada a todos os ramos do cognoscível, permitam tal estado de florescimento e bem-estar que nunca mais falte a uma dor a sua cura apropriada, nem a um desejo humano a sua comedida satisfação" (E. Bonaiuti). Mais especificamente, "as páginas da *Nova Atlântida* que descrevem as funções científicas, os institutos de pesquisa, a atividade operosa e a fraterna colaboração entre os doutos aparecem (...) como a expressão das esperanças mais elevadas de Francis Bacon, projetadas para o plano da utopia" (Paulo Rossi).

Na primeira história da Royal Society, escrita pelo bispo de Rochester, Thomas Sprat, podemos ler: "Recordarei somente um grande homem, que teve uma clara visão de todas as possibilidades dessa nova instituição, tal como ela é agora: estou falando de lorde Bacon. Em seus livros, estão esparsos por toda parte os mais válidos argumentos que se podem produzir em favor da filosofia experimental e as melhores diretrizes capazes de promovê-la, argumentos que ele adornou com tanta arte que, se os meus desejos houvessem prevalecido sobre os de alguns de meus ótimos amigos, que me induziram a escrever esta obra, nenhum escrito seria mais adequado para servir de prefácio à história da Royal Society do que qualquer de suas obras." Pode-se afirmar, sem sombra de dúvida, comenta Benjamin Farrington, que "a Royal Society representa o maior monumento comemorativo a Francis Bacon". E, se a *Nova Atlântida* prefigura aquilo que seriam as sociedades científicas, o projeto enciclopédico da *Instauratio magna* inspiraria Diderot e d'Alembert na idealização da *Enciclopédia* iluminista.

Na realidade, é "com Bacon que tem início, na história do Ocidente, uma 'nova atmosfera intelectual'. E é precisamente dessa novidade que Bacon queria ser o *buccinator* ou arauto. Ele indagou e escreveu sobre a função na vida e na história humana; formulou uma ética da pesquisa científica que se contrapunha claramente à mentalidade de tipo mágico, que ainda era amplamente dominante em sua época; tentou teorizar uma nova técnica de abordagem da realidade natural; lançou as bases da enciclopédia moderna das ciências, que se tornaria uma das empresas mais importantes da filosofia européia. A libertação em relação aos *idola;* a separação do humanamente descobrível em relação ao dogma religioso; a identificação da metafísica com uma 'física generalizada', fundada na história natural; o materialismo atomista; a valorização da técnica; a polêmica contra o empirismo cego dos magos e alquimistas; o ideal de colaboração da pesquisa científica; a identificação da busca da verdade com a busca de melhores condições humanas; a carga de responsabilidade atribuída à pesquisa científica — ao propor e difundir idéias desse tipo,

Bacon deu uma contribuição notável, podendo-se considerar com razão que aquele que 'escrevia de filosofia como lorde Chanceler' (segundo a conhecida expressão de Harvey) merece lugar de destaque, além da história da filosofia, também no desenvolvimento do saber científico" (Paulo Rossi).

3. Por que Bacon critica o ideal de saber mágico-alquimista

Apesar de todos os elementos antecipadores e revolucionários do seu pensamento, Bacon era homem de seu tempo; e, apesar de ser homem de seu tempo, o seu pensamento contém elementos decididamente antecipadores e revolucionários. Como homem do seu tempo, Bacon assume da tradição a idéia de que o saber, embora estreitamente ligado à experiência, é *saber de formas*, isto é, de substâncias, e não de funções ou leis quantificadas. Mas não só isso, pois da filosofia renascentista ele aceita temas como o de que todos os corpos são capazes de percepção; o de que existiria uma relação universal entre todos os seres, ligação que se expressaria como força de atração e repulsão; ou de que a imaginação teria poderes como, por exemplo, o de bloquear o processo de fermentação da cerveja. Assim, o vitalismo renascentista não está de modo algum ausente da filosofia de Bacon, nem deixam de estar presentes nela elementos provenientes da tradição alquimista. Assim, por exemplo, no *Novum Organum* e na *Historia vitae et mortis* podemos ler que existe nos corpos um *spiritus sive corpus pneumaticum* e que seria a *detentio* desse *spiritus* ou *corpus pneumaticum* que impediria o processo de degenerescência dos corpos.

Portanto, não há dúvida de que estão presentes no pensamento de Bacon temas e motivos da tradição mágico-alquimista. "Efetivamente, a essa tradição, do modo como ela se configurou na época do Renascimento, estão ligados dois conceitos centrais da filosofia de Bacon, que estão na base de sua concepção da natureza, do homem e das relações entre o homem e a natureza. Esses conceitos são os seguintes: 1) o ideal da ciência como força e como obra ativa voltada para modificar a situação natural e humana; 2) a definição do homem como ministro e intérprete da natureza (*naturae minister et interpres*), que Bacon colocava no lugar da veneranda definição do homem como animal racional" (Paulo Rossi).

Mas o que se deve destacar é que, no contexto do pensamento filosófico de Bacon, esses dois elementos (o saber como força e a ciência como ministra da natureza) adquirem novo significado, já que o que Bacon assume da tradição do pensamento mágico-

alquimista são as finalidades do saber, mas rejeita decididamente os modos de aquisição e de transmissão do saber próprios do saber mágico e alquimista. Com efeito, como se pode ver, por exemplo, na reavaliação que ele faz das artes mecânicas, o *saber* em que Bacon pensa é uma ciência progressiva, feita de resultados obtidos por gerações de cientistas, que se sucedem e trabalham em colaboração. A verdade é *"filia temporis"* e não *"filia auctoritatis"*.

"Os métodos e os procedimentos das artes mecânicas, o seu caráter de progressividade e intersubjetividade, fornecem o modelo para a nova cultura" (Paulo Rossi). E um saber que nasce da colaboração dos pesquisadores exige novas instituições (como universidades, laboratórios, sociedades científicas etc.), que um poder político clarividente e atento ao bem-estar dos homens deve favorecer fortemente. A magia procura causas ocultas, mas o verdadeiro saber é saber de naturezas experimentáveis; a magia é um saber privado ou de iniciados, mas o verdadeiro saber é alcançável ou, pelo menos, *controlável* por todos, sendo fruto de colaboração; a magia só alcança algum saber por acaso, mas o verdadeiro saber alcança os seus resultados através de um procedimento metódico; a magia é saber de um indivíduo com objetos de dominio sobre outros; mas o verdadeiro saber é útil aos homens; o saber dos magos e alquimistas é um saber que eles mantêm secreto, mas o verdadeiro saber não tem nada de secreto, pois é público e deve ser escrito e exposto em termos claros; a magia corrompe a experiência, mas o verdadeiro saber é feito de autênticas experiências.

Sendo assim, torna-se facilmente compreensível o ataque de Bacon à tradição mágico-alquimista. Assim, por exemplo, no *Temporis partus masculus,* Bacon censura Paracelso de gerar, não tanto mentiras, mas sim monstros: "Que semelhanças entre os produtos dos teus elementos, que correspondências e que paralelismos vais sonhando, ó fanático acasalador de fantasmas? (...) Agora, ouve a enumeração dos delitos mais graves. Confundindo as coisas divinas com as naturais, o profano com o sagrado, as heresias com as fábulas, tu profanaste, sacrílego impostor, tanto a verdade humana como a religiosa. Não apenas, como os sofistas, tu obscureceste a luz da natureza (cujo santíssimo nome a tua impura boca pronuncia tantas vezes), mas até a apagaste. Eles desertam da experiência, mas tu a traíste."

Mas por que Paracelso teria traído a experiência? Pelo fato, diz Bacon, de que Paracelso submeteu as coisas "a uma interpretação já pré-ordenada". E, assim, prossegue ele, "ao invés do cálculo dos movimentos, procuraste as transformações das substâncias, tentando desse modo corromper as fontes da ciência e despojar a mente dos homens. Às dificuldades e às obscuridades dos experi-

mentos, aos quais os sofistas são arredios e nos quais os empíricos são ímpares, tu acrescentaste obstáculos novos e estranhos. Portanto, não é verdade que tenhas conhecido ou seguido o guia da experiência! Ao contrário, fizeste todo o possível para aumentar a cobiça dos magos".

Tudo isso dizia ele de Paracelso. No que se refere aos alquimistas, Bacon afirma: "Estes se põem de acordo entre si com base em uma série de mentiras recíprocas e, em todos os casos, ostentam as mais vastas esperanças. E se, vagando casualmente pelos caminhos da experiência, defrontam-se às vezes com alguma coisa de útil, isso ocorre por acaso e não por causa do método que seguem." Naturalmente, nem todos os alquimistas são do mesmo tipo, já que, entre eles, "há homens úteis que, sem se preocuparem muito com as teorias, procuraram ampliar o campo das descobertas através das sutilezas da mecânica: um homem desse tipo é Roger Bacon", observa ele. No entanto, há também "um tipo de homem celerado e maldito, grupo formado por aqueles que solicitam de todos os lados aplausos para as suas teorias e saem por aí a mendigar aprovação, apelando para a esperança e a impostura". E isso, segundo Bacon, vale para a maior parte dos alquimistas.

4. Por que Bacon critica a filosofia tradicional

Em nome de um ideal de saber público e verificado, que procede com cautela mediante a experiência e que é um saber construído em colaboração, tendo em vista a transformação do mundo em benefício de todos os homens, Bacon afasta-se claramente do ideal do saber mágico. Diferentemente do saber mágico, o verdadeiro saber não é privado nem obscuro: ao contrário, é um saber público e escrito em linguagem clara e intersubjetiva.

Pois bem, sempre em nome desse ideal de saber progressivo, público e claro, construído pela colaboração humana e voltado para o bem de todos os homens, Bacon lança-se *contra a tradição filosófica do passado,* com a intenção de substituir a "filosofia das palavras" por uma "filosofia das obras". Para Bacon, o que importa é entender que o saber tem função diferente da que a tradição lhe atribui. Conseqüentemente, não se trata de defender um filósofo contra outro ou vice-versa: trata-se precisamente de rejeitar e colocar-se contra toda uma tradição, na qual se vê uma guerra combatida "por pseudofilósofos mais cheios de fábulas do que os próprios poetas, por corruptores de espíritos e por falsificadores das coisas (...), por uma turba venal de professores".

É a tradição em seu conjunto que deve ser esquecida. "Aquilo

de que Bacon acusa os filósofos da Antigüidade (Platão, Aristóteles, Galeno, Cícero, Sêneca, Plutarco) e os filósofos da Idade Média e do Renascimento (Tomás, Duns Escoto, Ramus, Cardan, Paracelso, Telésio) não é uma *série de erros de caráter teórico.* Essas filosofias podem todas ser colocadas no mesmo plano, são dignas das mesmas acusações e necessariamente partícipes do mesmo destino porque *são expressão de atitude moralmente culpável"* (Paulo Rossi). E eis sua culpa: "A tradição filosófica substituiu a atenção para com a realidade, a consciência dos limites, e o respeito pela obra do Criador, que deve ser humildemente ouvida e interpretada, pelas 'astúcias do engenho e pela obscuridade das palavras', por 'uma religião adulterada' ou pelas 'observações populares e as mentiras teóricas fundadas em certos experimentos famigerados'. E todas essas degenerações derivam daquele pecado de soberba intelectual que tornou a filosofia absolutamente estéril em obras, transformando-a em instrumento de predominância nas disputas" (Paulo Rossi).

Quase toda a cultura tradicional gira em torno dos poucos nomes de Aristóteles, Platão, Hipócrates, Galeno, Euclides e Ptolomeu. Como escreve Bacon na *Redargutio philosophiarum:* "Vêde portanto que vossas riquezas estão sob a posse de poucos e que as esperanças e sortes de todos os homens talvez estejam depositadas em apenas seus cérebros. Deus não vos fez o dom da alma racional para que concedêsseis a homens o tributo que deveis ao vosso Autor (vale dizer, a fé que é devida a Deus e às coisas divinas), nem vos deu sentidos firmes e válidos para que estudásseis os escritos de poucos homens, mas sim para que estudeis o céu e a terra, que são obras de Deus." E Aristóteles, "que reduziu tantos outros gênios e tantos espíritos livres à escravidão, nunca foi, de modo algum, útil à humanidade".

Entretanto, prossegue Bacon, "estabeleceram-se inumeráveis preconceitos e foram recebidas, adotadas e difundidas falsas opiniões. Os teólogos se embeberam amplamente nessa filosofia e fundaram um tipo de especulação que combina ambas as doutrinas. E os homens de Estado, que acham útil para a sua reputação serem considerados doutos, enchem seus escritos e discursos com conceitos derivados dessa mesma fonte". Mas não é só isso, pois as palavras, os conceitos e os preceitos dessa filosofia tornaram-se tão presentes que "no momento mesmo em que aprendíeis a falar, já vos nutriam e embebiam com isso que estou tentado a chamar de 'cabala de erros'. Tais erros não foram confirmados apenas no uso do consenso pelos indivíduos, mas também foram até consagrados pelas instituições acadêmicas, pelos colégios, pelas diversas ordens e até pelos governos".

No fundo, para Bacon, a filosofia dos gregos eram uma filosofia de crianças: "Com efeito, os gregos foram eternas crianças, não somente na história e no seu conhecimento do passado, mas sobretudo no estudo da natureza. E não é semelhante à infância aquela filosofia que só sabe falar e brigar, sem nunca gerar e produzir? Que é inepta para as discussões e estéril de obras? (...) A época em que ela nasceu (...) era vizinha das fábulas, pobre de história, escassamente informada e iluminada pelas viagens e pelos conhecimentos da Terra: ela não possuía nem a veneração pela antigüidade nem a riqueza dos tempos modernos, carecendo de dignidade e de nobreza."

No que se refere mais especificamente a Aristóteles, Bacon se pergunta: "Em sua física e em sua metafísica, não ouvis mais freqüentemente as vozes da dialética do que da natureza? Normalmente, o que é possível esperar de homem que, por assim dizer, construiu um mundo de categorias? Que tratou da matéria e do vácuo, da rarefação e da densidade, com base na distinção entre potência e ato? (...) Não se pode captar bons 'sinais' nele, porque seu gênio era por demais impaciente e intolerante, incapaz de se deter para ponderar o pensamento dos outros e, por vezes, o seu próprio pensamento (...) de propósito obscuro. Muitas outras de suas qualidades são mais típicas de mestre-escola do que de pesquisador da verdade." Sobre Platão, a opinião de Bacon é a seguinte: ele foi sobretudo político e tudo aquilo que escreveu acerca da natureza carece de fundamento, ao passo que, com sua teologia, corrompeu a realidade natural não menos do que fez Aristóteles com sua dialética".

A condenação de Bacon à tradição permeia todos os seus escritos, como o *Temporis partus masculus* (1602), o *Valerius terminus* (1603), o *Advancement of Learning* (1605), os *Cogitata et visa* (1607) e a *Redargutio philosophiarum* (1608), da qual extraímos os trechos citados. Também é interessante notar que Bacon não publicou esses escritos, pois era da opinião de que o seu conteúdo polêmico poderia de alguma forma bloquear a sua difusão. Contudo, encontramos novamente a polêmica contra a tradição no prefácio à *Instauratio magna* e no primeiro livro do *Novum Organum* (1620). E é exatamente no primeiro livro do *Novum Organum* que Bacon, entre outras coisas, assesta profundo ataque à lógica aristotélico-escolástica.

5. **Por que Bacon critica a lógica tradicional**

Na opinião de Bacon, as ciências da época não são capazes de novas descobertas. Mas, como está escrito no *Novum Organum,* "a lógica tradicional também é inútil para a pesquisa das ciências".

Inútil e até danosa, pois serve somente para consolidar e transmitir os erros da tradição. Com efeito, o silogismo nada mais faz do que deduzir conseqüências de premissas: o silogismo "é instrumento incapaz de penetrar na profundidade da natureza. Isso força o nosso assentimento, não a realidade".

O silogismo consta de proposições; as proposições, de palavras; as palavras estão no lugar das noções. Como afirma Bacon, nas noções que figuram nos silogismos da filosofia tradicional, especialmente na escolástica, "não há nada de rigoroso, tanto nas lógicas como nas físicas: *substância, qualidade, ação, paixão* e nem mesmo o *ser* são verdadeiros conceitos; muito menos *pesado-leve, denso-tênue, úmido-seco, geração-corrupção, atração-repulsão, elemento, matéria-forma* e assim por diante; são todas noções fantásticas e mal-definidas". E são noções fantásticas, conceitos que aparecem como verdadeiras aberrações "porque não foram extraídos e abstraídos com método dos objetos".

E o que vale para os conceitos vale também para os axiomas: "Não menos arbítrio e aberração encontramos na constituição dos axiomas." Na filosofia tradicional, eles são extraídos indevidamente, por meio de uma passagem precipitada e ilegítima de poucos casos particulares para o universal. Essa é precisamente a *falsa indução,* à qual, como veremos, Bacon opõe a *verdadeira indução,* que avança na direção dos princípios através da axiomática média, procedendo com cautela e paciência, continuamente verificada pelos casos da experiência.

Segue Bacon: "São e podem ser dois os caminhos para a pesquisa e a descoberta da verdade. Um, a partir dos sentidos e dos particulares, ascende logo aos axiomas gerais, julgando segundo esses princípios, já fixados em sua imutável verdade, daí extraindo então os axiomas médios — esse é o caminho comumente seguido. O outro, a partir do sentido e dos particulares, extrai os axiomas ascendendo gradual e ininterruptamente a escada da generalização, até alcançar os axiomas gerais — este é o verdadeiro caminho, embora ainda não tenha sido percorrido pelos homens." Mas que deve ser percorrido, se quisermos substituir uma cultura retórico-literária por uma cultura de tipo técnico-científico. Com efeito, como escreve Bacon na *Instauratio magna,* "o fim da nossa ciência não é descobrir argumentos, mas artes; não é descobrir as conseqüências que derivam dos princípios postos, mas sim os próprios princípios". E para descobrir esses princípios fecundos, de útil aplicação, é necessário um método diferente do aristotélico-escolástico: "segundo o nosso método (...), os axiomas devem ser extraídos continuamente e por graus, para chegarmos por fim aos conceitos gerais." E estes são, "princípios bem determinados, de tal

forma que a própria natureza os reconheça verdadeiramente como seus conhecidos, por serem inerentes ao interior das próprias coisas".

6. "Antecipações da natureza" e "interpretações da natureza"

Escreve Bacon no início do primeiro livro do *Novum Organum:* "Ministro e intérprete da natureza, o homem faz e entende o que observa da ordem da natureza, com a observação das coisas ou com a obra da mente — ele não sabe nem pode nada mais do que isso." Em conseqüência, prossegue ele, "a ciência e a potência humana coincidem, porque a ignorância da causa impede o efeito — e só se comanda a natureza obedecendo a ela: aquilo que é causa na teoria torna-se regra na operação prática".

Assim, nós podemos agir sobre os fenômenos, ou seja, é possível intervir eficazmente sobre eles, mas só na condição de conhecermos as suas causas. Ora, é bem verdade que "o mecânico, o matemático, o alquimista e o mago" se ocupam da natureza e procuram entender os seus fenômenos, mas também é verdade, observa Bacon, que "todos eles, pelo menos até agora" ocuparam-se da natureza "com energia limitada e escasso sucesso". Por isso, é tolo e contraditório pensar que aquilo que não se conseguiu fazer até agora possa ser feito no futuro sem recorrer a métodos novos e ainda não tentados.

O fato é que nós admiramos as forças da mente humana, mas não procuramos fornecer uma verdadeira ajuda ao gênio humano. E a mente necessita de tal ajuda, pois "a natureza supera infinitamente o sentido e o intelecto pela fineza de suas operações". Bacon via o saber de sua época como entretecido de axiomas que, sendo produzidos precipitadamente a partir de poucos e insuficientes exemplos, sequer arranham a realidade, servindo apenas para alimentar disputas estéreis. E a lógica silogística, pressupondo tais axiomas tão pouco fundamentados, é "mais danosa do que útil", dado que serve somente "para estabelecer a fixar os erros que derivam da cognição vulgar, mais do que servir à busca da verdade".

Pois bem, sendo assim, Bacon propõe-se a questão de "reconduzir os homens aos próprios particulares, respeitando sua sucessão e sua ordem, de modo que eles se obriguem a renegar por algum tempo as noções e comecem a se habituar com as próprias coisas". E, com tal objetivo, ele logo distingue entre *antecipações da natureza* e *interpretações da natureza*. As *antecipações da natureza* são noções construídas e obtidas "de modo prematuro e temerário":

são noções que alcançam fácil concordância, "porque, extraídas de poucos dados, sobretudo daqueles que se repetem habitualmente, logo ocupam o intelecto e preenchem a fantasia; em suma, são noções produzidas com método equivocado". Já as *interpretações da natureza* são resultado "daquele outro modo de indagar, que se desenvolve a partir das próprias coisas, segundo os modos devidos": "recolhidas de dados diversos e muito distantes entre si, elas não podem logo tomar o intelecto; por isso, parecem difíceis e estranhas à opinião comum, quase semelhantes aos mistérios da fé".

Entretanto, são as *interpretações da natureza* e não as suas *antecipações* que constituem o verdadeiro saber: o saber obtido com o verdadeiro método. As antecipações subjugam a concordância, mas não levam "a novos particulares"; já as interpretações subjugam a realidade e, precisamente por isso, são fecundas. E subjugam a realidade e são fecundas exatamente porque existe um método — do qual falaremos adiante — que é um *novum organum,* um instrumento novo e verdadeiramente eficaz para alcançar a verdade.

Se tudo o que foi dito é verdadeiro, então fica claro que, pondo todo junto o saber do passado — um saber feito de antecipações — não se estaria contribuindo de modo algum para o progresso das ciências. Desse modo "é inútil esperar uma grande renovação das ciências pela sobreposição e inserção do novo sobre o velho: é preciso realizar uma completa instauração do saber, começando pelos próprios fundamentos da ciência, se não quisermos ficar rodando sempre dentro do mesmo círculo, com escasso progresso, quase desprezível". A urgência primeira, portanto, é a da instauração do saber "começando pelos próprios fundamentos da ciência". E essa premente e radical missão tem duas fases: a primeira (a *pars destruens*) consiste em limpar a mente dos ídolos (*idola*) ou falsas noções que invadiram o intelecto humano; a segunda (a *pars construens*) consiste na exposição e na justificação das regras do único método que pode levar a mente humana ao contato com a realidade e estabelecer um *novum commercium mentis et rei.*

7. A teoria dos *idola*

"Os ídolos e as falsas noções que invadiram o intelecto humano, nele lançando profundas raízes, não só sitiam a mente humana, a ponto de tornar-lhe difícil o acesso à verdade, mas também (mesmo quando dado e concedido tal acesso) continuam a nos incomodar durante o processo de instauração das ciências, quando os homens, avisados disso, não se dispõem em condições de combatê-los na medida do possível." Assim, a primeira função da

teoria dos ídolos é a de tornar os homens conscientes das falsas noções que congestionam a sua mente e barram-lhe o caminho para a verdade.

Desse modo, a identificação dos ídolos é o primeiro passo que se deve realizar para tornar possível libertar-nos deles. Mas, então, quais são esses ídolos? Pois bem, Bacon responde a essa pergunta do seguinte modo: "São quatro os tipos de ídolos que sitiam a mente humana. Com objetivo didascálico, os chamaremos respectivamente de ídolos da tribo, ídolos da espelunca, ídolos do foro e ídolos do teatro. Naturalmente, o meio mais seguro para expulsar os ídolos da mente humana e mantê-los longe dela está em ocupá-la com axiomas e conceitos produzidos através do justo método, que é a verdadeira indução. Entretanto, a identificação dos ídolos já é de grande proveito."

1) *Os ídolos da tribo (idola tribus)* "se alicerçam na própria natureza humana e na própria família humana ou tribo (...). O intelecto humano é como um espelho desigual em relação ao raio das coisas: ele mistura a sua própria natureza com a das coisas, que deforma e desfigura". Assim, por exemplo, o intelecto humano é levado "por sua própria estrutura" a supor nas coisas "uma ordem maior" do que aquela que efetivamente se encontra nelas: "O intelecto (...) finge paralelismos, correspondências e relações que, na realidade, não existem. Foi assim que surgiu a idéia de que 'nos céus, todo movimento deve ocorrer sempre segundo círculos perfeitos', nunca (a não ser só de nome) segundo espirais ou serpentinas." Ou ainda: "Quando encontra alguma noção que o satisfaz, porque considera verdadeira ou porque convincente e agradável, o intelecto humano leva todo o resto a validá-la e coincidir com ela. E até quando a força ou o número das instâncias contrárias é maior, no entanto, ou não são levadas em conta por desprezo ou são confundidas com distinções e rejeitadas, não sem grave e danoso prejuízo, desde que isso conserve imperturbável a autoridade das afirmações primeiras."

Em suma, um vício do intelecto humano é aquele que hoje chamaríamos de equivocada tendência verificacionista, contrária à justa atitude falsificacionista, com base na qual, se queremos o progresso da ciência, devemos estar prontos a descartar uma hipótese, conjectura ou teoria quando observamos fatos contrários a ela. Mas as tendências perniciosas do intelecto não são somente as que supõem ordens e relações que um mundo complexo não tem ou então as que não levam em conta os casos contrários. O intelecto também tende a atribuir com facilidade as qualidades de algo que o impressionou a outros objetos que, no entanto, não têm essas qualidades. Em suma, "o intelecto humano não é apenas luz intelectual, mas também sofre a influência da vontade e dos afetos,

o que faz com que as ciências sejam como se quer. Isso acontece porque o homem crê que é verdadeiro aquilo que ele prefere, rejeitando por isso as coisas difíceis, pela impaciência de pesquisar; a realidade pura e simples, porque deprime as suas esperanças; as supremas verdades da natureza, por supertição; a luz da experiência, por soberba e presunção (...); os paradoxos, para ficar com a opinião do vulgo; e o sentimento ainda penetra no intelecto e o corrompe por muitos outros modos, freqüentemente imperceptíveis". E há também os obstáculos dos sentidos enganosos, que são obstáculo porque amiúde "a especulação se limita (...) ao aspecto visível das coisas, deixando de lado ou reduzindo a muito pouco a observação daquilo que nelas há de invisível". Ademais, "por sua própria natureza, o intelecto humano tende para as abstrações e imagina como estável aquilo que, no entanto, é mutável". São esses, portanto, os ídolos da tribo.

2) *Os ídolos da espelunca (idola specus)* "derivam de cada indivíduo. Além das aberrações comuns ao gênero humano, cada um de nós tem uma espelunca ou gruta particular na qual a luz da natureza se perde e se corrompe, por causa da natureza própria e singular de cada um, por causa de sua educação e das conversações com os outros, por causa dos livros que lê e da autoridade daqueles que admira e honra ou por causa da diversidade de impressões,à medida que elas encontrem o espírito já ocupado por preconceitos ou então descongestionado e tranqüilo".

O espírito dos indivíduos singulares "é variado e mutável, quase fortuito". Por isso, escreve Bacon, Heráclito estava com a razão quando disse: "Os homens procuram as ciências em seus pequenos mundos, não no mundo maior, que é idêntico para todos." Os ídolos da espelunca, portanto, "têm (...) sua origem na natureza específica da alma e do corpo do indivíduo, em sua educação e seus hábitos ou então em outros casos fortuitos". Assim, por exemplo, pode ocorrer que alguns se afeiçoem às suas especulações particulares "porque se acreditam seus autores e descobridores ou porque a elas dedicaram todo o seu engenho e a elas se habituaram".

Ou então, baseando-se em alguma parcela de saber por eles construída, os indivíduos a extrapolam, propondo sistemas filosóficos inteiramente fantásticos: "Até Gilbert, depois de se ter dedicado ao estudo do magnete, passou sem mais nem menos a construir uma filosofia derivada unicamente do tema particular que o havia atraído". Da mesma forma, "os alquimistas construíram uma filosofia natural absolutamente fantástica e de alcance mínimo, porque baseada em uns poucos experimentos de laboratório". E há ainda aqueles "que se deixam tomar de admiração pela Antigüidade, enquanto outros, pelo amor e pela atração da novidade; poucos são aqueles que conseguem manter-se num caminho inter-

mediário, ou seja, sem desprezar aquilo que é justo na doutrina dos antigos e sem condenar aquilo que foi corretamente descoberto pelos modernos".

3) *Os ídolos do foro ou do mercado (idola fori).* Escreve Bacon: "Há também ídolos que, por assim dizer, dependem de contato ou dos contatos recíprocos do gênero humano: nós os chamados ídolos do foro, referindo-nos ao intercâmbio e ao consórcio entre os homens." Na realidade, "a relação entre os homens ocorre por meio da fala, mas os nomes são impostos às coisas segundo a compreensão do vulgo. E basta essa informe e inadequada atribuição de nomes para perturbar extraordinariamente o intelecto. E, naturalmente, para retomar a relação natural entre o intelecto e as coisas, também não têm valor todas aquelas definições e explicações das quais freqüentemente os doutos se servem para se precaver e se defender em certos casos".

Em outros termos, Bacon parece excluir exatamenta aquilo que hoje nós chamamos "*hipóteses ad hoc*", isto é, hipóteses cogitadas e introduzidas nas teorias em perigo com o único objetivo de salvá-las da crítica e da refutação. Entretanto, diz Bacon, "as palavras cometem uma grande violência ao intelecto e perturbam os raciocínios, arrastando os homens a inumeráveis controvérsias e vãs considerações". Na opinião da Bacon, os ídolos do foro são os mais incômodos de todos, "porque se insinuaram no intelecto pela concordância das palavras e dos nomes". Os homens "acreditam que sua razão domina as palvras; mas ocorre também que as palavras retrucam e refletem sua força sobre o intelecto, o que torna a filosofia e as ciências sofísticas e inativas". Os ídolos que, através das palavras, penetram no intelecto, são de duas espécies: são nomes de coisas inexistentes (como, por exemplo, a "sorte", o "primeiro móvel" etc.) ou são nomes de coisas que existem, mas confusos, ideterminados e impropriamente abstraídos das coisas.

4) *Os ídolos do teatro (idola theatri)* "penetraram no espírito humano por meio das diversas doutrinas filosóficas e por causa das péssimas regras de demonstração". Bacon os chama de ídolos do teatro porque considera "todos os sistemas filosóficos que foram acatados ou cogitados como fábulas preparadas para serem representadas no palco, boas para construir mundos de ficção e de teatro". Mas também encontramos fábulas não somente nas filosofias atuais ou nas "seitas filosóficas antigas", como ainda em "muitos axiomas e princípios das ciências que se afirmaram por tradição, fé cega ou desleixo". Bacon não pretende com isso deslustrar os antigos nem atingir sua respeitabilidade. Nós, diz ele, nos ocupamos de um novo método, um método desconhecido dos antigos, que permite a gênios menos fortes que os antigos irem bastante além dos seus resultados: "Diz-se que até um manco, se

colocado no bom caminho, pode ultrapassar um corredor que esteja fora do caminho; porque é certo que, quanto mais veloz corre, quem está fora do caminho mais se perde e erra." E assim chegamos ao ponto em que podemos tratar daquilo que, para Bacon, constitui o *verdadeiro objetivo da ciência* e o *verdadeiro método da pesquisa.*

8. Sociologia do conhecimento, hermenêutica e epistemologia e sua relação com a teoria dos *idola*

Entretanto, antes de falar do método indutivo baconiano, talvez seja oportuno recordar que Karl Mannheim, um dos teóricos contemporâneos mais importantes no campo da sociologia do conhecimento (âmbito de investigação que consiste na pesquisa das relações entre sociedade e produções mentais), escreveu o seguinte: "A teoria (...) dos *idola*, pelo menos até certo ponto, pode ser considerada como antecendente do conceito moderno de ideologia. Os 'ídolos' eram 'aparências' ou 'preconceitos', dividindo-se, como sabemos, em ídolos da tribo, da caverna, do mercado e do teatro. Todas essas fontes de erro derivam da própria natureza humana ou dos indivíduos particulares. Eles podem ser atribuídos à sociedade ou à tradição. Como quer que seja, os ídolos constituem obstáculos no caminho em direção ao verdadeiro conhecimento. Sem dúvida, existe certa conexão entre o termo moderno de 'ideologia' e o termo usado por Bacon para indicar uma fonte de erro. Ademais, a idéia de que a sociedade e a tradição podem se tornar fontes de erro constitui uma antecipação direta do ponto de vista sociológico."

Por seu turno, Hans Georg Gadamer, o mais conhecido teórico contemporâneo da hemenêutica (ou teoria da interpretação), embora crítico em relação às "delusórias" propostas metodológicas de Bacon, sustenta que "o resultado do seu (de Bacon) trabalho consiste muito mais no fato de ter interpelado de modo global os preconceitos que aprisionam o espírito humano e o desviam do verdadeiro conhecimento das coisas, isto é, de ter realizado metódica autopurificação da mente, o que representa mais uma *disciplina* (no sentido latino) do que verdadeira metodologia. A famosa doutrina baconiana dos 'preconceitos' tem o significado de ter sido a primeira a tornar possível o uso metódico da razão. E é exatamente por esse elemento que ela nos interessa, visto que nela, embora com a intenção de uma exclusão crítica, são formulados explicitamente momentos da experiência concreta que não se ordenam teleologicamente em função do objetivo da ciência. Assim ocorre, por exemplo, quando Bacon relaciona entre os *idola tribus* a tendência do espírito humano a conservar sempre na

memória somente o positivo, esquecendo as *instantiae negativae*. Segundo ele, por exemplo, a fé nos oráculos nutre-se precisamente dessa falta de memória humana, que conserva as profecias que se realizam, esquecendo-se das outras".

Para Gadamer, os "pré-juízos" são elementos constitutivos da mente humana, que não é nem será nunca uma *tabula rasa:* ela será sempre mente plena de idéias, isto é, de pré-juízos a serem continuamente examinados pela contínua da experiência para que sejam corrigidos ou eliminados. Também insistiu nesse ponto o epistemologista Karl R. Popper, para quem a mente vazia (de idéias, conjecturas ou preconceitos) não vê nada: a ciência é feita precisamente de pré-juízos ou conjecturas, que devem se submeter à prova da experiência. Claro, o Bacon apresentado por Popper é mais imagem ideal-típica do que escrupulosa reconstrução historiográfica. Entretanto, como observa Pauo Rossi, "aquelas 'antecipações da natureza', que Bacon havia excluído da ciência, considerando-as como fruto do arbítrio ou de 'desgosto pela experiência', revelar-se-iam essenciais para o progresso da ciência"; "aquele chamado aos experimentos, aquela vontade de pôr não asas, mas 'chumbo e pesos' no intelecto humano, aquela desconfiança em relação à audácia das hipóteses, exerceram função histórica de importância decisiva. Boyle, os fundadores da Royal Society, Gassendi no continente europeu e o próprio Newton sentir-se-iam seguidores e continuadores do método baconiano". E também Darwin.

9. O objetivo da ciência: a descoberta das "formas"

Descongestionada a mente dos "ídolos", isto é, libertado o espírito das apressadas "antecipações da natureza", na opinião de Bacon, o homem pode então encaminhar-se para o estudo da natureza. Pois bem, "a obra e o fim da força humana está em gerar e introduzir em um corpo dado uma nova natureza ou mais naturezas diversas. A obra e o fim da ciência humana está na descoberta da forma de uma natureza dada, isto é, de sua verdadeira diferença, natureza naturante ou fonte de emanação".

Esse elemento central do pensamento de Bacon necessita de alguns esclarecimentos. Antes de mais nada, o que pretendia dizer Bacon com a expressão "gerar e introduzir em um corpo dado uma nova natureza"? Eis então alguns projetos que exemplificam a idéia de Bacon: um projeto para fazer ligas de metais para fins diversos; outro projeto para tornar o vidro mais transparente ou inquebrável; um projeto para conservar os limões, as laranjas e as cidras durante o verão; um projeto para fazer amadurecer mais

rapidamente as ervilhas, os morangos ou as cerejas. Outro projeto seu consistia em procurar obter — usando o ferro unido à sílica ou a qualquer outra pedra — um metal mais leve que o ferro e imune à ferrugem. Para esse composto (o nosso aço), Bacon via os seguintes usos: "*Em primeiro lugar,* para os utensílios de cozinha, como espetos, fornos, assadores, panelas etc.; *em segundo lugar,* para os instrumentos bélicos, como peças de artilharia, comportas, grilhões, correntes etc." Esses exemplos nos permitem compreender o que significa "introduzir em um corpo dado uma nova natureza". E também nos permitem compreender o que quer dizer Bacon quando afirma que "*a obra e o fim da força humana* estão em gerar e introduzir em um corpo dado uma nova natureza ou mais naturezas diversas". Isso esclarece a primeira parte do trecho citado de Bacon.

Vejamos então a segunda parte, onde ele escreve que "a obra e o fim da ciência humana estão na descoberta da forma de uma natureza dada, isto é, de sua verdadeira diferença, natureza naturante ou fonte de emanação". Bacon foi encontrar em Aristóteles a doutrina das quatro causas necessárias à compreensão de uma coisa qualquer. São elas: a causa material; a causa eficiente; a causa formal; a causa final. Assim, por exemplo, se considerarmos uma estátua, nós a compreenderemos se entendermos de que é feita (causa material: por exemplo, o mármore); quem a fez (causa eficiente: por exemplo, o escultor); a sua forma (causa formal: a idéia que o escultor imprime no mármore); o motivo pelo qual foi feita (causa final: por exemplo, a razão que impeliu o escultor a fazê-la).

Pois bem, Bacon está de acordo com Aristóteles sobre o fato de que "o verdadeiro saber é saber por causas". Mas, entre essas causas, acrescenta ele, "a causa final está tão longe de trazer benefícios às ciências que até as corrompe: ela só pode valer para o estudo das ações humanas". Por outro lado, a causa eficiente e a matéria, "como causas remotas e independentes do processo latente que leva à forma, são causas extrínsecas e superficiais, quase de nenhuma importância para a ciência verdadeira e ativa".

O que resta, portanto, é a *causa formal.* É ela que nós devemos conhecer se quisermos introduzir "novas naturezas" em determinado corpo: "Um homem que conheça as formas pode descobrir e obter efeitos nunca antes obtidos, efeitos que nem as mudanças naturais, nem o acaso, nem a experiência, nem a industriosidade humana jamais produziram, efeitos que, de outra forma, a mente humana jamais teria podido prever." Em suma, conhecer as *formas* das várias coisas ou "naturezas" significa penetrar nos segredos profundos da natureza e tornar o homem poderoso em relação a ela. E Bacon era de opinião que esses

segredos da natureza não deviam ser muitos em comparação com a grande variedade e riqueza dos fenômenos, aparentemente tão diversos.

No fundo, Bacon pretendia assenhorear-se daquele alfabeto da natureza que poderia permitir compreender as expressões de sua linguagem, isto é, os seus variados fenômenos. Em outros termos: as palavras da linguagem da natureza seriam os fenômenos e as letras do alfabeto seriam as poucas e simples formas. Mas o que são essas *formas?* De que modo Bacon as concebe? Pois bem, para compreender a idéia de forma, é necessário falar de dois novos conceitos introduzidos por Bacon: o de "processo latente" e o de "esquematismo latente".

O *processo latente* não é o processo que se vê através da observação dos fenômenos: "Com efeito, não pretendemos falar de medidas, sinais ou escaladas do processo visível nos corpos, mas sim de processo continuado, que em sua maior parte escapa aos sentidos." Quanto ao *esquematismo latente,* Bacon escreve que "nenhum corpo pode ser dotado de nova natureza, nem se pode transformá-lo oportunamente e com sucesso em novo corpo, se não se conhece à perfeição a natureza do corpo a alterar ou a transformar". Na opinião da Bacon, a automia dos corpos orgânicos, ainda que insuficientemente, dá de alguma forma a idéia de esquematismo latente. Em suma, pode-se dizer que o esquematismo latente é a *estrutura* de uma natureza, a essência de um fenômeno natural, ao passo que o processo latente pode ser visto como a lei que regula a geração e a produção do fenômeno.

Assim, compreender a forma significa compreender a estrutura de um fenômeno e a lei que regula o seu processo. Os eventos se produzem segundo uma lei. E, "nas ciências, essa lei mesma e sua pesquisa, descoberta e explicação é que constituem o fundamento do saber e do operar. Sob o nome de forma, nós entendemos essa *lei* e os seus *artigos*". E "quem conhece a forma, abrange a unidade da natureza, até nas matérias mais dessemelhantes (...). Por isso,da descoberta das formas derivam a veracidade na especulação e a liberdade no operar prático". Quase poder-se-ia dizer que, com essas suas especulações, Bacon, de certa forma, sonhou a realidade do bioquímico ou até a aventura dos físicos atômicos contemporâneos.

10. A indução por eliminação

Purificada a mente dos "ídolos" e fixado no conhecimento das formas da natureza o verdadeiro objetivo do saber, é preciso ver agora através de que caminhos,procedimentos e de que *método* tal

objetivo pode ser alcançado. Bacon afirma que o objetivo é alcançável realizando-se um procedimento de pesquisa composto de duas partes: "A primeira consiste em extrair e fazer surgir os axiomas da experiência, a segunda em deduzir e derivar novos experimentos dos axiomas."

Mas como fazer para extrair e fazer surgir os axiomas da experiência? Para Bacon, o caminho a seguir é o da *indução,* mas a *"indução* legítima e verdadeira, que é a própria *chave da interpretação"* e não a *indução aristotélica.* Como diz Bacon, a indução aristotélica é uma indução *por simples enumeração* de casos particulares, "transcorrendo muito rapidamente pela experiência e os particulares": a partir de poucos particulares, secundando a má tendência da mente a subir imediatamente de escassas experiências aos princípios mais abstratos, ela "constitui logo no início conceitos tão gerais quanto inúteis". Em poucas palavras: a indução de Aristóteles deslizaria sobre os fatos, ao passo que a indução proposta por Bacon, que é uma *indução por eliminação,* estaria em condições de captar a natureza, a forma ou a essência dos fenômenos.

Pois bem, na opinião de Bacon, a pesquisa das formas procede do modo que descreveremos. Antes de mais nada, ao se indagar sobre uma natureza, como, por exemplo, o calor, é preciso "fazer uma *citação, diante do intelecto,* de todas as instâncias conhecidas que coincidem em uma mesma natureza, ainda que se encontrem em matérias muito diversas". Assim, se pesquisamos a natureza do calor, devemos compilar uma "tábua de presenças" (*tabula praesentiae*), onde registramos todos os casos ou instâncias em que se apresenta o calor: "1) os raios do Sol, sobretudo no verão e ao meio-dia; 2) os raios do Sol refletidos e reunidos em pequeno espaço, como entre montes, entre muros ou, mais ainda, nos espelhos ustórios; 3) os meteoros incandescentes; 4) os relâmpagos ardentes; 5) erupções de chamas das crateras do montes etc.; 6) toda chama; 7) sólidos em fogo; 8) as águas quentes naturais; (...); 18) a cal viva, borrifada de água (...); 20) os animais, sobretudo e sempre nas entranhas etc." Compilada a "tábua das presenças", procede-se à compilação da "tábua das ausências" (*tabula declinationis sive absentiae in proximo*), na qual são registrados os casos próximos, isto é, afins, aos anteriores, nos quais, porém, o fenômeno, em nosso caso o calor, não se apresenta: é o caso dos raios da Lua (que são luminosos como os do Sol, mas não são quentes), dos fogos fátuos, do fogo de santelmo (que é fenômeno de fosforescência marinha) e assim por diante. Concluída a tábua das ausências, passa-se à compilação da "tábua dos graus" (*tabula graduum*), na qual são registrados todos os casos ou instâncias em que o fenômeno se apresenta segundo uma intensidade maior ou menor. Em nosso

caso, deve-se atentar para a variação do calor no mesmo corpo, colocado em ambientes diversos ou em condições particulares.

Armado com essas *tábuas,* Bacon procede então à operação de indução propriamente dita, seguindo o procedimento da exclusão ou eliminação. Escreve ele: "O objetivo e a função dessas três tábuas são o de fazer uma *citação de instâncias diante do intelecto* (...). Feita a citação, é preciso pôr em ação a própria indução." Deus, "criador e introdutor das formas", e "talvez também os anjos e as inteligências celestes" têm "a faculdade de captar imediatamente as formas por via afirmativa e desde o início da especulação". O homem, porém, não possui essa faculdade, sendo-lhe "concedido somente proceder primeiro por via negativa e somente por último, depois de um processo completo de exclusão, passar à afirmação". A natureza, portanto, deve ser analisada e decomposta com o fogo da mente, "que é um como que fogo divino".

Mais especificamente, porém, em que consiste o procedimento por exclusão ou eliminação? Pois bem, por "exclusão" ou "eliminação" Bacon entende extamente a exclusão ou eliminação da hipótese falsa. Retomemos o exemplo da pesquisa da natureza do calor. Considerando as tábuas de presenças, ausências e graus, o pesquisador deve excluir ou eliminar como próprias da forma ou natureza naturante do calor todas aquelas qualidades não possuídas por algum corpo quente, as qualidades possuídas por algum corpo frio e as que permanecem invariáveis sob o aumento do calor. Para ficar ainda mais claro, a propósito da pesquisa da natureza do calor, o procedimento por exclusão poderia seguir — aqui, acompanhamos Farrington — o seguinte processo de argumentação: o calor é apenas um fenômeno celeste? Não, pois também os fogos terrenos são quentes. Todos os corpos celestes são quentes? Não, porque a Lua é fria. Será que o calor depende da presença de alguma parte constitutiva no corpo quente, como poderia ser o antigo elemento chamado "fogo"? Não, pela razão de que qualquer corpo pode ser tornado quente pelo atrito. Será que depende então da composição particular dos corpos? Não, já que podem ser esquentados os corpos de qualquer composição. E assim por diante, até se chegar a uma "primeira colheita" (*vindemiatio prima*), isto é, a uma primeira hipótese coerente com os dados expostos nas três tábuas e crivados através do procedimento seletivo da exclusão. No que se refere ao exemplo do calor, Bacon chega a uma conclusão como esta: "O calor é um movimento expansivo e forçado, que se desenvolve segundo as partes menores."

Procedendo desse modo na busca da verdade, Bacon trilhava um caminho diferente dos empiristas e dos racionalistas: "Até agora, aqueles que trataram das ciências eram empíricos ou dogmáticos. Os empíricos, como as formigas, acumulam e conso-

mem. Os racionalistas, como as aranhas, extraem de si mesmos a sua teia. O caminho intermediário é o das abelhas, que extraem sua matéria-prima das flores do jardim e do campo, transformando-a e digerindo-a em virtude de uma capacidade que lhes é própria. Não muito diferente é o trabalho da verdadeira filosofia, que não deve se servir somente ou principalmente das forças da mente, pois a matéria-prima que ela extrai da história natural e dos experimentos mecânicos não deve ser conservada intacta na memória, mas sim transformada e trabalhada pelo intelecto. Assim, a nossa esperança se deposita na união sempre mais estreita e sólida entre essas duas faculdades, a experimental e a racional, união que até agora ainda não se realizou."

11. O "experimentum crucis"

Chegando à "primeira colheita", Bacon toma essa primeira hipótese como guia para a pesquisa posterior, que consiste na dedução e no experimento, no sentido de que, da hipótese obtida, devem-se deduzir os fatos por ela implicados e previstos, experimentando em condições diversas se tais fatos implicados e previstos pela hipótese se verificam. Desse modo, se constrói uma espécie de rede de investigação, da qual parte toda uma série de "interrogações" a que a natureza é forçada a responder. E, com tal objetivo, Bacon cogita um conjunto rico de técnicas experimentais (ou *de instâncias prerrogativas*), por ele indicadas com nomes muito fantasiosos (instâncias solitárias; instâncias migrantes; instâncias ostensivas; instâncias clandestinas; instâncias constitutivas; instâncias conformes ou proporcionais; instâncias monádicas; instâncias desviadoras etc.), dentre as quais destacam-se particularmente as "instâncias da cruz", assim chamadas "por metáfora extraída das cruzes que são colocadas nos caminhos para indicar uma bifurcação".

A estratégia do *experimentum crucis* se dá "quando, durante a pesquisa de uma natureza, o intelecto está incerto e como que em equilíbrio no decidir sobre a qual de duas naturezas ou mais de duas deve ser atribuída a causa da natureza examinada: pelo concurso freqüente e ordinário de várias naturezas, as instâncias cruciais mostram que o vínculo de uma dessas naturezas com a natureza dada é constante e indissolúvel, ao passo que o das outras é variável e separável. Assim, a questão fica resolvida, sendo acolhida como causa a primeira natureza e sendo rejeitada e repudiada a outra". E Bacon comenta: "Tais instâncias trazem portanto muita luz e apresentam uma como que forte autoridade,

de modo que, algumas vezes, chegando a elas, nelas se detém o processo de interpretação".

No segundo livro do *Novum Organum,* não faltam exemplos de pesquisas que necessitam de *experimenta crucis* para serem resolvidas. Bacon menciona as teorias em disputa sobre as marés; as teorias sobre a rotação ou não da Terra em torno do Sol ou do Sol em torno da Terra; as teorias sobre o deslocamento da agulha magnética (se é o magnete ou a Terra que a faz deslocar-se); as teorias sobre a natureza da substância de que se compõe a Lua (se é "uma substância tênue, feita de fogo ou ar" ou "sólida e espessa"); as teorias relativas "ao movimento dos corpos lançados pelo ar, como dardo, flechas e bolas" ou então também as teorias que disputam a solução da questão da *forma* do peso. Para alguns, o peso dos corpos devia-se a uma propriedade intrínseca dos corpos, ao passo que, para outros, devia-se à gravidade.

Eis, portanto, para exemplificar, a bifurcação: "Ou os corpos pesados e graves tendem para o centro da Terra por sua própria natureza, isto é, segundo o seu esquematismo, ou então são atraídos e aprisionados pela própria força da massa terrestre." Ora, se a primeira hipótese fosse verdadeira, então todo objeto deveria ter sempre o mesmo peso, ao passo que, sendo verdadeira a segunda hipótese, deveria se seguir que "quanto mais os graves se aproximam da Terra, tanto maiores são a força e o ímpeto com que são impelidos em sua direção, ao passo que, quanto mais se afastam dela, mais lenta e fraca se torna aquela força".

Pois bem, sendo assim, eis a instância da cruz: "Tomam-se dois relógios, um daqueles que se movem por contrapesos de chumbo, outro daqueles que se movem por contração de uma mola de ferro. Experimenta-se se um é mais veloz ou mais lento que o outro. Depois, coloca-se o primeiro na extremidade de um templo altíssimo, após tê-lo regulado de acordo com o outro, de modo a que marquem o mesmo tempo, deixando-se então o outro aqui embaixo. E isso para observar diligentemente se o relógio colocado no alto move-se mais lentamente do que antes, em virtude da menor força de gravidade. O experimento deve se repetir, levando-se o relógio para a profundidade de algum mina, situada muito abaixo da superfície da Terra, para ver se ele se move mais velozmente que antes, em razão do aumento da força de atração. E somente no caso de se concluir que efetivamente o peso dos corpos diminui quando se eleva ou aumenta quando se abaixa em direção ao centro da Terra é que se determinará que a causa do peso é a atração da massa terrestre."

Como veremos quando abordarmos a disputa epistemológica contemporânea, a controvérsia sobre a força dos *experimenta crucis* está mais viva do que nunca nos dia de hoje. Enquanto o

físico e epistemologista francês Pierre Duhem, no início deste século, tentava negar não apenas o poder de decisão que Bacon — e, com ele, tantos outros filósofos e cientistas — atribuía aos *experimenta crucis,* mas também até mesmo a sua possibilidade, já Karl Popper, ao contrário, chegou a sustentar a possibilidade dos *experimenta crucis* e a validade (naturalmente, não pela eternidade) dos seus resultados.

12. Bacon não é o pai espiritual de um tecnicismo moralmente neutro

Ora, deixando de lado a problemática mais específica dos *experimenta crucis,* mas permanecendo com Popper, devemos destacar que, à primeira vista, a indução por eliminação de Bacon parece semelhante ao método popperiano segundo o qual a ciência avança ao longo do caminho das conjecturas e das refutações. Muito embora, apressa-se Popper a dizer, a indução eliminatória de Bacon seja "muito diferente" do método por ele defendido: "Com efeito, Bacon e Mill, bem como os outros defensores desse método de indução por eliminação, acreditavam que, eliminando todas as teorias falsas, se pudesse fazer valer a teoria verdadeira. Em outras palavras, não se davam conta de que o número de teorias rivais é sempre infinito, ainda que, normalmente, em cada momento particular possamos levar em conta somente um número finito de teorias."

Na realidade, como observa também B. Farrington, está bastante claro que Bacon "se iludia em relação às dimensões e à complexidade do universo quando propunha que se devia tratar dos 'termos da pesquisa', ou seja, por sua própria definição, da 'sinopse de todas as naturezas do universo'!" Contudo, o procedimento baconiano "teve, pelo menos, o resultado negativo de tirar do caminho os últimos resíduos da antiga teoria grega dos elementos" (Farrington).

E embora nós tenhamos hoje todas as razões para pensar que é "ingênua e equivocada" a idéia de que, "querendo-o, como preparação para a pesquisa científica, nós podemos purificar nossa mente dos preconceitos", no entanto, esse dogma baconiano "exerceu influência incrível sobre a prática e a teoria da ciência, influência que ainda é forte em nossos dias. Bacon não era, creio eu, cientista; ademais, sua concepção de ciência estava amplamente fora do alvo. Mas era profeta, não apenas no sentido de que propagou a idéia de uma ciência experimental, mas também no sentido de que previu e inspirou a revolução industrial. Ele teve a visão de nova época, que seria também época tecnológica e científica (...).

Assim, a nova religião da ciência trouxe a promessa de um paraíso terrestre, a esperança de um mundo melhor, que os homens podem preparar por si mesmos, graças ao conhecimento. Saber é poder, dizia Bacon. E a sua idéia, a sua perigosa idéia de homem que obtém o poder sobre a natureza — a idéia de homens semelhantes a deuses —, foi uma das idéias graças às quais a religião da ciência transformou o nosso mundo" (K.R. Popper).

Mas não devemos esquecer, porém, que é equivocado considerar Bacon como "o pai espiritual daquele *tecnicismo* moralmente neutro contra o qual ergueram-se críticas e protestos de todas as partes (...). A libertação do homem — e Bacon é muito explícito a respeito dessa questão — não se realiza através da ciência e da técnica enquanto *tais,* mas somente através de uma ciência e uma técnica postas a serviço — como ele próprio se expressava — do ideal da "caridade" e da fraternidade, concebidas como instrumento de resgate e libertação" (Paulo Rossi).

E também não é legítimo pensar na filosofia de Bacon como uma concepção "utilitarista", para a qual contam as "obras" e não a "verdade". Uma interpretação desse tipo não se sustenta, pois está claro que Bacon preferia os *experimenta lucifera* aos *experimenta fructifera:* os experimentos que trazem a luz "têm na verdade a maravilhosa virtude ou condição de nunca enganarem ou desiludirem, porque não tem a função de produzir alguma obra, mas somente a de revelar alguma causa natural. Assim, qualquer que seja o resultado que apresentem, satisfazem ao seu objetivo e resolvem o problema". Hoje, poderíamos dizer assim: o útil pressupõe o verdadeiro; e o âmbito do verdadeiro é sempre maior que o do útil.

Capítulo VII

DESCARTES: "O FUNDADOR DA FILOSOFIA MODERNA"

1. A unidade do pensamento de Descartes

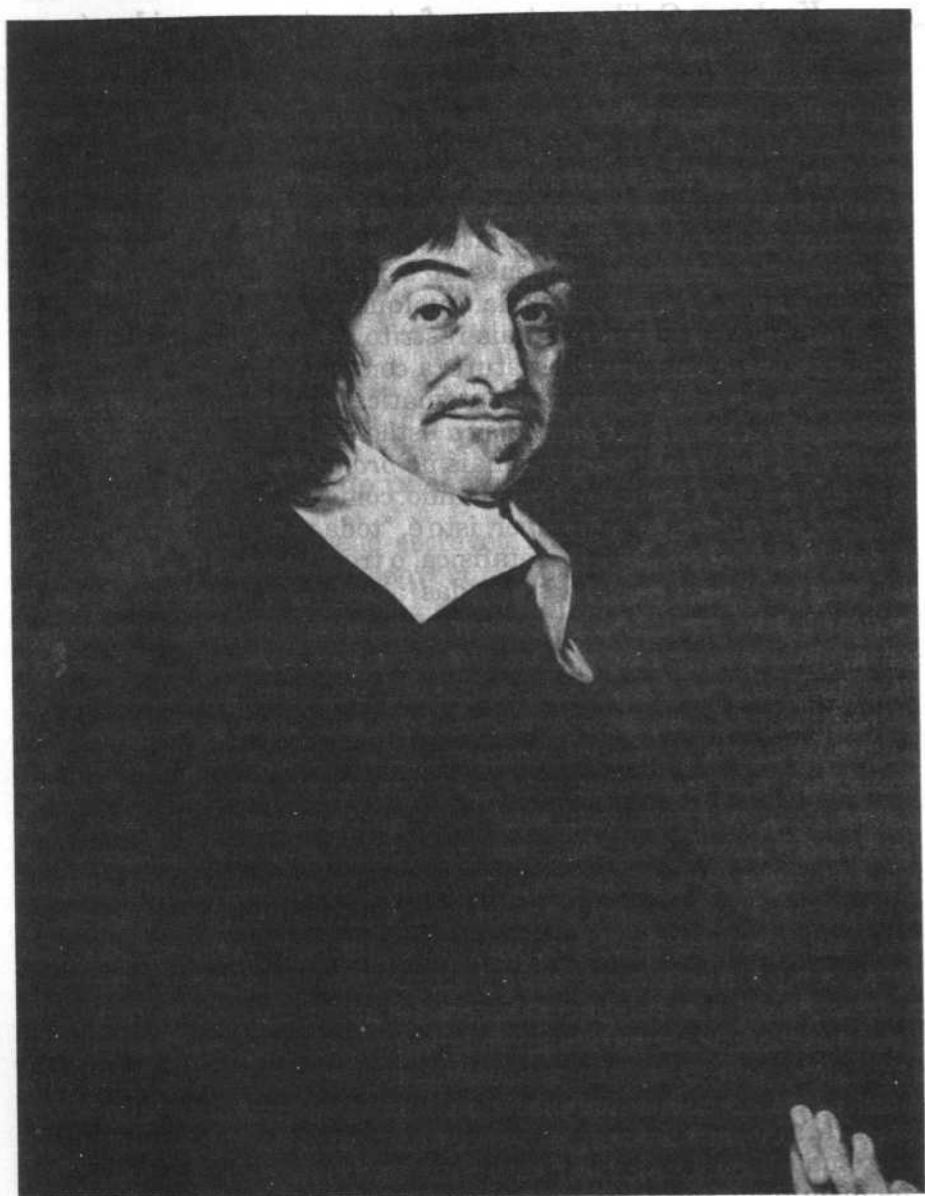
Alfred N. Whitehead escreveu que "a história da filosofia moderna é a história do desenvolvimento do cartesianismo em seu duplo aspecto, de idealismo e de mecanicismo". Em suma, para Whitehead foram as temáticas subjacentes à *res cogitans* e à *res extensa* de Descartes que determinaram de modo decisivo o desenvolvimento da filosofia moderna. Por seu turno, Bertrand Russell afirmou que é justo considerar Descartes "como o fundador da filosofia moderna". Falando sobre Descartes, diz Russell que ele "foi o primeiro pensador de alta capacidade filosófica cujo modo de ver foi profundamente influenciado pela nova física e pela nova astronomia. É bem verdade que ele conserva muito de escolástico; entretanto, não aceita os fundamentos postos por seus antecessores, esforçando-se por construir ex novo um edifício filosófico completo. Isso não acontecia desde Aristóteles, sendo um sintoma da nova confiança dos homens em si mesmos, gerada pelo progresso científico. Há em seu trabalho um frescor que não se encontra em nenhum filósofo anterior, sequer nos notáveis, desde Platão. Em todo esse período de tempo, os filósofos haviam sido mestres, com a atitude de superioridade profissional que esse atributo carrega consigo. Descartes, ao contrário, não escreve como mestre, mas como descobridor e explorador ansioso para transmitir aquilo que encontrou. O seu estilo é fácil e não pedante, dirigido, mais que a alunos, a todos os homens inteligentes do mundo. E, ademais, é um estilo verdadeiramente excelente. É uma sorte para a filosofia moderna que o seu pioneiro tenha apresentado um estilo literário tão admirável. Os seus sucessores, tanto no continente europeu como na Inglaterra, até Kant, conservaram o seu caráter não professoral e muitos deles mantiveram também algo dos seus méritos estilísticos".

Kepler e Galileu estavam fortemente convencidos (uma convicção de ordem metafísica) de que a estrutura do mundo era estrutura de tipo essencialmente matemático e, portanto, que o pensamento matemático estava em condições de penetrar na harmonia do universo. Pois bem, "o ponto de vista assumido por Descartes não pode ser mais bem descrito do que dizendo-se que, levando essa concepção ao extremo, ele identificou virtualmente a matemática com a ciência da natureza. A ciência da natureza tem caráter matemático não apenas no sentido mais amplo de que a matemática vem em sua ajuda, qualquer seja a sua função, mas também no sentido muito mais restrito de que a mente humana produz o conhecimento da natureza com suas próprias forças, do mesmo modo como produz a matemática" (E. J. Dijksterhuis).

E *método, física e metafísica* estão estreitamente entrelaçados e solidamente interfuncionais no *projeto filosófico* de Descartes. Com efeito, ele estava persuadido, como escreve nos *Princípios de filosofia,* de que todo o saber, isto é, "toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física e os ramos que procedem do tronco são todas as outras ciências". Foi W. Whewell quem disse, com muita acuidade, que "os descobridores físicos não se diferenciaram dos especuladores estéreis por não terem *nenhuma* metafísica em seus testes, mas sim pelo fato de que tinham uma boa metafísica, ao passo que seus adversários tinham uma metafísica má — e também porque ligaram sua metafísica à sua física, ao invés de mantê-las separadas uma da outra".

Assim, a *metafísica* de Descartes, como observa Joseph Agassi, é precisamente uma *boa metafísica* porque, por um lado, conseguiu interpretar os resultados mais significativos da ciência da época e, por outro lado, dizendo *de que* o mundo é feito e *como* ele é feito, constituiu o "paradigma" ou, se assim se preferir, o "programa de pesquisa" que influenciou a ciência posterior. Nesse sentido, o mecanicismo cartesiano revelou-se uma *metafísica influente* e fecunda, não só para as pesquisas físicas, mas também para as pesquisas biológicas e fisiológicas, já que o corpo humano é uma máquina e o animal nada mais do que um autômato.

Mas qual é a metafísica de Descartes? O fundamento do sistema metafísico de Descartes, como veremos, deve ser buscado na *identidade entre matéria e espaço.* E tal princípio leva imediatamente a uma série de conseqüências: "a) o mundo tem uma extensão infinita; b) ele é constituído por toda parte pela mesma matéria; c) a matéria é infinitamente divisível; d) o vácuo, ou seja, o espaço que não contém nenhuma matéria, é um conceito contraditório, sendo conseqüentemente impossível".

A *metafísica,* portanto, nos diz *de que* é feito e *como* é feito o mundo. Conseqüentemente, como afirma Descartes nas *Regulae*

René Descartes (1596-1650) foi o fundador da filosofia moderna, tanto do ponto de vista das temáticas como do ponto de vista da proposição metodológica.

ad directionem ingenii, a *ciência* deve se ocupar "apenas daqueles objetos dos quais o nosso espírito parece ser capaz de adquirir uma cognição certa e indubitável". É a *meta-física* que "pre-screve" ao cientista *o que* ele deve buscar, que *problemas* são ou não relevantes e a que *tipo de leis* ele deve chegar. Para tal objetivo, é necessário um *método,* como escreve Descartes: "O método é necessário para buscar a verdade. Todo o método consiste na ordem e na disposição das coisas, para as quais é preciso direcionar as forças do espírito para se descobrir alguma verdade. Nós o estaremos seguindo exatamente se reduzirmos gradualmente as proposições complicadas e obscuras às mais simples e se, em seguida, partindo das intuições das mais simples, procurarmos nos elevar pelos mesmos degraus ao conhecimento de todas as outras."

2. A vida e as obras

Leibniz afirma: "Eu costumo chamar os escritos de Descartes de 'vestíbulo da verdadeira filosofia', já que, embora ele não tenha alcançado o seu núcleo íntimo, foi quem dele se aproximou mais do que qualquer outro antes, com a única exceção de Galileu, do qual quisessem os céus que tivéssemos todas as meditações sobre os diversos temas, que o destino adverso reduziu ao silêncio. Quem ler Galileu e Descartes se encontrará em melhores condições de descobrir a verdade do que se houvesse explorado todo o gênero dos autores comuns." Um juízo ponderado de grande filósofo sobre outro grande filósofo, que dá a exata medida da personalidade de Descartes, com toda razão chamado precisamente de *pai da filosofia moderna.* Com efeito, ele assinalou uma reviravolta radical no campo do pensamento pela crítica a que submeteu a herança cultural, filosófica e científica da tradição e pelos novos princípios sobre os quais edificou um tipo de saber, não mais centrado no ser ou em Deus, mas no homem e na racionalidade humana.

René Descartes (Cartesius, Cartésio) nasceu em La Haye, na Tourenne, em 31 de março de 1596, ano da publicação do *Mysterium cosmographicum* de Kepler. De família nobre — seu pai Joaquim era conselheiro no Parlamento da Bretanha —, foi logo enviado para o colégio jesuíta de La Flèche, no Anjou, uma das mais célebres escolas da época, onde recebeu uma sólida formação filosófica e científica, segundo a *ratio studiorum* daquele tempo, uma *ratio* que abarcava seis anos de estudos humanísticos e três anos de matemática e teologia. Inspirado nos princípios da filosofia escolástica, considerada a mais válida defesa da religião católica contra os sempre renascentes germes da heresia, aquele tipo de

ensino, embora sensível às novidades científicas e aberto para o estudo da matemática, deixou Descartes insatisfeito e confuso. Ele logo se deu conta do enorme abismo entre aquela orientação cultural e os novos fermentos científicos e filosóficos que brotavam em toda parte. Em especial, ele percebeu logo a ausência de uma séria *metodologia,* capaz de instituir, controlar e ordenar as idéias existentes e *guiar a busca da verdade.*

O ensino de filosofia, ministrado segundo a codificação de Suarez, leva os espíritos para o passado, para as intermináveis controvérsias dos tratadistas escolásticos, reservando pouco espaço para os problemas do presente. Recordando aqueles anos, Descartes escreve o seguinte no *Discurso sobre o método:* "Conversar com os homens de outros séculos é quase o mesmo que viajar. Naturalmente, é bom saber alguma coisa dos costumes dos povos para julgar melhor os nossos próprios costumes e para não considerar ridículo e irracional tudo aquilo que é contrário aos nossos hábitos, como acreditam aqueles que não viram mais nada. Mas, quando dedicamos tempo demais a viajar, acabamos nos tornando estrangeiros em nosso próprio país, de modo que aquele que é muito curioso das coisas do passado, na maioria das vezes, torna-se muito ignorante das coisas presentes."

Embora criticando a filosofia aprendida naqueles anos, Descartes certamente não esquece o espaço reservado aos problemas científicos e ao estudo da matemática. Mas até no que se refere a essas disciplinas ele sentiu-se profundamente insatisfeito ao término dos seus estudos, escrevendo a esse respeito: "O que mais me agradava era a matemática, pela certeza e evidência dos seus raciocínios, mas ainda não via o seu melhor uso. Ao contrário, considerando que ela só era utilizada para as artes mecânicas, surpreendia-me que nada de mais elevado e importante houvesse ainda sido construído sobre fundamentos tão firmes e sólidos." No que se refere ao ensino de teologia, ele se limita a notar que, "tendo sabido que o caminho do céu está aberto também para os mais ignorantes, não menos do que aos doutos, e que as verdades reveladas para lá se chegar são superiores à nossa inteligência, nunca teria ousado submetê-las aos meus fracos raciocínios".

Descartes, portanto, deixou o colégio de La Fléche desorientado e sem um elemento particular de saber ao qual se agarrar. Por isso, depois de ter prosseguido seus estudos na Universidade de Poitiers, onde conseguiu o bacharelado e a licenciatura em Direito, mas encontrando-se ainda na maior confusão espiritual e cultural, decidiu dedicar-se à carreira das armas. Assim, em 1618, quando teve início a Guerra dos Trinta Anos, alistou-se nas tropas de Maurício de Nassau, que combatia contra os espanhóis pela liberdade da Holanda. Em Breda, estreitou amizade com um jovem

cultor de física e matemática, Isaac Beeckman, que o estimulou a estudar física.

Inclinado a um projeto de "matemática universal", em Ulma, onde se encontrava com o exército do duque Maximiliano da Baviera, em cujas fileiras havia ingressado, Descartes relata ter recebido uma espécie de revelação intelectual sobre os fundamentos de "uma ciência admirável" entre 10 e 11 de novembro de 1619. Por causa dessa "revelação", Descartes fez a promessa de ir em peregrinação à Santa Casa de Loreto. Em um pequeno diário, em que ele anotava as suas reflexões, Descartes fala de um" inventum mirabile", que desenvolveria depois no *Studium bonae mentis,* de 1623, e nas *Regulae ad directionem ingenii*, que escreveu entre 1627 e 1628.

Tendo se estabelecido na Holanda, terra de tolerância e liberdade, Descartes, por sugestão do padre Marino Mersenne, considerado o "secretário da Europa douta", e do cardeal Pierre de Bérulle, começou a elaborar um tratado de metafísica, que, porém, logo interrompeu para dedicar-se a uma grande obra física: o *Traité de physique*, dividido em duas partes: a primeira sobre o tema cosmológico, *Le monde ou traité de la lumière,* e a segunda de caráter antropológico, *L'Homme*. Em 22 de julho de 1633, de Deventer, na Holanda, ele anunciou a Mersenne que o *Tratado sobre o mundo e sobre o homem* estava quase ultimado ("só me resta corrigi-lo e copiá-lo") e que esperava enviá-lo no fim do ano. Entretanto, tomando conhecimento da condenação de Galileu por causa da tese copernicana, que ele compartilhava e cujas razões havia exposto no Tratado em questão, Descartes apressou-se a escrever novamente para o mesmo Mersenne: "Estou quase decidido a queimar todas as minhas cartas ou, pelo menos, não mostrá-las a ninguém." A lembrança da morte de Giordano Bruno na fogueira e da prisão de Campanella, que a condenação de Galileu avivava em sua mente, agiram com força sobre seu esquivo espírito, inimigo das vicissitudes que prejudicam a paz de espírito, tão necessária para o estudo.

Superada a grave perturbação, Descartes sentiu a urgente necessidade de enfrentar o problema da objetividade da razão e da autonomia da ciência em relação ao Deus onipotente. E motivou-se nesse sentido também pelo fato de que Urbano VIII havia condenado a tese galileana como contrária à Escritura. Assim, de 1633 a 1637, fundindo os estudos de metafísica que havia iniciado e depois interrompido com as suas pesquisas científicas, escreveu o famoso *Discurso sobre o método,* que introduzia três ensaios científicos nos quais compendiava os resultados que havia alcançado: a *Dioptrique,* o *Météores* e e a *Géométrie.* Diferentemente de Galileu, que não havia elaborado nenhum tratado explícito sobre

o método, Descartes considerou importante demonstrar o caráter objetivo da razão e indicar as regras em que devemos nos inspirar para alcançar tal objetividade. Nascido em contexto polêmico em defesa da nova ciência, o *Discurso sobre o método* tornou-se a *"magna charta" da nova filosofia.*

É desse período o seu amor por Helène Jans, da qual teve Francine, a filhinha que amou ternamente e que perdeu com apenas cinco anos. A dor pela perda da menina incidiu profundamente sobre o seu espírito e talvez, pelo menos em parte, sobre o seu pensamento, apesar de seus escritos continuarem sempre severos e rigorosos. Ele retomou a elaboração do *Tratado de metafísica,* mas agora sob a forma de *Meditações,* escritas em latim porque reservadas aos doutos, obra na qual os acenos "à enfermidade e à fraqueza da natureza humana" testemunham um espírito pleno de angústia. Enviadas a Mersenne para que as levasse ao conhecimento dos doutos e recolhesse as suas objeções — ficaram famosas as objeções de Hobbes, de Gassendi, de Arnauld e do próprio Mersenne —, as *Meditationes de prima philosophia* seriam finalmente publicadas, juntamente com as *Respostas* de Descartes em 1641, sob o título *Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur.* Atacado pelo teólogo protestante Gusbert Voët, ele replicou com a *Epistola Renati Des Cartes ad celeberrimum virum Gisbertum Voëtium*, na qual procurou demonstrar a pobreza e a inconsistência das concepções filosóficas e teológicas do adversário.

Apesar das muitas polêmicas que seus escritos de metafísica e ciência suscitavam, Descartes dedicou-se com empenho à elaboração dos *Principia philosophiae,* obra em quatro livros compostos de breves artigos, conforme o modelo dos manuais escolásticos da época. Trata-se de uma exposição compilada e sistemática de sua filosofia e sua física, com particular destaque para os vínculos entre filosofia e ciência. A obra foi publicada em Amsterdão, sendo dedicada à princesa Isabel, filha de Frederico V do Palatinado. Amargurado com as polêmicas com os professores da Universidade de Leida, que chegaram a proibir o estudo de suas obras, mas sem qualquer desejo de voltar para a França, em virtude da situação caótica em que havia caído seu país, em 1649 Descartes aceitou o convite da rainha Cristina da Suécia e, depois de entregar para impressão os manuscritos de seu último trabalho, *Les passions de l'âme,* deixou definitivamente a Holanda, não mais hospitaleira e agora cheia de contrastes.

Apesar de suas graves preocupações, Descartes continuou mantendo uma relação epistolar com a princesa Isabel, numa correspondência de grande importância para o esclarecimento de muitos pontos obscuros de sua doutrina, particularmente das

relações entre alma e corpo, do problema moral e do livre-arbítrio. Na corte sueca, para festejar o fim da Guerra dos Trinta Anos e a paz de Vestfália, Descartes escreveu *La naissance de la paix*. Mas foi bem curto o tempo transcorrido na corte sueca, porque a rainha Cristina, devido ao hábito de ter suas conversações às cinco horas da manhã, obrigava Descartes a levantar-se muito cedo, apesar do clima rígido e da não muito robusta constituição física do filósofo. Assim, ao deixar a corte, em 2 de fevereiro de 1650, o filósofo pegou uma pneumonia que, depois de uma semana de sofrimentos, o levou à morte. Transportados para a França em 1667, seus despojos repousam na Igreja de Saint-Germain des Prés, em Paris.

Postumamente, foram publicados os seguintes escritos de Descartes: o *Compendium musicae* (1650), o *Traité de l'homme* (1664), *Le mond ou traité de la lumière* (1664), as *Lettres* (1657-1667), as *Regulae ad directionem ingenii* (1701) e a *Inquisitio veritatis per lumen naturale* (1701).

3. A experiência da derrocada da cultura da época

Em um trecho autobiográfico, depois de reconhecer ter sido "aluno de uma das mais célebres escolas da Europa", Descartes acena para o estado de profunda incerteza em que se encontrou ao término de seus estudos: "Encontrei-me tão perdido entre tantas dúvidas e erros que me parecia que, ao procurar me instruir, não havia alcançado outro proveito do que o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância."

Vejamos, em pormenor, algumas razões da sua insatisfação e perplexidade. No que se refere à filosofia, repetindo uma frase de Cícero, escreve ele: "Seria difícil imaginar algo tão estranho e incrível que não tenha sido dito por algum filósofo". E, embora a filosofia "tenha sido cultivada pelos espíritos mais excelentes que já viveram", continua ele no *Discurso sobre o método,* não conta ainda "com coisa alguma da qual não se discuta e que não seja duvidosa".

No que se refere à lógica, que ele reduz à silogística tradicional, pelo menos mostra-se disposto a conceder-lhe um valor didático-pedagógico, como podemos ler nas *Regulae:* "(Não pretendo condenar) aquele modo de filosofar que os outros cogitaram até agora e as máquinas dos silogismos prováveis, adequadíssimos para a polêmica, próprias dos escolásticos, já que exercitam e, pelo caminho da emulação, estimulam a inteligência das crianças, à qual é muito melhor dar forma com opiniões de tal espécie, muito embora pareçam ser incertas." Mas, embora lhe reconhecendo certo valor didático-pedagógico, ele nega à lógica dos dialéticos,

para a qual era conduzida a silogística, qualquer força de fundamentação e qualquer capacidade heurística: "Nós deixamos de lado todos os preceitos com os quais os dialéticos consideram dirigir a razão humana quando prescrevem certas formas de raciocinar que concluem com tanta necessidade que, entregando-se a elas, a razão, mesmo que, de certo modo, se desinteresse pela evidente e atenta consideração da própria inferência, possa entretanto concluir algo de certo em virtude da forma: mas o fato é que percebemos que freqüentemente a verdade se subtrai a tais vínculos, ao passo que aqueles mesmos que deles se servem ficam neles enredados."

Para Descartes, a cadeia silogística tradicional não permite "aos dialéticos formar com arte nenhum silogismo que conclua pelo verdadeiro se primeiro não tiverem o seu conteúdo, isto é, se já não conhecerem antes aquela verdade que dele é deduzida". Conseqüentemente, "através de tal procedimento, eles próprios não tomam conhecimento de nada de novo; portanto, a dialética comum, em tudo e por tudo, é inútil para quem anseia por indagar a verdade das coisas, podendo somente, às vezes, ajudar a expor mais facilmente aos outros as razões já conhecidas, devendo assim ser transferida da filosofia para a retórica".

Portanto, até no melhor do seu desempenho, a lógica tradicional nada mais faz do que ajudar a expor a verdade, mas *não a conquistá-la*. Por isso, reconfirmando sua avaliação juvenil, Descartes escreveria no *Discurso sobre o método:* "Os seus silogismos e a maior parte de suas outras instruções servem muito mais para explicar aos outros coisas que eles já sabem ou também, como a arte de Lulo, a falar sem discernimento daquelas coisas que não se conhecem, ao invés de aprendê-las. E, embora essa lógica contenha realmente muitos preceitos verdadeiros e ótimos, nela existem também, misturados com eles, tantos outros preceitos nocivos ou supérfluos que separá-los é algo tão difícil quanto extrair uma Diana ou uma Minerva de um bloco de mármore apenas esboçado."

Assim, se é severo o seu juízo sobre a filosofia tradicional, ainda mais drástico é o seu juízo sobre a lógica. E é por causa dessas profundas insatisfações e de tais pontos de vista que a filosofia aprendida no colégio de La Flèche parece-lhe extremamente cheia de lacunas. Em uma época em que se haviam afirmado e se desenvolviam com vigor novas perspectivas científicas e se abriam novos horizontes filosóficos, Descartes percebia a falta de um método que ordenasse o pensamento e, ao mesmo tempo, fosse um instrumento heurístico e de fundamentação verdadeiramente eficaz.

Ademais, mesmo admirando o rigor do saber matemático, ele critica tanto a aritmética como a geometria tradicionais, porque elaboradas com procedimentos que, embora lineares, não se sustentavam em uma clara orientação metodológica. O fato de suas

passagens serem rigorosas e coerentes não significa que a aritmética e a geometria foram elaboradas no contexto de um bom método, nunca teorizado. Se permanecemos quase como que desarmados e induzidos a recomeçar do início quando nos defrontamos com novos problemas, a razão disso deriva da falta de um guia capaz de nos acompanhar na solução dos novos problemas. Com efeito, falando da geometria e da álgebra, ele recorda que elas "se referem a matérias muito abstratas e aparentemente de nenhuma utilidade": a primeira, a geometria, "porque ligada à consideração das figuras"; a segunda, a aritmética, porque "confusa e obscura" a ponto de "embaraçar o espírito".

Daí o seu propósito de dar vida a uma espécie de *matemática universal,* isto é, livre dos números ou das figuras, para poder servir de modelo para todo saber. Ele não pode adotar a matemática tradicional como modelo do saber porque ela não possui um método unitário. Para teorizar esse modelo, ele crê necessário demonstrar que as diferenças entre aritmética e geometria não são relevantes, porque ambas se inspiram, ainda que implicitamente, no mesmo método. E, com tal objetivo, ele traduz os problemas geométricos em problemas algébricos, mostrando a sua substancial homogeneidade.

Como é que isso lhe foi possível? Através daquilo que se chama *geometria analítica,* da qual falaremos adiante e com a qual Descartes tornou a matemática mais límpida em seus princípios e em seus procedimentos. E esse, no fundo, era o objetivo que ele tinha em mente, como emerge do que ele escreveu à princesa Isabel do Palatinado: "Com este meio, eu vejo mais claramente tudo aquilo que faço." E, depois de induzi-la a não querer descer a outros pormenores, acrescenta: "Espero que os nossos netos sejam agradecidos a mim não só pelas coisas que expliquei, mas também por aquelas que omiti voluntariamente, com o objetivo de lhes deixar o prazer de descobri-las."

E é nesse contexto de crítica e de recuperação das ciências matemáticas que devemos ler o trecho no qual Descartes, ainda no *Discurso sobre o método,* afirma querer inspirar o método do novo saber na clareza e no rigor típicos dos procedimentos geométricos: "Aquela longa cadeia de raciocínios, todos simples e fáceis, de que os geômetras têm o hábito de se servir para chegar às suas difíceis demonstrações me haviam possibilitado imaginar que todas as coisas de que o homem pode ter conhecimento derivam do mesmo modo e que, desde apenas que se abstenha de aceitar como verdadeira uma coisa que não o é e respeite sempre a ordem necessária para deduzir uma coisa da outra, não haverá nada de tão distante que ele não possa alcançar nem de tão oculto que ele não possa descobrir."

Se toda a casa está desmoronando, isto é, se caem por terra a velha metafísica e a velha ciência, então o *novo método* deve se apresentar como o início de novo saber, em condições de impedir que nos dispersemos em uma série desarticulada de observações ou caiamos em formas novas e mais refinadas de ceticismo. Esses, com efeito, são dois resultados conseqüentes ao ruir de antigas concepções sob a pressão de novas aquisições científicas e de novas instâncias filosóficas. Se estava difundida a confiança no homem e no seu poder racional, também estava bastante difundida a incerteza sobre o caminho a tomar para garantir uma coisa e superar a outra. Não podia mais se sustentar a filosofia tradicional, muito estranha àquele conjunto de novas teorizações e descobertas, tornadas possíveis inclusive por instrumentos técnicos que, potencializando ou corrigindo os nossos sentidos, nos introduziam em reinos até então inexplorados. Era urgente uma filosofia que justificasse a confiança comum na razão. Só era possível opor ao ceticismo desagregador uma razão metafisicamente fundada, capaz de se sustentar na busca da verdade, e um método universal e fecundo.

Não se trata, portanto, de lançar à discussão este ou aquele ramo do saber, mas sim do fundamento do próprio saber. Por isso, mesmo admirando Galileu, Descartes o critica, precisamente porque ele não teria apresentado um método em condições de ir às raízes da filosofia e da ciência. A quem lhe pedia uma avaliação dos escritos de Galileu, Descartes respondia: "Iniciarei esta carta com as observações sobre o livro de Galileu. Acho que, falando em geral, ele faz filosofia muito melhor do que as pessoas comuns, já que, dentro do possível, ele se desembaraça dos erros da escolástica e tenta examinar os problemas físicos através da razão matemática. Nesse ponto, sinto-me completamente de acordo com ele e sustento que não existe nenhum outro método para descobrir o verdadeiro. Mas parece-me que ele falha bastante ao fazer contínuas digressões e não se deter em explicar de modo exaustivo cada problema. Isso mostra que ele não examinou as questões sistematicamente e que, não tendo levado em consideração as causas primeiras da natureza, foi apenas em busca das razões de certos efeitos particulares, de modo que a sua construção é privada de todo fundamento."

É para o *fundamento* que Descartes chama a atenção, já que é do alicerce que depende a amplitude e a solidez do edifício que é preciso construir para se contrapor ao edifício aristotélico, no qual se apóia toda a tradição. Descartes não separa a filosofia da ciência. O que urge evidenciar é um fundamento que permita um novo tipo de conhecimento da totalidade do real, pelo menos em suas linhas essenciais. Necessita-se de novos princípios, não importando que

eles sejam depois explorados mais em uma do que em outra direção. Trata-se de princípios que, deslocando os princípios aristotélicos, aos quais a cultura acadêmica ainda é ciumentamente fiel, contribuam para a edificação da nova casa.

É o próprio Descartes que diz ter sido esse o projeto teórico que pretendia elaborar, quando, quase no fim de suas atividades, escreveu ao abade Claude Picot, tradutor de sua obra *Principia philosophiae:* "Assim, toda a filosofia é como uma árvore, da qual as raízes são a metafísica, o tronco é a física e os ramos que surgem desse tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais, ou seja, a medicina, a mecânica e a moral, entendendo aqui como a mais elevada e perfeita a moral, que, pressupondo um conhecimento total das outras ciências, é o último grau da sabedoria. Ora, como não é das raízes nem do tronco das árvores que colhemos os frutos, mas somente das extremidades de seus ramos, assim, a principal utilidade da filosofia depende daquelas suas partes que só podemos aprender por último." Descartes, portanto, queria ir às raízes, aos fundamentos, para possibilitar que se recolham frutos maduros. E o método que desenvolveu, com suas regras e suas justificações, pretendia precisamente satisfazer essa exigência.

4. As regras do método

Como escreve nas *Regulae ad directionem ingenii,* Descartes queria apresentar "regras certas e fáceis que, sendo observadas exatamente por quem quer que seja, tornem impossível tomar o falso por verdadeiro e, sem qualquer esforço mental inútil, mas aumentando sempre gradualmente a ciência, levem ao conhecimento verdadeiro de tudo o que se é capaz de conhecer". Entretanto, se, na obra citada, ele havia chegado a enumerar vinte e uma regras e havia interrompido a elaboração da obra para evitar a sua prolixidade, já no *Discurso sobre o método* ele reduz essas regras a quatro. E a razão dessa simplificação é dada pelo próprio Descartes: "Como grande número de leis amiúde só serve para fornecer pretexto à ignorância e ao vício, razão pela qual a ação regula-se tanto melhor quanto menos leis tem desde que as observe de modo rigoroso, então eu pensei que, ao invés da multidão de leis da lógica, me bastariam as quatro seguintes, com a condição de que se decidisse firme e constantemente observá-las, sem qualquer exceção."

1) A *primeira regra,* mas que também é a última, enquanto é o ponto de chegada, além de ser o ponto de partida, é a regra da *evidência,* que ele assim enuncia: "Não se deve acatar nunca como verdadeiro aquilo que não se reconhece ser tal pela evidência, ou

seja, evitar acuradamente a precipitação e a prevenção, assim como nunca se deve abranger entre nossos juízos aquilo que não se apresente tão clara e distintamente à nossa inteligência a ponto de excluir qualquer possibilidade de dúvida." Mais do que uma regra, trata-se de um princípio normativo fundamental, exatamente porque tudo deve convergir para a *clareza* e a *distinção,* nas quais, precisamente, se forma a *evidência.* Falar de idéias claras e distintas e falar de idéias evidentes é a mesma coisa.

Mas qual é o ato intelectual com o qual se alcança a evidência? É o *ato intuitivo* ou a intuição, que Descartes assim descreve nas *Regulae:* "Não se trata do flutuante testemunho dos sentidos ou do juízo falaz da imaginação inabilmente combinadora, mas de um conceito da mente pura e atenta, tão fácil e distinto que não permanece nenhuma dúvida em torno daquilo que pensamos. Ou seja, o que é a mesma coisa, um conceito indubitável da mente pura e atenta, que nasce unicamente da luz da razão e é mais certo do que a própria dedução." Trata-se, portanto, de ato que se autofundamenta e se autojustifica, porque sua garantia não repousa sobre uma base qualquer de argumentação, mas somente sobre a transparência mútua entre razão e conteúdo do ato intuitivo. Trata-se daquela idéia clara e distinta que reflete "unicamente a luz da razão", não ainda conjugada com outras idéias, mas considerada em si mesma, intuída e não argumentada. Trata-se da idéia presente na mente — e na mente aberta para a idéia — sem qualquer mediação. O objetivo das outras três regras é chegar a essa transparência mútua.

2) A *segunda regra* é a de "dividir cada problema que se estuda em tantas partes menores quantas for possível e necessário para melhor resolvê-lo". É a defesa do método analítico, único que pode levar à evidência, porque, desarticulando o complexo no simples, permite à luz do intelecto dissipar as ambigüidades. Esse é um momento preparatório essencial, já que, se a evidência é necessária para a certeza e a intuição é necessária para a evidência, já para a intuição é necesária a simplicidade, que se alcança através da decomposição do conjunto "em partes elementares até o limite do possível". Nas *Regulae,* Descartes precisa: "Nós só chamamos de simples as coisas cujo conhecimento seja tão claro e distinto que a mente não possa dividi-las em número maior, cujo conhecimento seja ainda mais distinto." Chega-se às grandes conquistas etapa após etapa, parte após parte. Esse é o caminho que permite escapar às presunçosas generalizações. E, como toda dificuldade o é porque o verdadeiro está misturado com o falso, o procedimento analítico deveria permitir libertar o primeiro das escórias do segundo.

3) Mas a decomposição do conjunto em seus elementos simples não basta, porque apresenta um conjunto desarticulado de elementos, mas não o nexo de coesão que deles faz um todo complexo e real. Por isso, à *análise* deve-se seguir a *síntese,* o objetivo da terceira regra, que Descartes, ainda no *Discurso sobre o método,* enuncia com as seguintes palavras: "A *terceira regra* é a de conduzir com ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para elevar-se, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais complexos, supondo uma ordem também entre aqueles nos quais uns não precedem naturalmente aos outros."

Assim, é necessário recompor os elementos em que foi decomposta uma realidade complexa. Trata-se de uma síntese que deve partir de elementos absolutos *(ab-solutus)* ou não dependentes de outros e direcionar-se para os elementos relativos ou dependentes, dando lugar assim a um encadeamento que ilumina os nexos do conjunto. Trata-se de recompor a ordem ou criar uma cadeia de raciocínios que se desenvolvam do simples ao composto, o que não pode deixar de ter uma correspondência na realidade. Quando essa ordem não existe, é preciso supô-la como a hipótese mais conveniente para interpretar e expressar a realidade efetiva. Se a evidência é necessária para se ter a intuição, o processo do simples ao complexo é necessário para o ato dedutivo.

Mas qual a importância da síntese? "Pode parecer que, nesse duplo trabalho, não emerja nada de verdadeiramente novo, já que, no fim, encontramos o mesmo objeto do qual partimos. Na realidade, porém, não se trata mais do mesmo objeto: trata-se do composto reconstruído, isto é, permeado pela luminosidade transparente do pensamento. Uma coisa é um fato bruto, outra é um saber como ele é feito, pois entre os dois existe a mediação do conhecimento" (De Ruggiero).

4) Por fim, para impedir qualquer precipitação, que é a mãe de todos os erros, é preciso verificar cada uma das passagens. Por isso, Descartes conclui dizendo: "A última regra é a de fazer sempre enumerações tão completas e revisões tão gerais a ponto de se ficar seguro de não ter omitido nada." Portanto, enumeração e revisão: a primeira verifica se a análise é completa; a segunda verifica se a síntese é correta. É assim que encontramos enunciada nas *Regulae* essa cautela, necessária contra qualquer superficialidade: "É preciso percorrer com um movimento contínuo e ininterrupto do pensamento todas as coisas que se referem ao nosso fim e abarcá-las em uma enumeração suficiente e ordenada."

Trata-se de regras simples, que destacam a necessidade de se ter plena consciência dos momentos em que se articula qualquer

pesquisa rigorosa. Elas constituem o modelo do saber, precisamente porque a clareza e a distinção garantem contra possíveis equívocos ou apressadas generalizações. Com tal objetivo, diante de problemas complexos como de fenômenos confusos, é preciso chegar aos elementos simples, que não sejam mais decomponíveis, para que possam ser totalmente invadidos pela luz da razão. Em suma, para proceder com correção, é preciso repetir, a propósito de qualquer pesquisa, aquele movimento de simplificação e rigorosa concatenação constituído pelas operações típicas do procedimento geométrico.

Entretanto, a adoção de tal modelo comporta que condições? Pois bem, antes de mais nada e de forma geral, comporta a rejeição de todas aquelas noções aproximativas, imperfeitas, fantásticas ou apenas verossímeis, que escapam à operação simplificadora considerada indispensável. O simples de Descartes não é o universal da filosofia tradicional, assim como a intuição não é a abstração. O universal e a abstração, dois momentos fundamentais da filosofia aristotélico-escolástica, são suplantados pelas naturezas simples e pela intuição. Como observa com acuidade Del Noce, "para Descartes, inspirar-se na matemática quer dizer substituir o universal pelo simples. Desse modo, pode-se entender que a condição para as coisas serem conhecidas é a de deixar que se decomponham em naturezas simples, objeto de intuição direta, que se encadeiam (...) através de laços que, eles próprios, sejam redutíveis a relações diretamente intuídas (a meditação metafísica obedece ao 'matematismo' à medida que obedece ao método da decomposição)".

5. A dúvida metódica

Estabelecidas as regras do método, é preciso justificá-las, ou melhor, explicar sua universalidade e fecundidade. É verdade que a matemática sempre se ateve a essas regras. Mas quem nos autoriza a estendê-las para fora desse âmbito, delas fazendo um modelo de saber universal? Qual é o seu fundamento? Existe uma verdade não matemática que reflita em si as características da evidência e da distinção e que, não sujeita à dúvida de modo algum, possa justificar tais regras e ser adotada como fonte de todas as outras possíveis verdades?

Para responder a essa série de perguntas, Descartes aplica as suas regras ao saber tradicional, para ver se ele contém alguma verdade de tal forma clara e distinta que se subtraia a qualquer razão de dúvida. Se o resultado for negativo, no sentido de que, com essas regras, não é possível chegar a nenhuma certeza e a nenhuma

verdade que tenha as características da clareza e da distinção, então será preciso rejeitar semelhante saber e admitir a sua esterilidade. Se, ao contrário, a aplicação de tal regra nos leva a uma verdade indubitável, então deve-se assumi-la como o início da longa cadeia de raciocínios ou como fundamento do saber. A condição que se precisa respeitar nessa operação é que não é lícito aceitar como verdadeira a afirmação que esteja maculada pela dúvida ou por qualquer possível perplexidade. Como escreve Descartes nas *Meditações metafísicas,* é óbvio que "não será necessário, para chegar a isso, provar que (as opininões que se formaram anteriormente) são todas falsas, coisa que nunca se conseguiria acabar". Basta examinar os princípios sobre os quais se fundamentou o saber tradicional. Caindo os princípios, as conseqüências não poderão mais se manter.

Em primeiro lugar, observamos que boa parte do saber tradicional pretende ter base na experiência sensível. Entretanto, como é possível considerar certo e indubitável um saber que tem sua origem nos sentidos, se é verdade que eles por vezes se revelam enganadores? Como afirma Descartes no *Discurso sobre o método,* "como os sentidos algumas vezes nos enganam, supus que nenhuma coisa é tal como é representada pelos sentidos". Ademais, se boa parte do saber tradicional se baseia nos sentidos, uma parte não irrelevante do saber se funda na razão e no seu poder discursivo. Ora,também esse princípio não parece imune de obscuridade e incerteza. Com efeito, "como existe quem erra no raciocínio, fazendo paralogismo (...), rejeitei como falsas todas as demonstrações que antes havia aceitado como demonstrativas".

Por fim, há o saber matemático, que parece indubitável, porque válido em todas as circunstâncias. O fato de que 2 + 2 = 4 é verdadeiro em qualquer circunstância e em qualquer condição. E, no entanto, quem me impede de pensar que exista "um gênio maligno, astuto e enganador", que, brincando comigo, me faz considerar evidentes coisas que não o são? E aqui a dúvida torna-se hiperbólica, no sentido de que se estende até a setores que se presumia estarem fora de qualquer suspeita. O saber matemático não poderia ser uma construção grandiosa, mas baseada em equívoco ou em colossal mistificação? "Posso supor, portanto, que exista não um verdadeiro Deus, que é fonte soberana de verdade, mas certo gênio maligno, não menos astuto e enganador do que poderoso, que tenha empregado todos os seus recursos em me enganar."

Não há setor do saber que se mantenha. A casa desmorona porque seus alicerces estão minados. Nada resiste à força corrosiva da dúvida. Portanto, escreve Descartes nas *Meditações metafísicas:* "Suponho que todas as coisas que vejo sejam falsas. Fixo-

me bem na mente que nada existiu de tudo aquilo que minha memória, cheia de mentiras, me representa; penso não ter sentido algum; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar não são nada mais do que invenções do meu espírito. Então, o que poderá ser reputado verdadeiro? Talvez nada mais além do fato de que não há nada de certo no mundo!"

É evidente que, aqui, não nos encontramos diante da dúvida dos céticos. Neste caso, a dúvida quer levar à verdade. Por isso é chamada *dúvida metódica,* enquanto é um momento obrigatório, ainda que provisório, para chegar à verdade. Precisa Descartes: "Não que eu imitasse os céticos, que duvidam por duvidar e ostentam serem sempre indecisos: ao contrário, todo o meu plano visava tornar-me seguro, removendo a terra e a areia para encontrar a rocha e a argila." Se, por um lado, Descartes quer lançar à crise o dogmatismo dos filósofos tradicionais, ao mesmo tempo ele também quer combater a atitude ceticizante, que se comprazia a pôr tudo em dúvida sem nada oferecer em troca. E, nas páginas de Descartes, é evidente o anseio de certeza. A negação que remete à afirmação, a dúvida que leva à certeza.

Em suma, com a dúvida, Descartes quer sacudir as águas estagnadas da consciência tradicional, quer que se perceba o peso fecundo da dúvida, para que possa emergir algo de mais autêntico e seguro. E quem não realiza essa experiência não estará em condições de criar ou apenas de pensar, limitando-se a repetir fórmulas vazias ou a ruminar uma cultura já digerida por outros. Como é possível fugir às tenazes da dúvida se não sabemos qual é a nossa natureza, quais os traços da nossa consciência, quais as exigências da lógica da razão? Não é possível desfrutar devidamente das implicações da dúvida se, através de sua sombra, não percebemos uma luz que custa a emergir, mas que é preciso fazer brilhar para que o homem volte a pensar em plena liberdade.

6. A certeza fundamental: *cogito ergo sum*

Como relata Descartes no *Discurso sobre o método,* depois de ter lançado tudo à dúvida, "somente depois, tive que constatar que, embora eu quisesse pensar que tudo era falso, era preciso necessariamente que eu, que assim pensava, fosse alguma coisa. E, observando que essa verdade — "penso, logo sou" — era tão firme e sólida que nenhuma das mais extravagantes hipóteses dos céticos seria capaz de abalá-la, julguei que podia aceitá-la sem reservas como o princípio primeiro da filosofia que procurava." Mas será que essa certeza não pode ser minada pelo gênio maligno? Pois bem, nas *Meditações metafísicas,* Descartes escreve: "Há uma força, não sei qual, enganadora e muito astuta, que realiza qual-

quer esforço para me enganar sempre. Entretanto, se ela me engana, não há qualquer dúvida de que existo; por mais que ela me engane, não poderá fazer com que eu seja nada, enquanto eu pensar que sou algo. Conseqüentemente, depois de ter pensado e examinado tudo com grande cuidado, é necessário concluir que a proposição *eu sou, eu existo* é absolutamente verdadeira toda vez que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito."

Então, pela própria evidência da verdade, o que somos obrigados a admitir como indubitável? "No instante em que rejeitamos (...) tudo aquilo de que possamos duvidar (...), não podemos supor com a mesma medida que não existimos, nós, que duvidamos da veracidade de tudo isso. Com efeito, a repugnância a conceber que aquilo que pensa não existe no ato em que pensa não nos impede, apesar da mais extravagante suposição possível, de crer que a conclusão eu penso, logo existo seja verdadeira, sendo, portanto, a coisa primeira e mais certa que a apresenta a um pensamento ordenado." É isso o que diz Descartes nos *Principia philosophiae*. Portanto, a proposição "eu penso, logo existo" é absolutamente verdadeira, porque até a dúvida, mesmo a mais extremada e radicalizada, a confirma.

Mas o que entende Descartes por "pensamento"? Afirma ele nas *Respostas:* "Com o termo 'pensamento' eu abranjo tudo aquilo que existe em nós de tão factual que sejamos imediatamente conscientes dele, como, por exemplo, todas as operações da vontade, do intelecto, da imaginação e dos sentidos são 'pensamentos'. E acrescentei 'imediatamente' para excluir tudo aquilo que disso deriva: assim, por exemplo, um movimento voluntário tem como seu ponto inicial o pensamento, mas ele próprio não é pensamento."

Estamos, portanto, diante de uma verdade sem qualquer mediação. A transparência do "eu" para si mesmo e, portanto, o pensamento em ato, escapa a qualquer dúvida, indicando porque a clareza é a regra fundamental do conhecimento e por que a intuição é o seu ato fundamental. Com efeito, nesse caso a existência ou o meu ser só é admitido enquanto se torna presente ao meu "eu", sem qualquer momento argumentativo. Efetivamente, apesar de ser formulada como um silogismo qualquer, a proposição "penso, logo existo" não é um raciocínio, mas uma intuição pura. Não se trata de abreviação de uma argumentação como a seguinte: "Tudo aquilo que pensa existe; eu penso, logo, existo." Trata-se simplesmente de um ato intuitivo graças ao qual percebo a minha existência enquanto ela é pensante. Com efeito, procurando definir a natureza de sua própria existência, Descartes afirma que ela é uma *res cogitans*, uma realidade pensante, sem qualquer corte entre pensamento e ser. A substância pensante é o pensamento em ato e o pensamento em ato é uma realidade pensante.

Assim, Descartes chegou a um ponto forte, que nada pode propor em discussão. Ele sabe que o homem é uma realidade pensante e está bem consciente do fato fundamental representado pela lógica da clareza e da distinção. Desse modo, ele conquistou uma certeza inabalável, primeira e irrenunciável, porque relativa à própria existência, que, enquanto pensante, revela-se clara e distinta. Assim, a aplicação das regras do método levou à descoberta de uma verdade que, retroagindo, confirma a validade daquelas regras que se encontram fundamentadas e, portanto, assumidas como norma de qualquer saber. Escreve Descartes, ainda no *Discurso sobre o método:* "Havendo notado que, na afirmação "penso, logo existo", não há nada que me assegure que eu esteja dizendo a verdade, se eu não vir muito claramente que, para pensar, é preciso existir, então acreditei poder tomar por regra geral que as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras."

Aquilo que deve ser destacado é que, como regras do método de pesquisa, a clareza e a distinção encontram-se agora bem fundamentadas. Mas fundamentadas em quê? Talvez no ser, finito ou infinito? Ou nos princípios lógicos gerais, que são também princípios ontológicos, como o princípio de não-contradição ou o princípio de identidade, como no caso da filosofia tradicional? Não. Tais regras se fundamentam na certeza adquirida de que o nosso "eu" ou a consciência de si mesmo como realidade pensante se apresenta com as características da clareza e da distinção.

A partir daí, a atividade cognoscitiva, mais do que se preocupar em fundamentar suas conquistas em sentido metafísico, deve procurar a clareza e a distinção, que são os traços típicos da primeira verdade que se impôs à nossa razão e que devem ser a marca de qualquer outra verdade. Como a nossa existência enquanto *res cogitans* foi aceita como indubitável com base na clareza e na distinção e não com base em outros fundamentos, então toda outra verdade só poderá ser acatada se exibir os traços da clareza e da distinção. E para alcançá-los é preciso seguir o itinerário da análise, da síntese e da verificação, sabendo-se que uma afirmação com tais características não estará mais sujeita à dúvida.

Desse modo, a filosofia não é mais a ciência do ser, mas sim a doutrina do conhecimento. Assim, antes de mais nada, a filosofia se torna gnosiologia. É essa a reviravolta que Descartes imprime à filosofia, que passa a se orientar no sentido de encontrar ou fazer emergir, a propósito de qualquer proposição, os dados da clareza e da distinção, que, alcançados, tornam desnecessários outros suportes ou outras garantias. Assim como a certeza de minha existência enquanto *res cogitans* só necessita da clareza e da distinção, da mesma forma qualquer outra verdade não terá

necessidade de outras garantias fora da clareza e da distinção, imediata (intuição) ou derivada (dedução).

Portanto, o banco de provas do novo saber, filosófico e científico, é o sujeito humano, a consciência racional. Qualquer tipo de pesquisa deverá se preocupar somente em perseguir o grau máximo de clareza e distinção, não se preocupando com outras justificações quando alcançá-lo. O homem é feito assim, só devendo admitir verdades que reflitam tais exigências. Estamos diante da humanização radical do conhecimento, reconduzido à sua fonte primigênia. Em todos os ramos do conhecimento, na cadeia das deduções, o homem deve proceder das verdades claras e distintas ou dos princípios auto-evidentes. Quando esses princípios não são facilmente identificáveis, é preciso hipostatizá-los, seja para ordenar a mente humana, seja para fazer emergir a ordem da realidade — confiança na racionalidade do real —, às vezes coberta por elementos secundários ou pela sobreposição de elementos subjetivos, acriticamente projetados fora de nós.

Esse deslocamento do plano do ser para o plano do pensamento é claramente perceptível pelo peso teorético diverso que o *cogito* tem em Agostinho, o primeiro que o teorizou, e em Descartes, que o retomou. Em polêmica com os céticos, Agostinho havia observado que "si fallor sum", ou seja, "se duvido, existo". A dúvida é uma forma de pensamento e o pensamento não é concebível fora do ser, que, portanto, é reafirmado pela própria dúvida em ato. Trata-se da defesa do primeiro fundante do ser e, portanto, do Deus mais íntimo a nós do que nós mesmos.

Descartes, ao contrário, utiliza a expressão "cogito ergo sum" para destacar as exigências do pensamento humano, isto é, a clareza e a distinção, em que os outros conhecimentos devem se inspirar. Enquanto o *cogito* de Agostinho, em última análise, revela Deus, o cogito de Descartes revela o homem, ou melhor, as exigências que devem marcar o seu pensamento e as suas aquisições intelectuais. Por reflexo, enquanto em Agostinho o *cogito* se aquieta ao referir-se a Deus, ao qual remete, porque nele se funda, já em Descartes, revelando-se claro e distinto, o *cogito* torna todo o resto problemático, no sentido de que, adquirida a verdade da própria existência, é necessário partir para a conquista do real diverso do nosso "eu", perseguindo as características da clareza e da distinção.

Assim, aplicando as regras do método, Descartes defronta-se com a primeira certeza fundamental, a do *cogito*. Essa, porém, não é apenas uma das muitas verdades que se alcança através daquelas regras, mas sim a verdade que, uma vez alcançada, fundamenta tais regras, porque revela a natureza da consciência humana que, como *res cogitans,* é transparência de si para si

mesma. E qualquer outra verdade só será acolhida à medida que se adequar ou aproximar de tal evidência.

Tendo-se inspirado inicialmente na clareza e na evidência da matemática, agora Descartes destaca que as ciências matemáticas apresentam somente um setor do saber, que sempre se inspirou em um método que, ao contrário, tem dimensão universal. De agora em diante, qualquer saber deverá se inspirar nesse método, porque não se trata de método fundado pela matemática, mas que funda a matemática, como toda outra ciência. Aquilo ao qual esse método conduz e no qual se fundamenta é a "razão humana" ou aquela reta razão (*bona mens)* que pertence a todos os homens e que, como diz Descartes no *Discurso sobre o método,* "é a coisa mais bem distribuída do mundo".

Mas o que é essa reta razão? "A faculdade de julgar bem e distinguir o verdadeiro do falso é propriamente aquilo que se chama bom senso ou razão, (que) é naturalmente igual em todos os homens." E a unidade dos homens é representada pela razão bem guiada e desenvolvida. E Descartes o explicita no ensaio juvenil *Regulae ad directionem ingenii*, onde escreve: "Todas as diversas ciências nada mais são do que a sabedoria humana, que permanece sempre una e idêntica, por mais que se aplique a diferentes objetos, não recebendo destes uma maior distinção do que possa receber a luz do sol da diversidade das coisas que ilumina." Mais do que as coisas iluminadas (cada uma das ciências), é preciso acentuar o Sol (a razão), que deve emergir, impor a sua lógica e fazer respeitar as suas exigências.

A unidade das ciências remete à unidade da razão. E a unidade da razão remete à unidade do método. Se a razão é uma *res cogitans*, que emerge através da dúvida universal, a ponto de nenhum ser maligno poder sitiá-la e nenhum engano dos sentidos obscurecê-la, então o saber deve basear-se nela e repetir sua clareza e distinção, que são os únicos postulados irrenunciáveis do novo saber

7. A existência e o papel de Deus

A primeira certeza fundamental alcançada através da aplicação das regras do método, portanto, é a consciência de si mesmo como ser pensante. A reflexão de Descartes concentra-se agora no *cogito* e seu conteúdo, acossado por algumas perguntas fundamentais: será que as regras do método abrem-se verdadeiramente para o mundo e são adequadas para fazer-me conhecer o mundo?

E o mundo, estará aberto a essas regras? As minhas faculdades cognoscitivas são adequadas para fazer-me conhecer efetivamente o que não é identificável com a minha consciência? Trata-se de perguntas que postulam maior fundamentação da atividade cognoscitiva do homem.

Como ser pensante, o "eu" revela-se o lugar de multiplicidade de *idéias* que a filosofia deve considerar com rigor. Se o *cogito* é a primeira verdade auto-evidente, que outras idéias se apresentam com o caráter de auto-evidência do *cogito?* Partindo dele e com idéias que, como o *cogito,* são claras e distintas, é possível reconstruir o edifíco do saber? E mais: como Descartes colocou o fundamento do saber na consciência, como será possível sair dela e reafirmar o mundo externo? Em suma, as idéias que Descartes não considera no sentido tradicional de essências ou arquétipos do real, mas como presenças reais na consciência, têm caráter objetivo, no sentido de representarem um objeto, uma realidade? E, por fim, se elas são indubitáveis como formas mentais, porque tenho a imediata percepção delas, já como formas representativas de realidades diversas de mim serão elas verdadeiras, ou seja, representarão uma realidade objetiva ou seriam puras ficções mentais?

Antes de responder a essas questões, deve-se recordar que Descartes divide as idéias em *idéias inatas,* isto é, as que encontramos em nós mesmos, nascidas junto com a nossa consciência; *idéias adventícias,* isto é, as que vêm de fora de nós e nos remetem a coisas inteiramente diferentes de nós; *idéias factícias* ou construídas por nós mesmos. Descartando estas últimas como ilusórias, porque quiméricas ou construídas arbitrariamente por nós mesmos, o problema se restringe então à objetividade das idéias inatas e das adventícias. Embora as três classes de idéias não sejam diferentes do ponto de vista de sua realidade subjetiva — todas as três são atos mentais dos quais temos a percepção imediata —, já do ponto de vista do seu conteúdo elas são profundamente diversas.

Com efeito, se as idéias factícias ou arbitrárias não constituem nenhum problema, serão verdaderiamente objetivas as idéias adventícias, que me remetem a um mundo externo? Quem garante tal objetividade? Poderíamos responder: quem a garante são a clareza e a distinção. Mas se as faculdades sensíveis fossem enganosas? Estamos verdadeiramente certos da objetividade das faculdades sensíveis e imaginativas através das quais elas chegam até nós e nos abrimos para o mundo? Aquilo de que estamos certos, até na dúvida universal, é da nossa existência em sua atividade cogitativa. Mas quem me garante que ela permanece válida mesmo quando os seus resultados passam da percepção em ato para o reino da memória? Estará a memória em condições de conservá-los

intactos, com a clareza e a distinção originais? Para enfrentar essa série de dificuldades e para fundamentar definitivamente o caráter objetivo de nossas faculdades cognoscitivas, Descartes propõe e resolve o problema da existência e do papel de Deus.

Com tal objetivo, permanecendo no âmbito da consciência, Descartes, entre as muitas idéias de que a consciência é depositária, se antepara com a idéia inata de Deus que, como lemos nas *Meditações metafísicas,* é a idéia de "uma substância infinita, eterna, imutável, independente e onisciente, da qual eu próprio e todas as outras coisas que existem (se é verdade que há coisas existentes) fomos criados e produzidos". E, a propósito de tal idéia, ele se pergunta se ela é puramente subjetiva ou se não deve ser considerada ao mesmo tempo subjetiva e objetiva. Trata-se do problema da existência de Deus, não mais proposto a partir do mundo externo ao homem, mas a partir do próprio homem, ou melhor, de sua consciência.

Pois bem, falando dessa idéia com tais características, diz Descartes: "É uma coisa manifesta, por luz natural, que deve haver pelo menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: porque de onde o efeito poderia extrair a sua realidade senão de sua própria causa e como essa causa poderia transmiti-la ao efeito se não a tivesse em si mesma?" Ora, proposto tal princípio, fica evidente que o autor dessa idéia que está em mim não sou eu, imperfeito e finito, nem qualquer outro ser, da mesma forma limitado. Tal idéia, que está em mim, mas não é de mim, só pode ter por causa adequada um ser infinito, isto é, Deus.

A própria idéia inata de Deus pode propiciar uma segunda reflexão, que comprova o resultado da primeira argumentação. Se a idéia de um ser infinito que está em mim fosse minha, não seria eu um produto perfeito e ilimitado e não, ao contrário, um ser imperfeito, como resulta da dúvida e da aspiração nunca satisfeita à felicidade e à perfeição? Com efeito, quem nega o Deus criador por esse próprio fato está se considerando um autoproduto. Ora, nesse caso, tendo a idéia do ser perfeito, então nos teríamos dado todas as perfeições que encontramos na idéia de Deus. E isso é desmentido pela realidade.

Por fim, detendo-se nas implicações dessa idéia, Descartes formula um terceiro argumento, conhecido como prova ontológica. A existência é parte integrante da essência, de modo que não é possível ter a idéia (a essência) de Deus sem simultaneamente admitir a sua existência, da mesma forma que não é possível conceber um triângulo sem pensá-lo com a soma dos ângulos internos iguais a dois retos ou como não é concebível uma montanha sem vale. Só que, enquanto do fato de não poder "conceber

uma montanha sem vale não deriva que existam no mundo montanhas e vales, mas somente que a montanha e o vale, existindo ou não existindo, não podem de modo algum ser separados um do outro, (...) já do fato de que não posso conceber Deus sem existência deriva que a existência é inseparável dele e, portanto, que ele existe verdadeiramente". Essa é a prova ontológica de Anselmo, que Descartes retoma e faz sua.

Mas por que Descartes se detém com tanta insistência no problema da existência de Deus, a não ser para evidenciar a riqueza de nossa consciência? Com efeito, ainda nas *Meditações metafísicas,* ele escreve que a idéia de Deus é "como a marca do artesão impressa sobre a sua obra, não sendo sequer necessário que essa marca seja algo diferente da própria obra". Assim, analisando a consciência, Descartes se defronta com uma idéia que está em nós, mas não é nossa, a qual, todavia, nos permeia profundamente, como o selo do artífice sobre o seu manufaturado. Ora, se isso é verdadeiro e se é verdade que Deus, porque sumamente perfeito, é também sumamente veraz e imutável, não devemos então ter imensa confiança em nós e em nossas faculdades, que são todas obras suas?

Assim, a dependência do homem em relação a Deus não leva Descartes às conclusões a que haviam chegado a metafísica e a teologia tradicional, isto é, ao primado de Deus e ao valor normativo dos seus preceitos e de tudo o que é revelado na Escritura. A idéia de Deus em nós, como a marca do artesão na sua obra, é utilizada para defender a positividade da realização humana; do ponto de vista do poder cognoscitivo, a sua natural capacidade de conhecer o verdadeiro; e, no que se refere ao mundo, a imutabilidade de suas leis.

É aí que encontra derrota radical a idéia do gênio maligno ou de uma força corrosiva que pode enganar ou burlar do homem. E isso porque, sob a força protetora de Deus, as faculdades cognoscitivas não podem nos enganar, já que, nesse caso, o próprio Deus, que é o seu criador, seria responsável por tal engano. E Deus, sendo sumamente perfeito, não é mentiroso. Desse modo, aquele Deus em cujo nome se tentava bloquear a expansão do novo pensamento científico aparece aqui como aquele que, garantindo a capacidade cognoscitiva de nossas faculdades, estimula tal empresa. Assim, a dúvida é derrotada e o critério da evidência é justificado conclusivamente. O Deus criador impede que se considere que a criatura seja portadora de um princípio dissolutório dentro de si ou que suas faculdades não estejam em condições de cumprir suas funções. Somente para o ateu a dúvida não é debelada conclusivamente, porque ele pode continuar alimentando dúvidas sobre o que lhe é sugerido por suas faculdades cognoscitivas, já que não reconhece

que tais faculdades sejam criadas por Deus, suma bondade e verdade.

Desse modo, o problema da fundamentação do método de pesquisa encontra-se conclusivamente resolvido, porque aquela evidência proposta por via hipotética é comprovada pela primeira certeza relativa ao nosso cogito e este, com as faculdades cognoscitivas, é ainda mais reforçado pela presença de Deus, que garante o seu caráter objetivo. Além do poder cognoscitivo das faculdades, Deus garante também todas aquelas verdades, claras e distintas, que o homem estiver em condições de alcançar.

Expressando a essência dos vários setores do real, são as verdades eternas que compõem a ossatura do novo saber. Tais verdades são eternas não porque sejam vinculadas ao próprio Deus ou independentes dele. Claro, Deus é criador absoluto e, portanto, responsável também pelas verdades ou idéias sob cuja luz criou o mundo. Como escreve Descartes a Mersenne em 27 de maio de 1630, "vós perguntais quem fez necessário que Deus criasse essas verdades. E eu digo que ele era livre de fazer com que não fosse verdade que todas as linhas puxadas do centro da circunferência fossem iguais, como também era livre para não criar o mundo. E é certo que essas verdades não são contingentes à sua essência mais necessariamente que as suas criaturas".

Mas então por que são chamadas "eternas" essas verdades criadas livremente por Deus? Porque Deus é imutável. Assim, aquele voluntarismo de ascendência escotista, que levava os metafísicos e falarem de um contingentismo radical do mundo e, portanto, a considerar impossível um saber universal, é usado por Descartes para garantir a imutabilidade de certas verdades e, portanto, defender o desenvolvimento da ciência e garantir sua objetividade. Ademais, como essas verdades contingentes e, ao mesmo tempo, eternas não constituem participação na essência de Deus, ninguém pode considerar que, com o conhecimento dessas verdades, conhece os imperscrutáveis desígnios de Deus. O homem conhece e isso já basta, sem qualquer pretensão de emulação com Deus. E, com isso, defende-se ao mesmo tempo o sentido da finitude da razão e o sentido de sua objetividade. A razão do homem é especificamente humana, não divina, mas é garantida em sua atividades por aquele Deus que a criou.

Mas, se é verdade que Deus é verdadeiro e não enganoso, também é verdade que o homem erra. Qual é então a origem do erro? Naturalmente, o erro não é imputável a Deus, mas sim ao homem, porque nem sempre ele se demonstra fiel à clareza e à distinção. As faculdades do homem funcionam. Mas cabe ao homem fazer bom uso delas, não confundindo com claras e distintas idéias que são aproximativas e confusas. O erro se dá no juízo. E,

para Descartes, diferentemente do que pensaria Kant, pensar não é julgar, porque no juízo intervêm tanto o intelecto como a vontade.

Para ele, o intelecto, que elabora as idéias claras e distintas, não erra. O erro brota da pressão indevida da vontade sobre o intelecto: "Se eu me abstenho de dar meu juízo sobre alguma coisa, quando não a concebo com suficiente clareza e distinção, é evidente que estou fazendo ótimo uso do juízo e não estou sendo enganado; mas, se me determino a negá-la ou afirmá-la, então não estou mais me servindo como devo do meu livre-arbítrio; e, se afirmo aquilo que não é verdadeiro, é evidente que estou me enganando; (...) porque a luz natural nos ensina que o conhecimento do intelecto deve preceder sempre à determinação da vontade. E precisamente nesse mau uso do livre-arbítrio é que se encontra a privação que constitui a forma do erro." Com razão, F. Alquié comenta: "O erro deriva, portanto, da minha operação e não do meu ser: eu sou o único responsável pelo erro e posso evitá-lo. Pode-se ver como essa concepção está distante de uma natureza decaída ou de um pecado original. É agora, com ato presente, que eu me engano ou que eu peco."

Com essa imensa confiança no homem e em suas faculdades cognoscitivas e depois de indicar as causas e implicações do erro, Descartes pode agora tratar do conhecimento do mundo e de si enquanto existe no mundo: o método está justificado, a clareza e a distinção fundamentadas e a unidade do saber reconduzida à sua fonte, à razão humana, sustentada e iluminada pela garantia da suma veracidade do seu Criador.

8. **O mundo é uma máquina**

Descartes chega à existência do mundo corpóreo aprofundando as idéias adventícias, isto é, as idéias que vão de uma realidade externa para a consciência, que não é artífice delas, mas só depositária. Antes de mais nada, a existência do mundo corpóreo é possível por causa do fato de que ele é objeto das demonstrações geométricas, que se baseiam na idéia de extensão. Ademais, há em nós uma faculdade distinta do intelecto e não redutível a ele, isto é, a capacidade de imaginar e sentir. Com efeito, o intelecto é "uma coisa pensante ou uma substância, cuja essência ou natureza toda é apenas a de pensar", essencialmente ativa. Já a faculdade de imaginar é essencialmente representativa de entidades materiais ou corpóreas, razão pela qual "estou inclinado a considerar que é intimamente ligada ou dependente do corpo". Desse modo, o intelecto pode considerar o mundo corpóreo valendo-se da imaginação e das faculdades sensórias, que se revelam passivas ou receptivas de estímulos e sensações.

Ora, se esse poder de ligação com o mundo material, operado pela faculdade de imaginação e pelas faculdades sensórias, fosse enganoso, dever-se-ia concluir então que Deus, que me criou assim, não é veraz. Mas isso é fácil, como já dissemos. Desse modo, se as faculdades imaginativas e sensóriais atestam a existência do mundo corpóreo, não há razão para pô-lo em discussão. Isso, porém, não deve nos induzir a "admitir temerariamente todas as coisas que os sentidos parecem nos ensinar". Como também não deve nos induzir a "revogar pela dúvida todas elas em geral". Mas como operar tal seleção?

Isso pode ser feito aplicando o método das idéias claras e distintas, isto é, só admitindo como reais aquelas propriedades que consigo conceber de modo distinto. Pois bem, dentre todas as coisas que nos chegam do mundo externo através das faculdades sensórias, só conseguimos conceber como clara e distinta a extensão, que, conseqüentemente, podemos considerar como constitutiva ou essencial. "Com efeito, toda outra coisa que se pode atribuir ao corpo pressupõe a extensão, sendo apenas algum modo da própria coisa extensa como também todas as coisas que encontramos na mente são somente modos diversos de pensar. Assim, por exemplo, não se pode entender a figura senão na própria coisa extensa, nem o movimento senão no espaço extenso, como a imaginação, o sentido ou a vontade não se podem entender senão na coisa pensante. Mas, ao contrário, pode-se entender a extensão sem a figura ou o movimento, como fica manifesto para quem atente para isso."

Portanto, aplicando as regras da clareza e da distinção, Descartes chega à conclusão de que só se pode atribuir como essencial ao mundo material a propriedade da extensão, porque só ela é concebível de modo claro e completamente distinto das outras. O mundo espiritual é *res cogitans,* o mundo material é *res extensa.* Descartes considera secundárias todas as outras propriedades, como a cor, o sabor, o peso ou o som, porque não é possível ter delas uma idéia clara e distinta. Atribuí-las ao mundo material como componentes constitutivas significaria abandonar as regras do método. A tendência a considerá-las objetivas é muito mais fruto de experiências infantis, não avaliadas criticamente, porque não nos demos conta de que se trata mais de uma série de respostas do sistema nervoso aos estímulos do mundo físico. Trata-se de um préjuízo que remonta às nossas experiências infantis e, no que se refere à tradição, a teses herdadas e não discutidas. Como reafirma Descartes nos *Principia philosophiae,* "não há portanto mais que uma mesma matéria em todo o universo. E nós a conhecemos somente pelo fato de que ela é extensa, já que todas as propriedades que percebemos distintamente nela nos remetem a essa propriedade: que ela pode ser dividida segundo as suas partes e pode

receber todas as diversas disposições que nós observamos poderem se verificar por meio do movimento de suas partes".

Esse é um ponto de imenso alcance revolucionário, já enfocado por Galileu e que Descartes retoma porque sabe que dele depende a possibilidade de encaminhar um discurso científico rigoroso e novo. A ajuda dos sentidos pode significar fonte de estímulos, mas não é a sede da ciência. Esta pertence ao mundo das idéias, claras e distintas. Chegando a esse ponto, reduzida a matéria à extensão, Descartes encontra-se diante de uma realidade global dividida em duas vertentes claramente distintas e irredutíveis uma à outra: a *res cogitans* no que se refere ao mundo espiritual e a *res extensa* no que concerne ao mundo material. Não existem realidades intermediárias.

A força dessa proposição é devastadora, sobretudo em relação às concepções renascentistas de matriz animista, segundo as quais tudo era permeado de espírito e vida e com as quais eram explicadas as conexões entre os fenômenos e sua natureza mais recôndita. Não há graus intermediários entre a *res cogitans* e a *res extensa.* A exemplo do mundo físico em geral, tanto o corpo humano como o reino animal devem encontrar explicação suficiente no mundo da mecânica, fora e contra qualquer doutrina mágico-ocultista. Como reafirma Descartes: "A natureza da matéria ou do corpo tomado globalmente não consiste em que é uma coisa dura, pesada, colorida ou que afeta os nossos sentidos de qualquer outro modo, mas somente no fato de que é uma substância extensa em comprimento, largura e profundidade (...). A sua natureza consiste apenas em que é uma substância que tem extensão".

A doutrina do caráter subjetivo do reino das qualidades é o primeiro resultado dessa nova filosofia. E sua importância reside na capacidade de eliminar todos os obstáculos que haviam impedido a afirmação da nova ciência. Mas quais são então os elementos essenciais para se explicar o mundo físico? O universo cartesiano é constituído por poucos elementos e princípios: "Matéria e movimento, ou melhor, extensão e movimento, porque a matéria cartesiana homogênea e uniforme nada mais é que extensão, ou melhor ainda, espaço e movimento, já que a extensão é estritamente geométrica" (A. Koyré). E a matéria como pura extensão, privada de qualquer profundidade, leva à rejeição do vácuo. O mundo é como um ovo pleno e preenchido. O vácuo dos atomistas é inconcebivel, pois é inconciliável com a matéria extensa.

Como explicar então a multiplicidade dos fenômenos e seu caráter dinâmico? Através do movimento ou daquela "quantidade de movimento" que Deus injetou no mundo quando o criou e que permanece constante, porque não cresce nem diminui. Na realidade, o universo é "composto somente da matéria em movimento,

no qual todos os acontecimentos são causados pelo choque de partículas movendo-se umas sobre as outras. O calor, a luz, a força magnética, o crescimento das plantas e toda função fisiológica (salvo as controladas pela vontade humana) são interpretados como casos particulares dessa ação dinâmica. Os espaços que parecem vazios são logo atravessados por ações interpartículas, porque são absolutamente plenos de éter, um éter que, de fato, é a fonte última do movimento e, portanto, de todos os fenômenos, já que a matéria em bruto transfere para ele o seu próprio movimento e dele o recebe novamente " (A. R. Hall - M. Boas Hall). Identificando a matéria com a extensão, Descartes elimina o espaço vazio, dando lugar a um mundo pleno de vórtices, como matéria sutil que permite a transmissão do movimento de um lugar para o outro: "O mundo é um imenso relógio mecânico, composto de inúmeras rodas dentadas: os vórtices fazem com que se engrenem, de modo a impelirem-se uma à outra para diante" (K. R. Popper).

Quais são suas leis fundamentais? Antes de mais nada, o *princípio de conservação,* segundo o qual a quantidade de movimento permanece constante, contra qualquer possível degradação de energia ou entropia. Em segundo lugar, o *princípio de inércia:* tendo-se excluído todas as qualidades da matéria, só pode haver alguma mudança de direção através da impulsão de outros corpos. O corpo não se detém nem diminui o seu próprio movimento, a menos que o ceda a outro. Em si, uma vez iniciado, o movimento tende a prosseguir na mesma direção. Portanto, o princípio de conservação e, conseqüentemente, o princípio de inércia são princípios basilares que regem o universo. A eles deve-se acrescentar outro princípio, segundo o qual toda coisa tende a mover-se em linha reta. O movimento originário é um movimento retilíneo, do qual os outros derivam.

Essa extrema simplificação da natureza está em função de uma razão que, através de modelos teóricos, quer conhecer e dominar o mundo. Trata-se de uma tentativa relevante de unificar a realidade, à primeira vista múltipla e variável, através de uma espécie de modelo mecânico facilmente dominável pelo homem. Mais do que na variabilidade dos fenômenos, Descartes estava interessado em sua unificação, mediante modelos mecânicos de inspiração geométrica.

O mecanicismo de Descartes "representa o triunfo da imaginação sobre a razão abstrata de que se servia a pesquisa tradicional: ao invés de puras postulações racionais abstratas, como as formas substanciais ou as faculdades naturais, o cientista mecanicista vale-se de modelos mecânicos, compreensíveis e evidentes porque dotados de conteúdo imaginativo concreto. Entretanto, a concretude efetiva de que o modelo mecânico é intrinsecamente

dotado, não é imediata: é fruto de longas e laboriosas operações da razão, através das quais se consegue dar à imaginação aquela evidência figurativa e, portanto, aquela concretude que constitui o índice da compreensão efetiva. É óbvio que a imaginação não opera arbitrariamente, exatamente porque os modelos são construídos exclusivamente com base em postulados precisos fixados pela razão.

Com o mecanicismo, portanto, conquista-se uma nova dimensão da concretude empírica e da evidência racional que contrasta de modo radical tanto com as concepções tradicionais como com as novas formulações renascentistas. Temos assim uma nova unidade de experiência e razão, que se interpenetram intimamente na pesquisa efetiva, como também uma profícua vinculação entre pesquisa teórica e técnica, ambas fundamentadas nas mesmas bases e ambas voltadas para aplicações práticas" (G. Micheli).

Trata-se de um processo de unificação ao qual não se subtraem sequer aquelas realidades tradicionalmente reservadas a outras ciências, como a vida e os organismos animais. Tanto o corpo como os orgnismos animais são máquinas e, portanto, funcionam com base em princípios mecânicos que regulam seus movimentos e suas relações. Em contraste com a teoria aristotélica das almas, exclui-se todo princípio vital (vegetativo e sensório) do mundo vegetal e animal. Também nesse caso o que importa é a mudança do quadro sistemático, porque daí em diante também o corpo e qualquer outro organismo serão objeto de análise científica no quadro dos princípios do mecanicismo.

Os animais e o corpo humano nada mais são do que máquinas, "autômatos", como as define Descartes, ou "máquinas semoventes" mais ou menos complicadas, semelhantes a "relógios, compostos simplesmente de rodas e molas, que podem contar as horas e medir o tempo". E as numerosíssimas operações dos animais? Aquilo que chamamos de "vida" é redutível a uma espécie de entidade material, isto é, a elementos sutilíssimos e puríssimos, que, levados do coração ao cérebro por meio do sangue, se difundem por todo o corpo e presidem às principais funções do organismo. Daí a exaltação da teoria da circulação do sangue proposta por Harvey, seu contemporâneo, que publicou o seu famoso ensaio sobre o *Movimento do coração* em 1627.

Descartes, portanto, nega aos organismos qualquer princípio vital autônomo, tanto vegetativo como sensório, convencido de que, se eles possuíssem alma, a teriam revelado através da palavra, que "é o único sinal e a única prova segura do pensamento oculto e encerrado no corpo". No *Tratado sobre o homem,* Descartes escreve: "Suponho que o corpo nada mais seja do que uma estátua ou uma máquina de terra, formada expressamente por Deus para torná-la

o mais possível semelhante a nós e que, portanto, (...) imite todas aquelas funções que se podem imaginar procederem da matéria e dependerem exclusivamente das disposições dos órgãos (...). Peço-lhes considerarem que nessa máquina tais funções derivam de modo inteiramente natural da simples disposição dos seus órgãos, nem mais nem menos que os movimentos de um relógio ou de qualquer outro autômato também derivam de seus contrapesos e suas rodas. Desse modo, não se deve conceber para eles nessa máquina nenhuma alma vegetativa nem sensorial, nem qualquer outro princípio de movimento e de vida, além do seu sangue e dos seu espírito."

9. Conseqüências revolucionárias do mecanicismo

O universo é simples, lógico e coerente como os teoremas de Euclides. Não há uma profundidade a ser identificada. O modo de pensar "substancialista" cai definitivamente por terra. A matemática não é só a ciência das relações entre os números, mas também o próprio modelo da realidade física. Assim, a matemática, à qual os escolásticos atribuíam escassa importância na descrição do universo, passa a tornar-se central. Aquele mundo composto de qualidades, de significados e fins, que a matemática não podia interpretar, é suplantado por um mundo quantificado e, portanto, matematizável, no qual não há mais traços de qualidades, de valores, de fins e de profundidade. O mundo qualitativo, de origem aristolélica, cede e desaparece lentamente. O mundo das qualidades é reduzido a respostas do sistema nervoso aos estímulos do mundo externo. "A natureza é opaca, silenciosa, inodora e incolor: é apenas a impetuosa sucessão da matéria, sem fim e sem motivo" (A. N. Whitehead).

A concepção tradicional sofre uma reviravolta. Defrontamo-nos com um mundo quantitativo e dinâmico. O movimento e a quantidade substituem os *genera* e as *species* da cosmologia tradicional. Se, no mundo greco-medieval, a condição natural dos corpos é a quietude e o movimento é uma anomalia, já agora o movimento e a quietude são estados. Se, para aquela concepção, todas as coisas tendem ao seu lugar natural, que lhes é atribuído no quadro de uma visão hierárquica, já agora as coisas não têm nenhuma direção finalisticamente definível.

Assiste-se a uma transformação radical na concepção da natureza, porque não se tolera mais a primitiva ilusão de considerar a natureza como "mater" ou refúgio. Não é mais possível mover-se em um mundo de conotações humanas e confortos religiosos. A *res cogitans* é claramente distinta do mundo corpóreo. O próprio Deus lhe é estranho. O Deus cartesiano é criador e

conservador do mundo, mas não tem nada a repartir com ele. Deus não é a alma que permeia, vivifica e move o mundo. Pressionado pelo teólogo Henry More a dizer "onde" se encontra Deus, Descartes foi obrigado a dizer que "nullibi", isto é, em lugar nenhum. Por causa dessa resposta, Descartes e os cartesianos foram denominados "nullibilistas" e considerados ateus.

Com o mecanicismo estendido a todo o mundo não espiritual, caiu por terra uma concepção da natureza, cujo lugar foi ocupado por outra concepção, qualitativamente diferente, com novo programa de pesquisa. Surgiram novas estruturas mentais e lingüísticas que deram lugar a ousados modelos de interpretação da realidade, caracterizados do ponto de vista crítico pela rejeição de implicações axiológicas, porque o mundo não é mais sede de valores, e do ponto de vista da construção pela adoção de elementos puramente geométricos e mecânicos. Como destaca R. Lenoble, "pode-se pensar em uma crise de extroversão da consciência coletiva, que se torna capaz de abandonar a natureza 'mater' para conceber uma natureza mecanicista. As polêmicas entre os eruditos nada mais fazem que mascarar a sua simplicidade e grandeza". Por fim, a construção do modelo mecânico de interpretação, com elementos teóricos simples, facilita a construção de instrumentos técnicos para realizar a passagem do conhecimento teórico para a transformação prática do mundo. E esse é o ponto de partida para a efetiva conversão do espírito humano da *theoria* à *praxis,* da *scientia contemplativa* à *scientia activa.* O projeto programático de Bacon, enunciado, mas não realizado, de conhecer o mundo para dominá-lo, encaminha-se então para a sua realização, primeiro com Galileu e depois com Descartes.

10. A criação da "geometria analítica"

"A geometria grega pode ser comparada a um elegante trabalho feito à mão e a álgebra árabe a uma produção automática, feita por máquinas. Pois bem: podemos dizer que a matemática moderna teve início há três séculos, quando a máquina algébrica começou a ser aplicada também à geometria, fazendo com que o estudo de curvas, superfícies e figuras geométricas se traduzisse no estudo de determinadas equações" (L. Lombardo-Radice). Essa idéia revolucionária deveu-se a Descartes. E, "como todas as coisas verdadeiramente grandes em matemática, é de uma simplicidade que limita com a evidência" (E. T. Bell). O núcleo central da *geometria analítica,* que Descartes expõe no pequeno tratado intitulado *Géométrie* (1638), já estava certamente pairando no ar. Na época de Descartes, "outro francês genial, homem de leis chamado Pierre Fermat, já a tinha em mente e a aplicava no mesmo período — e, talvez até antes —, nas horas livres das causas se dedicava à matemática por diletantismo" (L. Lombardo-Radice).

Pois bem, pode-se explicar a idéia de fundo da geometria analítica do modo seguinte. Tracemos (como na fig. 1) duas semi-retas (eixos) perpendiculares entre si (eixos horizontal e vertical), saindo do mesmo ponto de origem O; ademais, fixemos uma unidade de medida das distâncias. Consideremos o plano (o *quadrante*) compreendido entre as duas semi-retas. Então: 1) a um ponto do quadrante podemos associar dois números bem determinados (*coordenadas*): a *abscissa* e a *ordenada,* que medem respectivamente a distância de P do eixo vertical e do eixo horizontal, isto é, o comprimento dos segmentos OP_1 e OP_2; 2) (cf. a fig. 1) a um par de números (1,2) corresponde um e somente um ponto P do quadrante, aquele que tem 1 por abscissa e 2 por ordenada, isto é, aquele único ponto que tem distância 1 do eixo vertical e distância 2 do eixo horizontal (L. Lombardo-Radice).

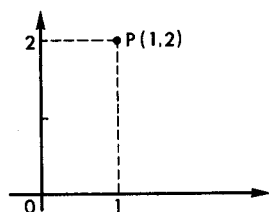
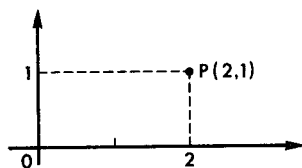



fig. 1 fig. 2

Ora, suponhamos agora que o ponto se desloque sobre o plano. Está claro que as coordenadas (x,y) de *todos* os pontos da curva gerada pelo ponto que se desloca são dadas por uma equação que se chama *equação da curva.* Então, tratemos algebricamente de nossa equação e procuremos traduzir os resultados de todos os nossos cálculos algébricos para os seus equivalentes, sob a forma de coordenadas dos pontos, sobre o diagrama que, durante esses cálculos, deixamos voluntariamente de lado. Está mais do que óbvio que podemos nos orientar melhor e com maior rapidez na álgebra do que nas complicadas teias de aranha da geometria elementar ao modo dos gregos. Desse modo, o procedimento cogitado por Descartes nos permite *partir de equações de qualquer grau de complexidade desejado ou suposto e interpretar geometricamente as suas propriedades algébricas e analíticas.*

Em essência, nos servimos da álgebra para descobrir e estudar os teoremas geométricos (E.T. Bell). E assim, como diz ainda Bell, "não apenas não mais nos servimos da geometria como de um piloto, mas ainda lhe colocamos uma pedra ao pescoço antes de lançá-la ao mar. *A partir desse momento, a álgebra e a matemática passam a ser os nossos pilotos nos mares sem bússola do "espaço" e de sua geometria.* E tudo isso que fizemos pode ser de uma só vez estendido ao espaço que tenha um número qualquer de dimensões:

dimensões: para o plano, são necessárias *duas* coordenadas; para o espaço comum dos sólidos, *três;* para a geometria da mecânica e para a relatividade, *quatro* coordenadas (...). Descartes não revisou a geometria: ele a criou". Descartes, atingido pelo poder demonstrado por seu método, compreendeu plenamente a sua novidade e importância: e "tinha razão quando se gloriava por ter criado uma geometria superior a toda a geometria existente antes dele, muito mais superior do que a retórica de Cícero em relação ao ABC" (J. Hadamard).

Essencialmente, Descartes havia encontrado uma geometria muito dependente de figuras, que, entre outras coisas, esgotavam inutilmente a imaginação e também havia encontrado uma álgebra que se apresentava como uma técnica confusa e obscura. Pois bem, o objetivo que ele se determinou a atingir com sua *Géométrie* era objetivo duplo: "1) libertar a geometria do recurso a figuras, através dos procedimentos da álgebra; 2) dar um significado às operações de álgebra, por meio de uma interpretação geométrica (...). O procedimento seguido por ele na *Géométrie,* então, foi o de partir de problema geométrico, traduzi-lo para a linguagem de equação algébrica e, por fim, depois de simplificar o mais possível a equação, resolver essa equação geometricamente" (C. B. Boyer).

O método das coordenadas cartesianas não produz mais nenhum efeito sobre nós, pois tornou-se parte integrante do nosso patrimônio científico. Mas, naquela época, ele constituiu um acontecimento de capital importância. Afirmava Descartes que os gregos não haviam desenvolvido o "justo método" porque não viram a identidade entre a álgebra e a geometria. Escreve ele: "Os antigos parecem não ter notado isso, caso contrário não se teriam dado ao trabalho de escrever tantos livros, nos quais a disposição dos seus teoremas permite ver que eles não estavam de posse do verdadeiro método do qual se extraem todos os teoremas, mas que, ao contrário, só haviam recolhido aqueles com os quais se defrontaram."

O fato revolucionário está em que a concepção de Descartes dá um tiro de misericórdia na concepção e na avaliação que os gregos haviam apresentado da geometria: esta "é definitivamente destronada da sua condição de rainha da matemática; e, no lugar da matemática geometrizada, entra a matemática algebrizada" (E. Colerus). Tal convicção foi claramente expressa pelo cartesiano Erasmo Bartholin, que, no prefácio à edição de 1659 da *Geometria,* fez questão de dizer: "Inicialmente, era útil e necessário ajudar a nossa capacidade de pensar abstratamente; por isso, os geômetras recorreram às figuras, os aritméticos às cifras, outros a outros meios. Mas esses métodos não parecem dignos de grandes homens, que aspiram ao nome de 'doutos'. E uma grande mente foi precisamente a de Descartes."

No frio inverno de 1619, quando se alinhava nas fileiras do exército bávaro, Descartes ficava na cama até às dez horas da manhã. E era nessas horas que ele cogitava soluções para problemas matemáticos. Foi então que ele chegou à descoberta da fórmula para os poliedros (fórmula que hoje leva o nome de Eulero) segundo a qual v + f = s + 2, onde v, f e s correspondem respectivamente ao número dos *vértices,* das *faces* e dos *ângulos* de um poliedro convexo. E Descartes fez ainda outras descobertas técnicas no âmbito da matemática (prescindindo da introdução daquele formalismo algébrico que, em substância, é o que usamos hoje).

Mas no fundo não eram simples descobertas ou resultados técnicos o que interessava verdadeiramente a Descartes. Logo depois da publicação da *Geometria,* ele escrevia o seguinte ao padre Mersenne: "No que se refere à geometria, não esperai mais nada de mim. Com efeito, sabeis que há longo tempo recuso-me a ocupar-me dela." Efetivamente, a *Geometria* era apenas um apêndice de um projeto de alcance muito mais vasto, o *Discurso sobre o método.* E a matemática era um instrumento para tal objetivo.

"Algoritmo e notação, pesquisa da forma mais geral, irmanamento da aritmética e da geometria — essas são, para Descartes, as premisas para poder ir adiante. Entretanto, os eixos em torno dos quais todo o mecanismo gira são os eixos coordenados (...) Ele escolhe ao bel-prazer as suas linhas fundamentais e os seus eixos, fixa ao seu desejo a origem das coordenadas e refere a esses eixos coordenados a figura a ser analisada somente por pontos. Implicitamente, porém, os eixos nada mais são do que linhas graduadas, que podem representar qualquer número, dado que os números são sempre linhas, independemente da operação da qual derivam. Somas, diferenças, potências e raízes são todas comprimentos e nada mais que comprimentos (...). Agora que o número e a forma foram referidos a um denominador comum, o comprimento, pode ocorrer em cada um dos dois campos, essencialmente diversos entre si, um progresso ulterior, uma composição ou decomposição segundo as leis próprias de cada um. Com as equações, pode-se calcular segundo os métodos da aritmética e da álgebra, como se fossem expressões numéricas normais; com as figuras, procede-se segundo as regras da geometria. Mas, apesar do tratamento diferente, dever-se-á ter em qualquer momento uma concordância perfeita, se o paralelo entre curva e equação for exato e completo desde o início. E assim nasceu um algorítmo bicéfalo, um mecanismo duplo com acoplamento obrigatório. E essa grande empresa de Descartes, sob o nome de "geometria analítica", como todos sabemos, domina o pensamento matemático até os dias de hoje. E mais: esse duplo algoritmo tornou-se depois o instrumento com o

qual a humanidade ocidental, através das várias aplicações à física e à mecânica, transformou o aspecto da Terra" (E. Colerus).

Por tudo isso, devemos dar razão a Zeuthen quando diz que, de Descartes em diante, a matemática passou da elaboração manual para a produção típica da grande indústria.

11. **Alma e corpo**

Ao contrário de todos os outros seres, no homem encontram-se juntas duas substâncias claramente distintas entre si: a *res cogitans* e a *res extensa*. Ele é uma espécie de ponto de encontro entre dois mundos ou, em termos tradicionais, entre alma e corpo. A heterogeneidade da *res cogitans* em relação à *res extensa* significa antes de mais nada que a alma não deve ser concebida em relação com a vida, como se houvesse vários tipos de vida, da vegetativa à sensitiva e daí à racional. A alma é pensamento e não vida. E sua separação do corpo não provoca a morte, que é determinada por causas fisiológicas. A alma é uma realidade inextensa, ao passo que o corpo é extenso.Trata-se de duas realidades que nada têm em comum.

E, no entanto, a experiência nos atesta uma interferência constante entre essas duas vertentes, como o comprova o fato de que nossos atos voluntários movem o corpo e de que as sensações, provenientes do mundo externo, se refletem sobre a alma, modificando-a. Escreve Descartes: "Não basta que ela (a alma) seja inserida no corpo como um piloto em seu navio, senão, talvez, para mover os seus membros, mas é necessário que ela seja conjugada e unida mais estreitamente com ele, para, ademais, experimentar sentimentos e apetites semelhantes aos nossos, compondo assim um verdadeiro homem."

Um afirmação indubitavelmente vaga, que não contentou seus leitores. Isabel do Palatinado assim escreveu a Descartes: "Como é que a alma do homem pode determinar os espíritos do corpo a realizaram as ações voluntárias se ela nada mais é do que uma substância pensante, não tendo portanto um instrumento necessário para imprimir o movimento?" Ainda: "Eu observo que os sentidos me mostram que a alma move o corpo, mas eles não me provam de que modo isso acontece. Assim, penso que existem algumas propriedades da alma que vos são desconhecidas e que talvez, portanto, possam afirmar aquilo de que vossas *Meditações metafísicas* me persuadiram, com tão boas razões, sobre a inextensão da alma."

Foi para enfrentar a essas dificuldades que Descartes escreveu o *Tratado do homem*, no qual tenta uma explicação dos

processos físicos e orgânicos, em uma espécie de ousada antecipação da fisiologia moderna. Ele introduz seu pensamento imaginando que Deus tenha formado uma estátua de terra semelhante ao nosso corpo, com os mesmos órgãos e as mesmas funções. É uma espécie de modelo ou de hipótese, com a qual tenta a explicação de nossa realidade biológica, com especial atenção para a circulação do sangue, para a respiração e para o movimento dos espíritos animais.

Sem abandonar a hipótese, ele explica o calor do sangue por uma espécie de fogo sem luz que, penetrando nas cavidades do coração, contribui para conservá-lo inflado e elástico. Do coração, o sangue passa para os pulmões, onde a respiração, introduzindo o ar, o refresca. Os vapores do sangue da cavidade direita do coração alcançam os pulmões através da veia arteria, e caem lentamente na cavidade esquerda, provocando o movimento do coração, do qual dependem todos os outros movimentos do organismo. Afluindo ao cérebro, o sangue não apenas nutre a substância cerebral, mas também produz "certo vento, muito sutil, ou muito mais uma chama muito viva e muito pura, ao que se dá o nome de 'espíritos animais' ". As artérias que veiculam o sangue no cérebro ramificam-se em inúmeros tecidos, que se reunem depois em torno de uma pequena glândula, chamada *pineal,* situada no centro do cérebro, que constitui a sede da alma.

Com tal objetivo, escreve Descartes, "é preciso saber que, por mais que a alma esteja conjugada com todo o corpo, entretanto há no corpo algumas partes em que ela exerce as suas funções de modo mais específico que em todas as outras. (...) A parte do corpo em que a alma exerce imediatamente as suas funções não é em absoluto o coração e nem mesmo todo o cérebro, mas somente a parte interna dele, que é certa glândula muito pequena, situada em meio à sua substância e suspensa sobre o conduto através do qual os espíritos das cavidades anteriores se comunicam com os espíritos das cavidades posteriores, de modo que os seus mais leves movimentos podem mudar muito o curso dos espíritos, ao passo que, inversamente, as mínimas mudanças no curso dos espíritos podem levar a grandes mudanças nos movimentos dessa glândula".

Deixando de lado os pormenores da reconstrução das complexas relações entre a res *cogitans* e a *res extensa,* o que se deve destacar é que essa tese da interação foi hoje retomada, naturalmente com instrumentais bem diferentes, por Popper e pelo neurofisiólogo J. C. Eccles, visando o aprofundamento da questão mente-corpo. É assim que K. R. Popper resume a doutrina cartesiana: "A alma cartesiana é inextensa, mas localizada. Com efeito, está situada em um ponto euclidiano inextenso do espaço. Não parece que Descartes tenha derivado (como fez Leibniz) essa

conclusão de suas premissas. Mas Descartes estabeleceu a alma 'principalmente' em um órgão pequeníssimo — a glândula pineal. A glândula pineal era o órgão movido imediamente pela alma humana. Por seu turno, ela agia sobre os espíritos vitais, como uma válvula em um amplificador elétrico; guiava os movimentos dos espíritos vitais e, por seu intermédio, o movimento do corpo. Ora, essa teoria dava origem a duas sérias dificuldades, a mais grave das quais consistia no fato de que os espíritos vitais (que são extensos) moviam o corpo por impulsão e também eles, por seu turno, eram movidos por impulsão, o que era uma conseqüência necessária da teoria cartesiana da causalidade, Mas como podia a alma inextensa exercer algo como uma impulsão sobre um corpo extenso?"

É esse, na opinião de Popper, o ponto fraco da teoria cartesiana: a concepção da causalidade como uma espécie de impulsão mecânica, mais do que a clara distinção entre os dois mundos — o mundo físico e o mundo da consciência —, que Popper, por seu turno, retoma propondo, como explicação para a sua interferência e ação mútua, o mundo "três" ou mundo das teorias e dos significados. E, embora tal proposta se insira em um contexto muito mais refinado e com um suporte teórico muito mais rico, talvez se possa dizer que a sua matriz mais distante é claramente cartesiana.

O tema do dualismo cartesiano e do possível contato entre a *res cogitans* e a *res extensa* foi aprofundado ainda mais no tratado *Les passions de l'âme,* mas com preocupações e contornos claramente éticos. Esse ensaio consta de três partes, correspondentes aos três grupos a que se podem fazer remontar as paixões. A propósito do assunto, escreve P. Mesnard: "O primeiro grupo é constituído pelas paixões mais propriamente fisiológicas; nele, a teoria das paixões se assemelha muito à teoria que encontramos inteiramente exposta, a partir do corpo, no *Tratado do homem.* Esse grupo de paixões vai da admiração à cólera, da alegria à tristeza: nele, a sensação impõe a sua lei ao sujeito que a sofre. Depois, há o grupo de paixões que chamarei de propriamente psicológicas, no qual a união entre a alma e o corpo define o equivalente a uma terceira substância, uma união a realizar e que se realiza no interior mesmo da paixão. É o caso do desejo, da esperança, do temor, do amor e do ódio, que podem derivar tanto do sujeito como do objeto. Por fim, há uma terceira categoria: as paixões que chamaremos de morais, isto é, as paixões que têm uma relação com o livre-arbítrio, em nós e nos outros. Essas paixões portam muito manifestamente a marca da alma para poderem ser explicadas pela máquina (do corpo): são elas que afirmam e realizam na conduta do homem o seu caráter de 'animal espiritual'. O exemplo típico dessas paixões é a generosidade."

Trata-se de um quadro bastante complexo, cheio de análises das ações, derivadas da vontade, e das sensações, que são percepções, sentimentos ou emoções provocadas pelo corpo e captadas pela alma. O objetivo moral desse estudo é o de demonstrar que a alma pode vencer as emoções ou, pelo menos, frear aquelas solicitações sensíveis que a distraem da atividade intelectual, projetando-a para as tenazes das paixões. Para tanto, dois sentimentos são importantes, a tristeza e a alegria: a primeira está em condições de mostrar as coisas das quais devemos escapar; a segunda, as coisas que devemos cultivar. O guia do homem, porém, não é constituido pelas emoções ou pelos sentimentos em geral, mas sim pela razão, a única que pode avaliar e, portanto, induzir a acolher ou rejeitar certas emoções. A sabedoria consiste precisamente na adoção do pensamento claro e distinto como norma, tanto do pensar como do viver.

12. **As regras da moral provisória**

E foi exatamente para favorecer o domínio da razão sobre a tirania das paixões que, desde o *Discurso sobre o método,* Descartes enunciou e propôs como "moral provisória" algumas normas que depois, tanto no intercâmbio epistolar como no *Tratado sobre as paixões,* revelaram-se para ele válidas e definitivas. Trata-se de normas simples, que é oportuno recordar sempre: "A primeira (regra) era a de obedecer às leis e aos costumes do meu país, observando constantemente a religião em que Deus me deu a graça de ser instruído desde a infância e norteando-me em todas as outras coisas segundo as opiniões mais moderadas e mais distantes de todo excesso, que fossem comumente acolhidas e praticadas pelas mais sensatas dentre as pessoas com quem me coubesse viver." Distinguindo entre a contemplação e a busca da verdade, por um lado, e as exigências cotidianas da vida, por outro, Descartes, para a verdade, exige a evidência e a distinção, que, se alcançadas, nos dão o juízo; já para as segundas considera suficiente o bom senso, expresso pelos costumes do povo junto ao qual se vive. No primeiro caso, é necessária a evidência da verdade; no segundo, é suficiente a probalidade. O respeito às leis do país é ditado pela necessidade de tranqüilidade, sem a qual não é possível a busca da verdade.

"A segunda máxima era a de perseverar o mais firme e resolutamente possível em minhas ações, não deixando de seguir com menos constância as opiniões mais duvidosas, quando alguma vez a elas me determinasse, como se elas fossem as mais seguras."

Aqui, trata-se de uma norma muito pragmática, que conclama a romper as protelações e superar a incerteza e a indecisão, porque a vida não pode esperar, sendo premente, mas sem esquecer que permanece a obrigação de examinar a veracidade e a bondade dessas opiniões, já que a veracidade e a bondade permanecem como os ideais que regulam a vida humana. Descartes é inimigo da falta de decisão. Para superar isso, ele propõe o remédio "de habituar-se a formular juízos certos e determinados sobre as coisas que se apresentam, convencendo-se de que se cumpriu o próprio dever quando se fez aquilo que se julgava o melhor, ainda que seja julgado muito mal." A vontade se retifica refinando o intelecto.

Nesse contexto, ele propõe então a "terceira máxima", que é a de "esforçar-me sempre para vencer muito mais a mim mesmo do que ao destino e para mudar muito mais os meus desejos dos que a ordem do mundo. E, em geral, acostumar-me a crer que não há nada que esteja inteiramente em nosso poder, exceto os nossos pensamentos". O tema de Descartes, portanto, é a reforma de si mesmo, reforma que é possível fazer, refinando a razão através do habituar-se às regras da clareza e da distinção. Nós retificamos a vontade reformando a vida do pensamento. E é com esse objetivo que ele destaca na quarta máxima que a sua função mais importante foi a de "dedicar toda a minha vida a cultivar minha razão e progredir o mais possível no conhecimento do verdadeiro, seguindo o método que me havia prescrito". O fato de ser esse o sentido das primeiras três máximas, bastante conformistas, é precisado pelo próprio Descartes, que acrescenta: "As três máximas anteriores fundamentavam-se precisamente no meu propósito de continuar a me instruir."

O conjunto torna evidente a orientação da ética cartesiana, isto é, a lenta e trabalhosa submissão da vontade à razão, como força-guia de todo o homem. Identificando a virtude com a razão nessa perspectiva, Descartes se propõe a "seguir tudo aquilo que a razão me aconselhar, sem que as paixões e os apetites me afastem disso". Com tal objetivo, o estudo das paixões e do seu entrelaçamento na alma visa a tornar mais fácil a consecução do primado da razão sobre a vontade e sobre as paixões. A liberdade da vontade só se realiza através da submissão à lógica da ordem que o intelecto é chamado a descobrir, dentro e fora de si: "No universo cartesiano, (...) ordem e liberdade não são dois termos que se excluem. A clareza e a distinção que garantem a existência de uma são também a condição para a explicação da outra. O *cogito* é a prova definitiva dessa verdade. Determinar-se não é subjazer a outra coisa, mas existir na forma mais exata" (R. Crippa).

Em Descartes, predomina o amor pela necessidade do verdadeiro, cuja lógica, uma vez alcançada, se impõe com a força da

razão. Somente sob o peso da verdade é que o homem pode se considerar livre, no sentido de que obedece a si mesmo e não a forças exteriores. Se o "eu" é definido como *res cogitans,* seguir a verdade significa seguir no fundo a si mesmo, na máxima unidade interior e no pleno respeito à realidade objetiva. O primado da razão deve se impor tanto no campo do pensamento como no da ação.

A virtude — à qual em última análise, a "moral provisória" conduz — é identificada com a vontade do bem e esta com a vontade de pensar o verdadeiro, que, sendo verdadeiro, também é bem. Com toda razão, R. Lefebre destaca que Descartes pretende "utilizar a ação para aperfeiçoar a razão e utilizar a razão para aperfeiçoar a ação: essa é a fórmula de uma sabedoria concebida como elevação do pensamento na vida e da vida no pensamento". Se a liberdade como indiferença "é o mais baixo grau de liberdade", a liberdade como necessidade é o seu grau mais elevado, porque se identifica com a verdade, alcançada e proposta pela razão. Se é verdade que é preciso pensar segundo a verdade e viver segundo a razão, para Descartes é mais triste perder a razão do que a vida, já que neste caso se perderia a razão da vida. Assim, o eixo da reflexão e da ação se desloca do ser para o pensamento, de Deus e do mundo para o homem, da revelação para a razão, novo fundamento da filosofia e constante ideal normativo da ação.

Quinta parte

AS GRANDES CONSTRUÇÕES METAFÍSICAS DO RACIONALISMO: O OCASIONALISMO, SPINOZA E LEIBNIZ

"Deus não está no mundo senão porque o mundo está nele, pois Deus não está senão em si mesmo, não está senão em sua imensidade."

Nicolas de Malebranche

"Tudo aquilo que existe, existe em Deus, e nada pode existir nem ser concebido sem Deus."

Baruch Spinoza

"Toda substância é como um mundo inteiro e como que um espelho de Deus ou então de todo o universo, que ela expressa ao seu modo particular. (...)
Desse modo, podemos dizer que o universo se multiplica tantas vezes quantas são as substâncias e que a glória de Deus se multiplica por igual, graças a tantas representações diversas de sua obra."

Gottfried Wilhelm Leibniz

"O mundo de Spinoza é uma transparência incolor da divindade, ao passo que o mundo de Leibniz é um cristal que reflete a sua luz em uma riqueza infinita de cores."

Ludwig Feuerbach

Nicolas de Malebranche (1638-1715) tentou uma fusão entre as temáticas cartesianas e o neoplatonismo agostiniano, representando uma das formulações mais completas do "ocasionalismo".

Capítulo VIII

A METAFÍSICA DO OCASIONALISMO E MALEBRANCHE

1. Os precursores do ocasionalismo e A. Geulincx

O cartesianismo teve notável trajetória, sobretudo na Holanda, onde Descartes residiu algum tempo, e na França, onde se tornou moda intelectual, que provocou vivas reações e oposições. Sobre as oposições, falaremos mais adiante (cf. a Oitava parte). Aqui, trataremos do desenvolvimento experimentado pelo cartesianismo por obra de um grupo de pensadores que aprofundaram seus aspectos metafísicos e gnosiológicos, chegando a resultados totalmente imprevisíveis.

Um dos maiores problemas deixados sem solução por Descartes foi o da possibilidade de explicar a ação recíproca da *res cogitans* e da *res extensa,* da alma e do corpo. A pseudo-solução da "glândula pineal" (cf. acima, p. 385), na realidade, constituíra uma flagrante "retirada" para um cômodo *asylum ignorantiae.*

Levando as premissas cartesianas às suas extremas conseqüências, alguns pensadores radicalizaram o dualismo existente entre "pensamento" e "extensão", negando a possibilidade de que o primeiro agisse sobre a segunda e vice-versa e propondo o *recurso a Deus* como a única solução para o problema da relação recíproca entre as duas substâncias. A vontade e o pensamento humano não agem diretamente sobre os corpos, mas constituem "ocasiões" para que Deus intervenha na produção dos respectivos efeitos nos corpos, assim como os movimentos dos corpos são "causas ocasionais" para que Deus intervenha na produção das respectivas idéias.

Essa teoria, conseqüentemente, foi denominada "ocasionalismo". Preparada por L. de la Forge, G. de Cordemoy e J. Clauberg, ela foi formulada por A. Geulincx e teve a sua mais acurada elaboração sobretudo graças à obra de N. de Malebranche, que soube impô-la à atenção de todos.

Louis de la Forge, em seu *Tratado sobre o espírito do homem* (escrito em torno de 1661), destaca a problematicidade das relações entre alma e corpo, ressaltando a distinção entre *causae principales* e *causae occasionales* e atribuindo a Deus a verdadeira causa dos movimentos, bem como da união entre alma e corpo.

Geraud de Cordemoy (1620-1884), em seu escrito *Sobre a distinção entre alma e corpo,* sustenta a tese de que não apenas a ação da alma sobre o corpo (e vice-versa), mas também qualquer forma de causalidade ativa é incompreensível sem a intervenção divina.

Johann Clauber (1622-1665), em seu escrito *Sobre a comunicação entre alma e corpo,* sustenta que tal comunicação não depende de sua natureza, mas *"ex Dei sola libertate"*.

Arnold Geulincx (1624-1669), como já observamos, foi o primeiro a dar forma precisa ao ocasionalismo. Inicialmente, ele ensinou em Lovaina e, depois, em Leida, onde se converteu ao calvinismo. Somente uma parte de seus escritos foi publicada quando ainda em vida, ao passo que o restante de sua produção só veio à luz depois de sua morte, por iniciativa de seus alunos.

A verdade primeira e fundamental que se impõe, segundo Geulincx, é a da *existência do sujeito pensante consciente.* Ora, o sujeito tem plena consciência de tudo aquilo que faz; ao contrário, se não tem consciência de fazer certas ações, isso prova que ele efetivamente não as faz. Mas nós não temos em absoluto consciência de *produzir efeitos* sobre o corpo, *enquanto ignoramos completamente o modo em que eles se produzem;* logo, isso significa que não somos nós a produzi-los. Nós somos simples "espectadores" e não "atores" de tudo aquilo que acontece em paralelo na alma e no corpo.

Quando a alma tem determinadas *posições,* que são seguidas de determinados movimentos do corpo, e, vice-versa, quando ocorrem movimentos corpóreos aos quais se seguem percepções da alma, as volições e os movimentos não são "causas reais", mas funcionam como "causas ocasionais", em concomitância com as quais Deus realiza uma intervenção direta.

A alma e o corpo são como dois relógios sincronizados, não por interação recíproca, mas porque são continuamente regulados por Deus. Entretanto, como alguns estudiosos notaram, em alguns textos Geulincx não está distante da solução que Leibniz adotaria e tornaria célebre com a sua doutrina da "harmonia preestabelecida", da qual falaremos amplamente mais adiante (cf. pp. 469).

Geulincx não limita o seu ocasionalismo à explicação das relações alma-corpo, mas o estende à explicação de todas as "aparentes" interações das substâncias finitas.

Aliás, ele chega a antecipar até mesmo Spinoza, formulando afirmações que, de certa forma, levam a concluir que Deus produz

todas as nossas idéias com a sua mente, o que faz com que sejamos *modos* da própria mente divina, assim como também produz os corpos através da extensão, fazendo com que eles sejam *modos* da extensão.

Embora de forma episódica, também na ética Geulincx antecipa alguns pensamentos que Spinoza tornaria famosos, sobretudo reduzindo a virtude à razão e proclamando a aceitação serena da vontade de Deus e da necessidade. O lema seguinte resume todo um programa: *"ita est, ergo ita sit!"*

2. Malebranche e o desenvolvimento do ocasionalismo

2.1. Vida e obras de Malebranche

Nicolas de Malebranche nasceu em Paris, em 1638, de família muito numerosa (teve onze irmãos). Depois de ter estudado no Collège de la Marche e na Sorbonne, entrou para a congregação religiosa dos Padres do Oratório, em 1660. Estudou a Escritura e o agostinismo e, em 1664, ordenou-se sacerdote.

No mesmo ano de sua ordenação, leu o *Tratado do homem,* obra póstuma de Descartes (publicada por L. de la Forge), dela recebendo tal impacto que decidiu dedicar-se durante alguns anos ao estudo sistemático do cartesianismo.

No *Tratado,* Malebranche considerou extremamente reveladora a clara distinção feita por Descartes entre alma e corpo: à primeira eram atribuídos o intelecto puro e a vontade pura, ao passo que todas as outras funções físicas e psicofísicas eram atribuídas ao corpo e explicadas de forma mecanicista.

Em 1674/1675, Malebranche publicou *A busca da verdade,* obra dedicada ao correto método de pesquisa. Em 1680, publicou o *Tratado da natureza e da graça.* E, em 1684, o *Tratado de moral.* As suas *Conversações sobre a metafísica,* de 1688, constituem a mais clara exposição resumida do pensamento malebranchiano.

O filósofo morreu em 1715.

Os escritos de Malebranche suscitaram muito interesse e também vivas polêmicas. Um adversário particularmente duro de suas idéias foi sobretudo A. Arnauld, que denunciou a sua doutrina sobre a graça como não estando em conformidade com os ensinamentos da Igreja e conseguiu fazer com que o *Tratado da natureza e da graça* fosse condenado oficialmente.

2.2. O conhecimento da verdade e a visão das coisas em Deus

Quando Malebranche leu o *Tratado do homem,* de Descartes, suas convicções religiosas já estavam consolidadas, bem como já estavam plenamente arraigados em seu espírito o platonismo agostiniano e a doutrina agostiniana da verdade. Sua aversão pelo aristotelismo e pela escolástisca aristotelizante já datavam do tempo de sua formação no colégio de La Marche e dos estudos teológicos que realizara na Sorbonne.

Como sabemos, Plotino e Agostinho (cf. vol. I, pp. 343ss e 438 ss) já concebiam as relações entre alma e corpo de modo totalmente diferente de Aristóteles e da tradição nele inspirada, chegando a algumas conclusões de sabor dualista. Assim, era natural que o encontro com o espiritualismo cartesiano entusiasmasse tanto Malebranche. A doutrina aristotélica da alma como "forma" e "enteléquia" do corpo devia parecer-lhe como nada mais que um resíduo do paganismo, inoportunamente mantido pelos escolásticos. Já a contraposição dualista cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa* devia parecer-lhe muito oportuna e em perfeita concordância com o espiritualismo cristão. Não existe uma alma "vegetativa", assim como não existe uma alma "sensorial", porque as funções da alma se reduzem ao *pensar* e ao *querer,* não havendo mais nada no corpo além da extensão (com as suas determinações). Aliás, nesse ponto Malebranche vai até além de Descartes: ele não nega aos corpos somente as "qualidades ocultas" (que lhes haviam sido atribuídas no passado e que a nova ciência já excluíra definitivamente), mas também lhes nega a *ação mecânica* do choque.

Os corpos *não agem* sobre as almas (ou vice-versa), da mesma forma que *não interagem* uns sobre os outros.

Mas, então, como se explica o conhecimento e como é possível alcançar a verdade? Cada alma permanece isolada tanto a) das outras almas como b) do mundo físico. Como se pode sair desse isolamento, que parece verdadeiramente absoluto?

A solução de Malebranche se inspira em Agostinho (que, por seu turno, se inspirava no neoplatonismo, embora com uma série de mudanças e reformas): a alma, que está separada de todas as outras coisas, *tem união direta e imediata com Deus e, portanto, conhece todas as coisas através da visão em Deus.*

De Descartes, Malebranche extrai a convicção de que aquilo que nós conhecemos é só a "idéia" (conteúdo mental). Mas, ao mesmo tempo, dá a tal idéia uma densidade ontológica inteiramente ausente em Descartes e que foi extrair precisamente do exemplarismo metafísico platônico-agostiniano.

Nós só conhecemos "idéias" porque só elas são visíveis à nossa mente em si mesmas, ao passo que os "objetos" que elas representam permanecem *invisíveis ao espírito,* "porque não podem agir sobre ele nem se apresentar a ele". Todas as coisas que vemos são idéias e só idéias.

Carece de validade a objeção de que nós sentimos os corpos *resistirem, golpearem, fazerem pressão* e coisas semelhantes, pois, com efeito, *resistência, golpe,* pressão etc., nada mais são do que "impressões" e "idéias".

Por isso, escreve Malebranche em uma passagem de *A busca da verdade* que se tornou muito conhecida: "Nós percebemos por si mesmos os objetos que estão fora de nós. Vemos o sol, as estrelas e uma infinidade de coisas fora de nós. Mas não é verossímil que a alma saia do corpo e, por assim dizer, vá passear pelos céus para contemplar aqueles corpos. Portanto, ela *não os vê por si mesmos.* E o objeto imediato de nossa mente, quando ela vê o Sol, por exemplo, não é o Sol, mas algo que está intimamente unido à nossa alma e *que eu chamo de 'idéia'.* Por essa palavra, portanto, eu não entendo outra coisa senão aquilo que é ojeto imediato ou o que está mais próximo do espírito quando ele percebe algum objeto."

Mas de onde derivam as idéias em nós? Como é que Malebranche chega à solução extrema da visão das idéias em Deus?

O nosso filósofo procede por exclusão sistemática de todas as soluções que logicamente são dadas como possíveis, de modo a só deixar espaço unicamente para a sua solução.

Em particular, ele enfatiza o que segue.

a) As idéias não podem derivar do modo como os peripatéticos e os escolásticos entendiam, ou seja, através do complexo jogo das "espécies impressas" e das "espécies expressas", do "intelecto paciente" e do "intelecto agente" (Malebranche se refere a uma interpretação já totalmente desgastada dessas doutrinas, que se apresentavam quase totalmente desfiguradas em relação às doutrinas originais, sendo-lhe assim muito fácil excluí-las).

b) As idéias não podem também derivar da potência da alma, porque, se a alma possuísse tal poder, seria *criadora* de realidades espirituais (como são precisamente as idéias), o que é inadmissível, porque é contra toda a evidência.

c) Também a solução inatista deve ser rejeitada, porque faz da alma o receptáculo de uma *quantidade infinita* de idéias, contra toda plausibilidade.

d) Do mesmo modo, não se pode dizer (com Arnauld) que a alma pode extrair as idéias do mundo corpóreo, enquanto contém as suas perfeições por excelência, porque nesse caso, por analogia, ter-se-ia que defender o mesmo para todo o resto, dado que a alma

pode conhecer todo o real; assim, por conseqüência, ter-se-ia que concluir que a alma contém as perfeições de *todo o real* (o que, obviamente, é insustentável).

Então, não nos resta senão a conclusão de que *nós conhecemos todas as coisas em Deus.* Todas as idéias estão na mente de Deus (o mundo das idéias) e as nossas almas (que são espíritos) estão unidas a Deus, que é como que "o lugar dos espíritos".

O que, bem entendido, não significa que nós conheçamos a Deus em sua essência absoluta, implicando somente que aquilo que nós conhecemos é em Deus que conhecemos, até sem conhecer a Deus em sua totalidade e perfeição.

Eis uma significativa passagem de *A busca da verdade,* que expressa perfeitamente as conclusões de Malebranche: "Para explicar a fundo aquilo que digo (...), seria necessário mostrar a solidez da opinião daqueles que crêem ser Deus o pai verdadeiro da luz, que ilumina todos os homens, e que sem ele as verdades mais simples não seriam inteligíveis; e até o Sol, tão resplandescente como é, também não seria visível. Pois esta é a convição que me levou à descoberta dessa verdade que parece um paradoxo: *as idéias que nos representam as criaturas nada mais são que perfeições de Deus, que correspondem a essas mesmas criaturas e as representam."*

E eis uma segunda passagem, extraída das *Conversações* (o trecho registra um diálogo imaginário entre Aristo e Teodoro: o primeiro faz objeções de vários tipos e o segundo expressa o pensamento de Malebranche):

"*Aristo* — Eu me rendo, Teodoro, (...) a percepção que tenho da extensão inteligível pertence a mim: é uma modificação do meu espírito; sou eu que percebo essa extensão. Mas a extensão que eu percebo não é uma modificação da minha alma, porque sinto bem que não sou eu que estou vendo quando penso nos espaços infinitos, em um círculo, em um quadrado, em um cubo, ou quando olho este quarto ou volto os olhos para o céu. A percepção da extensão é minha; mas a extensão e todas as figuras que aí descubro bem que eu gostaria de saber como é que elas não são minhas. É, portanto, uma modificação do meu espírito; mas a extensão que eu vejo existe sem mim, já que vós podeis contemplá-la sem que eu a pense, vós e todos os outros homens.

Teodoro — E poderíeis sem temor acrescentar *e o próprio Deus, já que (...) não é senão nele que nós a vemos, não é senão na razão universal, que ilumina todas as inteligências (...).* Sim, Aristo, Deus vê em si mesmo a extensão inteligível, o arquétipo da matéria de que o mundo é formado e onde habitam os nossos corpos. E mais: não é senão nele que nós a vemos, já que essas almas não habitam em outro lugar senão na razão universal, nessa subs-

tância inteligível que contém as idéias de todas as verdades que nós descobrimos, seja em conseqüência das leis gerais da união de nossa mente com essa razão, seja em conseqüência das leis naturais da união da alma com o corpo."

Mas, se nós conhecemos somente *idéias* e é em Deus que as vemos, como podemos saber *se existem corpos correspondentes às idéias que deles temos?* Se, por hipótese, Deus fizesse tudo desaparecer, deixando apenas as nossas idéias, para nós nada mudaria, continuando a se desenvolver tudo como antes. Sendo assim, como podemos resolver o problema proposto?

Malebranche não tem dúvidas: nós estamos seguros da existência dos corpos *pela "revelação" que deles temos por parte de de Deus.*

Aqui, "revelação" não se deve entender tanto no sentido comum, mas sim no sentido refinado da metafísica ocasionalista. E Malebranche escolhe esse termo de modo intencionalmente provocador, como nos explica bem nesta passagem:

"*Aristo* — (...) Não temos necessidade de *revelação* para saber que temos um corpo: quando alguém nos dá uma alfinetada, nós o sentimos verdadeiramente.

Teodoro — Sim, certo nós o sentimos. *Mas essa sensação de dor que nós temos é precisamente uma espécie de 'revelação'.* Essa expressão vos causa impacto, mas precisamente por isso eu me sirvo dela, porque vós vos esqueceis sempre de que *é o próprio Deus que produz em vossa alma todos os diversos sentimentos que vos atingem por ocasião das mudanças que acontecem em vosso corpo em conseqüência das leis gerais das duas naturezas que compõem o homem.* (...) A coisa que nos alfineta a mão não verte a dor pelo buraco que faz em nosso corpo; e também não é a alma, em si, que produz esse sentimento desagradável, já que ela sofre a dor contra a vontade. (...) É o próprio Deus que, através do sentimento com que nos atinge, revela-nos aquilo que acontece fora de nós, ou seja, no nosso corpo e naqueles que nos circundam. Rogo que vos recordeis daquilo que tantas vezes já vos disse. (...) *Não há outro caminho que possa nos assegurar que Deus quis criar os corpos senão o da revelação,* pressupondo, porém, aquilo de que vós não duvidais mais, isto é, que eles não são visíveis por si mesmos, que não podem agir sobre o nosso espírito nem apresentar-se a ele e que o nosso espírito mesmo não pode conhecê-los senão nas idéias que nos representam nem senti-los senão pelas modalidades ou os sentimentos de que eles não podem ser a causa a não ser em conseqüência das leis arbitrárias de união da alma com o corpo."

E a ciência? Não estará ela, desse modo, perdendo todo o seu fundamento objetivo?

Pelo contrário, responde Malebranche. Em última análise, a ciência é até beneficiada pela nova metafísica. Com efeito, ela estuda as relações e os nexos matemáticos que ligam os fenômenos. E tais nexos entre os fenômenos são os nexos entre as idéias, nada mais refletindo senão a regularidade perfeita com que as idéias se vinculam entre si. Assim, ao invés de captar nexos entre impossíveis ações e interações existentes entre as coisas, a ciência estará captando os nexos entre as idéias na visão de Deus.

2.3. **As relações entre a alma e corpo e o conhecimento que a alma tem em si mesma**

Como já dissemos, Malebranche não apenas rejeita a concepção tradicional da alma como *forma do corpo,* mas leva até às suas extremas conseqüências o dualismo cartesiano. Não há união metafísica entre alma e corpo e, portanto, não há ação recíproca. A alma pensa o seu corpo, mas está intimamente unida a Deus. Todas as atividades da alma que nos parecem causar efeitos sobre o corpo são, na realidade, causas *ocasionais,* que agem tão-somente *pela eficácia da vontade de Deus.*

E o mesmo pode-se dizer sobre as supostas "ações" do corpo sobre a alma.

Algumas passagens das *Conversações* ilustram muito claramente o pensamento de Malebranche: "Não há relação necessária entre as duas substâncias de que nós somos compostos. As modalidades do corpo, por sua eficácia, não podem mudar as modalidades do espírito. Mas as modalidades de certa parte do cérebro, que eu não vos especificarei, são sempre seguidas por modalidades ou sentimentos da alma. E isso unicamente em conseqüência das leis sempre eficazes da união dessas duas substâncias, ou seja, para falar mais claro, *em conseqüência das vontades sempre eficazes do Autor do nosso ser. Não há nenhuma relação de causalidade entre um corpo e um espírito. O que digo? Não há nenhuma relação entre um espírito e um corpo. E digo mais: não há nenhuma relação entre um corpo e um corpo nem entre um espírito e um espírito.* (...) Não me pergunteis, Aristo, por que Deus quer unir espíritos a corpos. *Trata-se de fato,* mas suas principais razões até agora são desconhecidas da filosofia e talvez sequer a religião nos ensine isso."

Mas deve-se meditar sobre tudo na seguinte resposta de recapitulação de Teodoro (= Malebranche) a Aristo: "Portanto, Aristo, vós não podeis por vós mesmo mover o braço, mudar de lugar, posição ou hábito, fazer bem ou mal aos homens, realizar a menor mudança no universo. *Eis-vos no mundo sem qualquer poder,* imóvel como uma rocha e, por assim dizer, estúpido como um

tronco de árvore. Se vossa alma estivesse unida ao vosso corpo tão estreitamente quanto vos agradasse, se por esse meio estivésseis em contato com todos aqueles que vos circundam, que vantagem extrairíeis dessa união imaginária? Como faríeis até para mover apenas a ponta de um dedo ou pronunciar um monossílabo? Ai de vós, *se Deus não viesse em vossa ajuda, vós só faríeis esforços vãos e só conceberíeis desejos impotentes.* Pois, pensai um pouco, sabeis o que é necessário fazer para pronunciar o nome de vosso melhor amigo, para dobrar e desdobrar os vossos dedos, de que mais fazeis uso? (...) Portanto, apesar da união entre alma e corpo, como vos agradar imaginá-la, eis-vos morto e sem movimento *se Deus não fizer coincidir o seu desejo com o vosso, o seu querer sempre eficaz com o vosso querer sempre impotente.* Eis, caro Aristo, a solução do mistério. Acontece que *as criaturas não estão imediatamente unidas a nada mais que a Deus e não dependem essencial e diretamente senão dele.* E, como elas são todas igualmente impotentes, não dependem reciprocamente umas das outras. Pode-se dizer, sim, que elas estão unidas entre si e dependem umas das outras, admito, mas desde que fique entendido que isso só acontece em conseqüência das vontades imutáveis e sempre eficazes do Criador, somente em conseqüência das leis gerais que Deus estabeleceu e pelas quais ele regula o curso ordinário de sua providência. Deus quis que o meu braço se mova no instante mesmo em que eu o quis. (Suponho aí as condições necessárias para tanto.) *A sua vontade é eficaz e imutável:* eis de onde me vem todo poder e toda faculdade. Ele quis que eu tivesse certas sensações e certas emoções quando houvesse em meu cérebro certos traços e certos sacudimentos. Em suma, ele quis e quer continuamente que as modalidades da alma e do corpo sejam recíprocas: eis a união e a natural dependência das duas partes de que somos compostos, o que nada mais é do que a mútua ação recíproca de nossas modalidades, apoiadas no fundamento indestrutível dos decretos divinos, decretos que, por sua eficácia, me transmitem o poder que tenho sobre o meu corpo e, por meio dele, sobre qualquer outro, decretos que, por sua imutabilidade, unem-se ao meu corpo e, por meio dele, aos meus amigos e a tudo o que me circunda. Deus vinculou entre si todas as suas obras, não que ele tenha produzido entidades conexas, mas subordinou-as umas às outras sem revesti-las de qualidades eficazes. Vãs pretensões do orgulho humano, produções quiméricas da ignorância dos filósofos! Acontece que, sensivelmente atingidos em presença dos corpos e interiormente tocados pelo sentimento de seus próprios esforços, não reconheceram a ação invisível do Criador, a uniformidade de sua conduta, a fecundidade de suas leis, a eficácia sempre atual de suas vontades, a sabedoria infinita de sua providência habitual. Por-

tanto, meu caro Aristo, peço-vos que nunca mais digais que vossa alma está unida ao vosso corpo mais do que a qualquer outra coisa, pois *ela não está unida imediatamente a nenhuma outra coisa senão a Deus,* já que os decretos divinos são os vínculos indissolúveis de todas as partes do universo e a conexão maravilhosa da subordinação de todas as coisas."

Resta ainda a destacar um ponto muito interessante.

Segundo Malebranche, nós estamos de posse de *um conhecimento dos corpos que é mais perfeito do que o conhecimento que temos da natureza de nossa alma.* Com efeito, é em Deus que conhecemos as verdades eternas e a extensão inteligível (que é o arquétipo do mundo físico) e, portanto, estamos em condições de daí deduzir a priori uma série de conhecimentos físicos. Da alma, ao contrário, *não temos um conhecimento através da sua idéia em Deus,* mas somente através de um "sentimento interior".

Ora, o *sentimento interior* nos diz: a) que existimos, b) que pensamos, c) que queremos, d) que experimentamos uma série de sensações. Mas não nos revela a natureza metafísica do nosso espírito. Para nos conhecermos em nossa essência, nós deveríamos ver o arquétipo do ser espiritual e descobrir todas as relações que dele derivam, assim como conhecemos o arquétipo da extensão inteligível, do qual deduzimos todas as relações que dele derivam. Mas não é assim que se verifica.

Escreve Malebranche: "Eu não sou luz para mim mesmo, porque a minha substância e as minhas modalidades nada mais são do que trevas e, por muitas razões, Deus não julgou oportuno revelar-me a idéia ou o arquétipo que representa a natureza dos seres espirituais."

São claras as razões pelas quais Malebranche assume essas posições. Se tivéssemos a idéia ou o arquétipo da natureza dos seres espirituais, nós estaríamos em condições de deduzir todos os seus acontecimentos e de construir uma espécie de geometria espiritual capaz de nos fazer conhecer tudo, inclusive o futuro e até a totalidade das experiências psicológicas, a priori, em todos os sentidos.

Entretanto, a consciência que nós temos de nós mesmos nos mostra somente uma parte mínima do nosso ser.

2.4. Tudo está em Deus

Assim, nós conhecemos os corpos *através das idéias* (em Deus) e as almas *através do sentimento.*

E Deus?

Nós conhecemos Deus *por si mesmo.* A proposição "existe um Deus" é tão certa quanto esta outra proposição: "penso, logo existo".

Malebranche retoma o argumento ontológico, baseando-se particularmente no atributo da infinitude. Mas não é o caso de insistir nesse ponto, tratando-se de variações sobre temas que já conhecemos bem. É assim que Malebranche resume o seu argumento: "Se pensamos Deus, então ele *deve* existir."

Entretanto, gostaríamos de recordar alguns pensamentos malebranchianos sobre a relação entre Deus infinito e o mundo finito. Se Deus é infinito, Deus *contém tudo em si.* Os neoplatônicos já diziam que não existe alma do mundo, mas o mundo na alma; que, por seu turno, a alma existe nas hipóstases superiores — e que tudo está em Deus. Malebranche repete algo análogo, mas ampliando ainda o pensamento neoplatônico. A realidade de Deus não está apenas em todo o universo, mas *também além dele,* porque Deus não está abrangido na própria obra, mas sim a abrange e a transcende. Exatamente porque é tudo em sua imensidade, ele pode ser *tudo em tudo.* E o seu ser *tudo em tudo* outra coisa não significa do que a presença de todas as coisas em sua imensidade.

Eis uma passagem do diálogo entre Teodoro e Aristo, extraída das *Conversações,* que expressa esses pensamentos do modo mais belo e eficaz:

"*Teodoro* — Deus ou o ser infinitamente perfeito, portanto, é independente e imutável. Ele é onipotente, eterno, necessário, imenso (...).

Aristo — Devagar! Ele é onipotente, eterno, necessário. Está bem, esses atributos convêm ao Ser infinitamente perfeito. Mas por que *imenso?* O que quereis dizer com isso?

Teodoro — Quero dizer que a substância divina *está em toda parte, não só no universo, mas infinitamente além dele,* porque Deus não é abrangido em sua obra: a obra é que é abrangida nele e existe na substância que a conserva com sua eficácia e onipotência. É nele que nós existimos. E é nele que nós temos vida e movimento, como diz o Apóstolo: *in ipso enim vivimus, movemur et sumus.*

Aristo — Mas Deus não é corpóreo; portanto, não pode estar difundido por toda parte.

Teodoro — *Precisamente porque não é corpóreo é que ele pode estar em toda parte.* Se ele fosse corpóreo, não poderia penetrar nos corpos do modo que penetra, pois é coisa contraditória que dois pés de extensão somem apenas um. Como a substância não é corpórea, ela não é extensa localmente ao modo dos corpos: é grande em um elefante, é pequena em um mosquito.

Ela está toda inteira, por assim dizer, em toda parte onde está e se encontra em toda parte, ou melhor, é nela que tudo se encontra, já que a substância do Criador é o vínculo íntimo da criatura.

A extensão criada é para a imensidade divina aquilo que o tempo é para a eternidade. Todos os corpos são extensos na imensidade de Deus, assim como todos os tempos se sucedem em sua eternidade. Deus é sempre tudo aquilo que é sem sucessão de tempo. Em sua existência, não há passado nem futuro: tudo é presente, imutável e eterno. Em sua substância, não há pequeno nem grande: tudo é simples, igual e infinito. Deus criou o mundo, mas a vontade de criar não é passado; Deus o mudará, mas a vontade de mudar não é futuro. A vontade de Deus, que fez e que fará, é ato imutável, cujos efeitos mudam sem que haja qualquer mudança em Deus. Em suma, Deus não foi nem será, Deus *é*.

Acontece que a sua extensão e a sua duração, se nos é permitido usar esses termos, *estão inteiramente na eternidade e inteiramente em todos os momento que passam em sua eternidade.* Do mesmo modo que Deus não está em parte no céu e em parte na terra, *ele está inteiramente em sua imensidade e inteiramente em todos os corpos que são localmente extensos em sua imensidade, assim como está todo em todas as partes da matéria, ainda que divisível ao infinito.* Ou, para falar com mais exatidão, *Deus não está tanto no mundo quanto o mundo está nele, em sua imensidade,* do mesmo modo que a eternidade não está no tempo quanto o tempo está na eternidade."

2.5. Importância do pensamento de Malebranche

Os estudiosos destacaram bem o deslocamento do epicentro da especulação que Malebranche realizou em relação a Descartes: este se orientava em direção aos problemas do conhecimento e da metodologia da ciência, ao passo que Malebranche constrói um sistema acentuadamente teocêntrico, sustentado por fortes motivações de caráter metafísico e religioso.

Nessa construção, em muitos casos, ele antecipa algumas idéias que, embora com base em pressupostos diferentes e com finalidades diferentes, encontraremos nas grandes construções metafísicas racionalistas de Spinoza e Leibniz.

Mas ele também apresenta algumas importantes analogias em relação ao empirismo de Berkeley, embora numa ótica diferente e ao lado de grandes diferenças.

Entretanto, certas analogias impensáveis, que só recentemente a historiografia filosófica percebeu, levam diretamente a Hume. Este destacou que Malebranche tem importância na história do pensamento francês, mas não fora da França. Na realidade, isso é uma espécie de *excusatio non petita*. Com efeito, certas análises sobre a *não experimentabilidade do princípio de causa e efeito* e certos exemplos que ilustram tal idéia retornam igual-

mente nas obras de Hume, repropostos com bases inteiramente diversas (ou seja, em bases empírico-ceticizantes). Mas nem por isso tais tangentes revelam-se menos significativas. Como quer que seja, tais analogias só poderão ser compreendidas quando falarmos de Hume (cf. pp.566).

Concluamos com a leitura de duas das passagens mais significativas a esse respeito.

A primeira: "Os sentidos me dizem que os objetos sensíveis agem sobre mim; eu digo a mim mesmo que sou eu que movo o meu braço (...). Mas cuidado, que te confundirás ainda, já que, supondo que um corpo em movimento se encontre circundado por outros, o que acontecerá quando ele encontrar algum cuja solidez e cuja grandeza não conhece? Dirás que ele lhe dará uma parte de sua força motriz? *Mas quem te ensinou isso? Quem te disse que o outro a receberá?* (...) É verdade que os teus olhos te dizem que, quando um corpo em repouso recebe um choque, deixa de estar em repouso. Crê naquilo que vês: é um fato — e, quanto aos fatos, os sentidos são boas testemunhas. *Mas não julgues que os corpos têm uma força em si mesmos, nem que possam difundi-la naqueles que encontram, já que tu não vês nada (....)*

A segunda: "Se os homens não houvessem aventado em seu juízo que as idéias das coisas estão presentes em seu espírito quando eles o querem, teriam que concluir que segundo a ordem da natureza, o seu querer é ordinariamente necessário para que eles tenham as idéias, mas não que o querer é a verdadeira e principal causa que as apresenta à sua mente e menos ainda que o querer as produz do nada ou como eles explicam. (...) Não devem julgar que *uma bola em movimento seja a principal e verdadeira causa do movimento da bola que ela encontra em seu caminho,* já que a primeira não tem em si mesma a força para mover-se. *Podem julgar apenas que o encontro das duas bolas é a ocasião para que o autor do movimento da matéria execute o decreto de sua vontade,* que é a causa universal de todas as coisas, transmitindo à outra bola uma parte do movimento da primeira, ou melhor, o tanto de movimento que a primeira perde do seu."

Tudo isso basta para garantir a Malebranche um lugar bem preciso na história do pensamento ocidental.

Capítulo IX

SPINOZA E A METAFÍSICA DO MONISMO E DO IMANENTISMO PANTEÍSTA

1. A vida e os escritos de Spinoza

Spinoza (Baruch de Espiñoza) nasceu em Amsterdão no ano de 1632 (o mesmo ano em que nasceu Locke), de família abastada de judeus espanhóis (forçados a se converter, mas que secretamente se mantiveram fiéis à sua antiga fé) que se haviam refugiado na Holanda para escapar às perseguições da Inquisição em Portugal. (Recordemos que os judeus e os mouros obrigados a se converter, na Espanha, eram chamados com o termo depreciativo de "marranos".)

Na escola da comunidade judaica de Amsterdão, Spinoza aprendeu o hebraico e estudou a fundo a Bíblia e o Talmud.

Entre 1652 e 1656, freqüentou a escola de Francisco van den Enden (que era douto de formação católica, mas que se havia tornado livre-pensador), onde estudou latim e ciências. O conhecimento do latim abriu para Spinoza o mundo dos clássicos (entre os quais Cícero e Sêneca) e deu-lhe acesso aos autores renascentistas e aos filósofos modernos, especialmente Descartes, Bacon e Hobbes.

Pouco a pouco, o pensamento de Spinoza ia se delineado, revelando-se sempre mais clara a sua inconciliabilidade com o credo da religião judaica. Conseqüentemente, começaram também os confrontos com os teólogos e os doutores da Sinagoga. Os atritos tornaram-se bastante fortes porque Spinoza logo havia atraído a atenção sobre si em virtude de seus destacados dotes intelectuais e os dirigentes da comunidade judaica teriam desejado que ele se tornasse rabino. Mas Spinoza mostrou-se irremovível em suas posições, sobretudo depois da morte do pai (ocorrida em 1654), tanto que um fanático tentou até matá-lo. Spinoza só se salvou por

sua presteza de reflexos e a sua agilidade (mas guardou, como lembrança, o manto cortado pela punhalada).

O ano de 1656 assinalou dramática e decisiva reviravolta: Spinoza foi excomungado e banido da Sinagoga. Os amigos judeus e os parentes o abandonaram. A irmã contestou-lhe até mesmo o direito à herança paterna. (Ele entrou com um processo para resolver a questão e venceu; depois, porém, recusou tudo, porque havia pretendido lutar só pela defesa de um direito enquanto tal e não pelos benefícios que dele derivariam.)

Depois da excomunhão, Spinoza refugiou-se em uma aldeia nas proximidades de Amsterdão, onde escreveu uma *Apologia,* ou seja, uma defesa de suas posições, escrito que não chegou até nós. Em seguida, foi para Rijnsburg (nas proximidades de Leida) e daí para Voorburg (perto de Haia), sempre em quartos de aluguel. Em 1670, em Haia, o pintor Van der Spyck hospedou-o em sua casa.

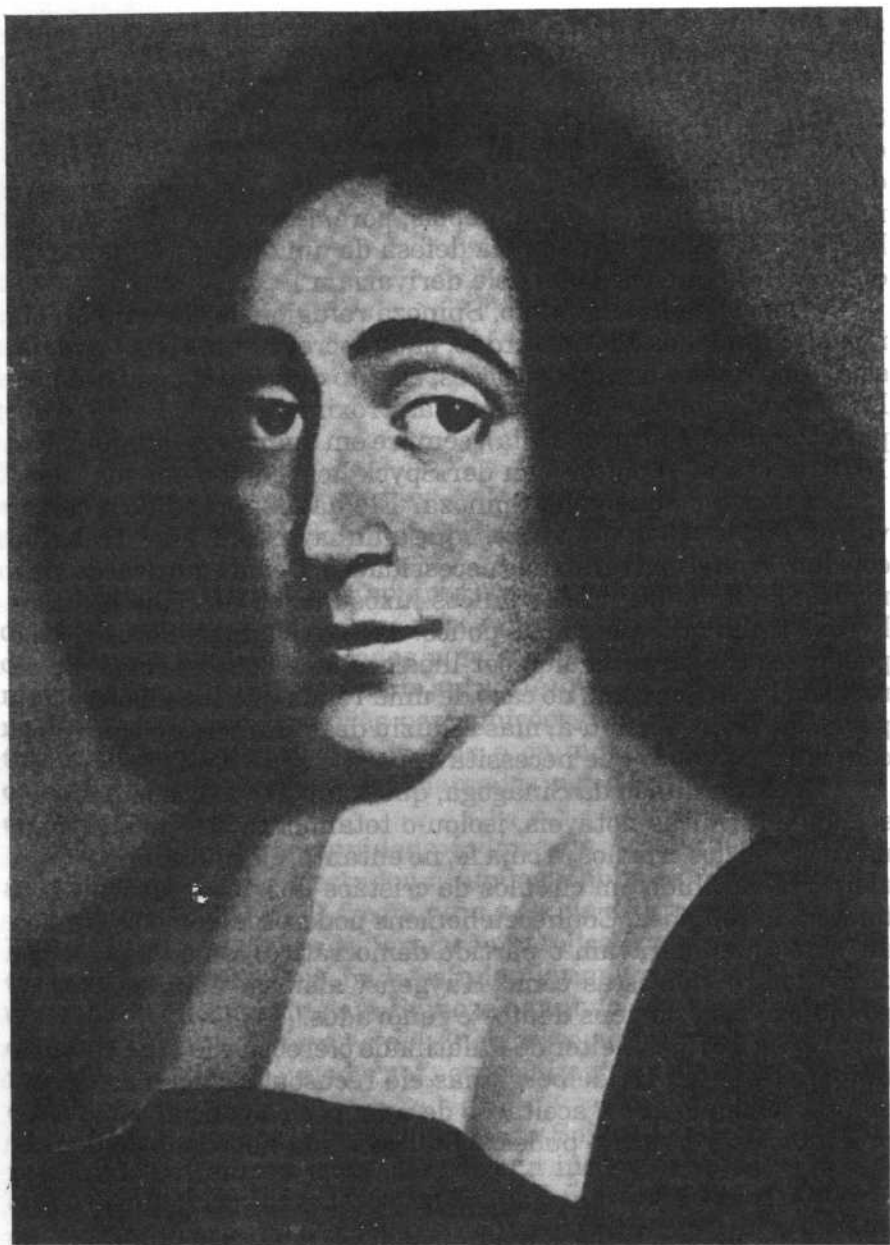
Como e de que vivia Spinoza? Ele havia aprendido a cortar vidros óticos. E os proventos que ganhava com esse trabalho cobriam grande parte de suas necessidades. Devido ao nível de vida modesto que mantinha (os únicos luxos que se concedia eram os livros), tinha necessidade de pouco. Amigos e admiradores ricos e poderosos chegaram a oferecer-lhes grandes doações, mas ele as recusou ou então, como no caso de uma renda que lhe foi oferecida por S. de Vries, aceitou-a, mas reduziu drasticamente o seu valor, com base no pouco que necessitava para a sua vida frugal.

A excomunhão da Sinagoga, que comportava conseqüências sociais e jurídicas notáveis, isolou-o totalmente dos judeus, mas não o isolou dos cristãos (à cuja fé, no entanto, ele não aderiu). Com efeito, foi acolhido em círculos de cristãos abertos e favoráveis à tolerância religiosa. Conheceu homens poderosos, como os irmãos de Witt (que lideravam o partido democrático), de cuja proteção desfrutou, e cientistas como Huygens, além de manter correspondência com homens doutos e renovados.

Em 1673, o Eleitor do Palatinado ofereceu-lhe uma cátedra universitária em Heidelberg, mas ele recusou, cortês mas firmemente, temendo que a aceitação de uma posição oficial como a de professor universitário pudesse limitar a sua liberdade de pensamento.

Mas, se não chegou a ensinar oficialmente de uma cátedra, mantinha, porém, amigos e admiradores com que podia falar de filosofia e os quais discutir os seus escritos.

Morreu em 1677 de tuberculose, quando tinha apenas 44 anos de idade.

O primeiro trabalho escrito por Spinoza foi o *Breve tratado sobre Deus, o homem e a sua felicidade,* elaborado talvez em torno de 1660. Mas esse escrito permaneceu inédito, sendo descoberto e

Baruch Spinoza (1632-1677) foi o autor da formulação moderna mais radical do monismo imanentista e panteísta.

publicado somente no século passado. O *Tratado sobre a emenda do intelecto* é de 1661. A sua obra-prima é a *Ethica,* iniciada em torno de 1661 (que constituiu o trabalho de toda a vida do filósofo) e publicada postumamente em 1677, juntamente com o *Tratado sobre a emenda do intelecto,* um *Tratado político* e suas *Cartas.*

A única obra publicada com o próprio nome de Spinoza foi uma exposição em forma geométrica dos *Princípios de filosofia* de Descartes, à qual foram agregados *Pensamentos metafísicos.*

Já o *Tratado teológico-político,* que sucitou grande celeuma e acesas polêmicas, foi publicado anonimamente (em 1670) e com falsa indicação do local de impressão.

A cultura de Spinoza era notável e as fontes de sua inspiração muito variadas: a filosofia tardio-antiga, a escolástica (especialmente a judaica medieval de Maimônides e de Avicebron,(a Escolástica dos séculos XVI-XVII, o pensamento renascentista (Giordano Bruno e Leão Hebreu) e, entre os modernos, sobretudo Descartes e Hobbes. Mas essas fontes foram fundidas em uma poderosa e nova síntese, que assinala uma das etapas mais significativas do pensamento ocidental moderno.

Os antigos gregos consideravam a coerência entre a doutrina e a vida de um filósofo como a mais significativa prova de credibilidade de uma mensagem espiritual. E os filósofos gregos deram os mais admiráveis exemplos dessa coerência. Ora, Spinoza alcançou plenamente o paradigma dos antigos: a sua metafísica está em perfeita consonância com a sua vida (em muitos aspectos, como teremos oportunidade de ver mais adiante, ele pode ser considerado como estóico moderno).

Como veremos, *ele pregou como meta suprema do itinerário filosófico a visão das coisas sub specie aeternitatis,* que é uma visão capaz de libertar o homem das paixões e dar-lhe um estado superior de paz e tranqüilidade. E, como nos dizem unanimemente os contemporâneos de Spinoza, a paz, a tranqüilidade e a serenidade foram a marca de toda a sua existência. O próprio selo que escolheu para lacrar as cartas de sua correspondência é significativo: uma rosa, tendo acima a palavra *caute,* da mesma forma como o sentido de sua filosofia, como veremos, está na compreensão pura e distanciada do entender, despojado de toda perturbação e de toda paixão.

2. A busca da "verdade" que dá um sentido à vida

O *Tratado sobre a emenda do intelecto,* como destacaram muitos estudiosos, é uma espécie de *Discurso sobre o método* spinoziano, pelo seu tom autobiográfico e por sua finalidade programática, embora muito diferente dele em outros aspectos,

enquanto o interesse de Spinoza é sobretudo de caráter ético, ao passo que o de Descartes é *gnosiológico*. Em outros termos, Spinoza não se pergunta qual a metodologia correta da verdade e quais as características dessa verdade para satisfazer um interesse teorético abstrato, mas busca a verdade *capaz de dar sentido à existência humana,* querendo portanto identificar qual o bem cuja posse garanta ao homem a felicidade.

Lendo esse *Tratado* de Spinoza, acodem à mente os antigos *Protréticos* gregos, ou seja, o tipo de obra como devia ser o *Ortensio* ciceroniano ou então escritos agostinianos. Em suma, o "verdadeiro" que interessa a Spinoza não é o de tipo matemático ou físico, isto é, um tipo de verdadeiro que não incide sobre a existência humana, *mas é precisamente aquele verdadeiro que interessa mais que qualquer outro à vida humana: aquele verdadeiro que se busca para dele desfrutar e em cujo desfrutamento realiza-se o cumprimento e a perfeição da existência e, portanto, a felicidade.*

No prólogo (que, de longe, constitui a parte mais bela e luminosa da obra, porque nos abre uma brecha que nos permite ver o seu espírito, as causas e os objetivos pelos quais ele decidiu-se a filosofar), Spinoza diz ter experimentado a *fatuidade de todas as coisas* que constumam acontecer na vida comum e ter descoberto que elas *somente* constituíam "bens" ou "males" à medida que o seu espírito deixava-se estimular por elas, pois, na realidade, elas eram todas "nem boas nem más" (aqui, entrelaçam-se estóicos e bíblicos). Foi por isso que, "por fim", ele decidiu-se a procurar a existência do "verdadeiro bem" alcançável, com o qual o espírito humano pudesse se satisfazer plenamente, e, portanto, ver se existia algo que, encontrado e possuído, lhe permitisse "gozar eternamente de contínua e suprema letícia"

Em primeiro momento, parecia-lhe que aventurar-se nessa empresa fosse coisa pouco sábia, porque, de qualquer modo, tratava-se de deixar as coisas *certas,* como a busca do prazer e da riqueza, a caça às honras, para seguir uma coisa *incerta*. Ele nos diz também que se encontrou em uma situação de confusão e embaraço, por um lado, ao pensar que, se a felicidade consistisse naquelas coisas, ter-se-ia privado delas para poder ter tempo e condições de procurar se exitia outro bem, superior a elas, e, por outro lado, ao pensar que, se a felicidade não consistisse naquelas coisas, continuar se dedicando a elas o teria privado igualmente da "suma felicidade".

Então, ele procurou adotar uma nova disciplina de vida, embora não mudando as normas comuns de vida, mas sua tentativa faliu, porque a busca daquelas coisas às quais os homens comumente dão valor — prazeres, riquezas, honras — impede totalmente a busca de nova disciplina de vida.

a) No que se refere ao prazer, diz Spinoza que o espírito, quando desfruta do prazer, fica de tal modo tomado que nele mergulha inteiramente, não podendo mais ocupar-se de outras coisas. Mas, depois de desfrutado o prazer, sobrevém uma enorme tristeza. Escreve ele: "O prazer dos sentidos, por exemplo, toma de tal forma o espírito que este nele repousa como em um bem, ficando inteiramente impedido de pensar em outra coisa; mas, depois do desfrute, vem uma grande tristeza, a tal ponto que a mente, se também não houver sido tomada, permanece perturbada e aparvalhada."

b) No que se refere às riquezas, quando elas são perseguidas por si mesmas (ou seja, precisamente como o sumo bem), absorvem continuamente o homem, forçando-o a direcionar todas as suas ações para a obtenção delas. E, quanto mais riquezas se adquire, mais aumenta o desejo de aumentá-las ainda mais e, portanto, cresce o estímulo para incrementá-las sem cessar (aqui, não há a pausa do arrependimento, como na busca do prazer). Mas quando, ao contrário, a busca da riqueza se reveste de insucesso, então o homem é colhido por imensa tristeza, abatendo-se completamente.

c) O mesmo vale também para a busca das honras, mas com um agravante: para conseguir as honras, que nos são tributadas pelos outros, nós devemos conformar a nossa vida ao modo que precisamente agrada os outros, "fugindo daquilo de que vulgarmente fogem e buscando aquilo que vulgarmente buscam".

Depois dessas reflexões, Spinoza conclui que, abandonando essas coisas, estaria, abandonando *bens incertos por sua natureza,* como é provado pelo que se disse, ao passo que o bem a que visava era *certo por natureza,* sendo incerto somente o *modo de consegui-lo.* Em última análise, portanto, tratava-se de "perder males certos por um bem incerto". Examinando bem, todos os males da humanidade derivam nada mais nada menos do que da busca daqueles supostos bens.

Por isso, escreve Spinoza: "Na verdade, as coisas perseguidas pelo vulgo não contribuem em nada para a conservação do nosso ser, mas, ao contrário, são nocivas, tanto que, freqüentemente, ocasionam a morte daqueles que as possuem, se assim se pode dizer, e ademais sempre levam à morte daqueles que por elas são possuídos. Quantos sofreram perseguições e morte por suas riquezas e quantos, para a acumulá-las, expuseram-se a uma série de perigos, até pagarem com a morte o preço de sua tolice! E não menor é o número daqueles que, para alcançar ou defender honras, acabaram miseravelmente. E, por fim, são inumeráveis os exemplos de homens que apressaram sua morte pela excessiva libido. Pois bem, qual é a causa desses males? Parecia-me que toda

felicidade ou infelicidade depende somente da natureza do objeto a que nos apegamos com o nosso amor. Com efeito, quanto às coisas que não amamos nunca surgem conflitos, nem tristeza se perecem, nem inveja se outros as possuem, nem temor, nem ódio: em suma, não suscitam paixão alguma. Tudo isso, no entanto, acontece por amor às coisas que podem perecer, como aquelas de que falamos. Mas, ao contrário, o amor por aquilo que é eterno e infinito enche o espírito de pura alegria, inteiramente privada de tristeza, o que constitui um bem a desejar e buscar com todas as nossas forças."

A solução de todas essas incertezas ocorre do seguinte modo: os prazeres, as riquezas e as honras, diz Spinoza, são males quando são perseguidos *como fins,* mas não o são quando buscados somente *como meios*, ou seja, como instrumentos necessários para viver em função de um objetivo superior: "A busca do dinheiro, o amor pelos prazeres e a glória só constituem obstáculos quando alguém os busca *por si mesmos* e não como *meio* para outras coisas. No entanto, buscados como meio, são passíveis de medida, não constituindo mais obstáculos; ao contrário, podem ser de grande utilidade para o fim pelo qual são buscados."

Portanto, o bem supremo procurado por Spinoza não elimina nem anula as outras coisas, mas redimensiona totalmente o seu significado e valor.

Nesse momento, Spinoza caracteriza esse bem supremo como *o laço que une intimamente a mente com toda a natureza,* laço de que deve participar o maior número possível de homens.

Também se destaca claramente, no pensamento spinoziano, a centralidade da idéia de *Deus,* entendido como *ordem eterna da natureza,* uma só coisa com a própria natureza e com suas leis necessárias, ficando clara também a função determinante que tal idéia está destinada a desempenhar na reconstrução da vida do homem e do seu significado. Mas veremos isso mais adequadamente na exposição sobre a *Ethica.*

Enquanto isso, para concluir esta exposição sobre o *Tratado sobre a emenda do intelecto,* devemos destacar que Spinoza afirma que, para realizar-se o desígnio de que falamos, é necessário que todos os elementos da vida do homem se direcionem para esse fim. Em especial: 1) só é preciso conhecer da natureza aquilo que é indispensável para realizar o fim apontado; 2) deve-se construir uma sociedade que esteja em condições de levar o maior número possível de homens à consecução daquele fim; 3) deve-se elaborar uma moral e uma pedagogia sempre em função desse objetivo; 4) é preciso cultivar adequadamente a ciência médica que, favorecendo a saúde, facilitará a consecução do objetivo a que nos propomos; 5) é preciso cultivar a mecânica e a técnica, que nos farão poupar tempo e esforços; 6) é preciso emendar e purificar o in-

telecto, para torná-lo idôneo e capaz de compreender do melhor modo possível a verdade.

Nesse meio tempo, isto é, enquanto se trabalha na construção da maior perfeição humana possível, devem-se respeitar algumas *regras provisórias de vida,* que se reduzem às três regras seguintes:

1) É preciso falar segundo a capacidade de compreensão do vulgo e conformar-se ao seu modo de se comportar em tudo aquilo que não constitua um obstáculo à consecução dos nossos fins: isso nos assegurará *muitas vantagens,* não por último a de conseguir que o vulgo se disponha favoravelmente em relação a nós para poder ouvir a verdade.

2) É preciso desfrutar dos prazeres apenas na medida do suficiente para manter a boa saúde.

3) É preciso que a busca do dinheiro ou outros bens materiais se limite ao que é necessário para viver e manter a boa saúde, bem como para se harmonizar com os usos e costumes do nosso país, desde que isso não esteja em contraste com os nossos objetivos.

É isso o que Spinoza prescreve e foi isso o que ele, em primeiro lugar, fez durante toda a sua vida. E aquela breve palavra latina do seu lema, *"caute"*, de que já falamos, resume exatamente o sentido de todas essas regras como que a um mínimo denominador comum.

Assim, estamos agora em condições de passar à exposição das doutrinas centrais da *Ethica* e de compreender o significado de sua construção teórica: ele parte de Deus como centro, porque do novo significado que dá a Deus depende o novo significado que dá ao homem e à sua vida. Mais do que nunca, vale para Spinoza o célebre ditado: "Dize-me o Deus que tens e te direi quem és."

3. A concepção de Deus como eixo central do pensamento spinoziano

3.1. A ordem geométrica

A obra spinoziana, a *Ethica,* como diz o próprio subtítulo *"ordem geométrica demonstrada"*, tem um esquema de exposição calcado no dos *Elementos* de Euclides, ou seja, segue um procedimento que se desenvolve segundo definições, axiomas, proposições, demonstrações e escólios (ou explicações). Trata-se do método indutivo-geométrico, em parte já utilizado por Descartes e bastante apreciado por Hobbes, como veremos (cf. pp. 491ss), mas que Spinoza leva às últimas conseqüências.

Por que o nosso filósofo escolheu esse método precisamente para tratar da realidade suprema de Deus e do homem, que são

objetos para os quais os procedimentos matematizantes pareceriam muito restritos e inadequados? Essa é a pergunta que se propõem todos os intérpretes, dado que esse método, em sua translúcida clareza formal, muitas vezes não revela, mas até oculta as motivações do pensamento spinoziano, a ponto de alguns terem acreditado resolver o problema pela raiz tentanto dissolver a ordem geométrica de sua rigidez formal em um discurso distendido e corrido. Uma solução absurda, porque a escolha de Spinoza não teve uma motivação única, mas razões múltiplas.

Procuremos identificar suas principais razões.

Está claro contra o que Spinoza pretendeu reagir ao adotar o método geométrico. Ele queria rejeitar: a) o procedimento silogístico abstrato e extenuante, próprio de muitos escolásticos; b) os procedimentos inspirados nas regras retóricas próprias do Renascimento; c) o método rabínico da exposição excessivamente prolixa.

O estilo de Descartes e, em geral, o gosto pelo procedimento científico próprio do século XVII influenciaram grandemente Spinoza em sentido positivo.

Entretanto, o método e o procedimento adotados por Spinoza na *Ethica* não constituem um simples revestimento extrínseco (ou seja, formal), como pareceu a alguns, não sendo também explicáveis como simples concessão a um modismo intelectual. Com efeito, os nexos que explicam a realidade, como a entende Spinoza (como logo veremos), são *expressão de uma necessidade racional absoluta*. Posto Deus (ou a Substância), tudo daí "procede" com o mesmo rigor com que, posta a natureza do triângulo tal como se expressa em sua definição, todos os teoremas relativos ao triângulo daí "procedem" rigorosamente, não podendo deixar de fazê-lo. Assim, se tudo é "dedutível" a partir de Deus com esse mesmo rigor absoluto, então, segundo Spinoza, o método euclidiano mostra-se o mais adequado.

Ademais, esse método oferece a vantagem de possibilitar o distanciamento emocional do objeto tratado e, portanto, uma objetividade desapaixonada, isenta de perturbações alógicas e arracionais. E isso favorecia grandemente a realização daquele ideal que o nosso filósofo se propusera: ver e fazer ver todas as coisas acima do riso, do pranto e das paixões, à luz do puro intelecto. Um ideal que se encontra perfeitamente condensado na seguinte máxima: *"nec ridere, nec lugere, neque detestari, sed intelligere"*.

3.2. A "substância" ou o Deus spinoziano

As definições com que se inicia a *Ethica*, ocupando no todo cerca de uma página, contêm quase que inteiramente os funda-

mentos do spinozismo, centrados na nova concepção da "substância", que determina o sentido de todo o sistema.

A questão relacionada com a *substância* é, fundamentalmente, uma questão relacionada com o *ser* (que é a questão metafísica por excelência). Aristóteles já escrevia que a eterna pergunta "o que é o ser?" equivalia à questão "o que é a substância?" e que, portanto, a resposta para a questão da substância é uma resposta ao problema metafísico máximo. Com efeito, dizia Aristóteles, tudo aquilo que existe é substância ou sensação da substância. E Spinoza também repete: "Nada é dado na natureza além da substância e de suas sensações."

Mas, para a metafísica antiga, as substâncias eram múltiplas e hierarquicamente ordenadas. Mesmo apresentando teorias sobre a substância completamente diferentes das clássicas e escolásticas, o próprio Descartes pronunciou-se a favor da existência de uma multiplicidade de substâncias.

Entretanto, Descartes se havia contradito flagrantemente. Com efeito, por um lado, ele insistiu em considerar a *res cogitans* e a *res extensa* como substâncias (e, portanto, tanto as almas como os corpos), mas a definição geral de substância por ele apresentada não podia concordar com essa admissão. Com efeito, nos *Princípios de filosofia,* ele havia definido a substância como *res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum,* vale dizer, como aquilo que, para existir, não necessita de mais nada senão de si mesmo. Entretanto, assim entendida, só a realidade suprema pode ser substância, ou seja, Deus, porque, como diz o próprio Descartes, todas as coisas criadas só podem existir na medida em que são *sustentadas pela potência de Deus.* Descartes procurou sair dessa aporia introduzindo *segundo* conceito de substância (e, portanto, defendendo uma concepção polívoca e analógica de substância), segundo o qual *também* as realidades criadas (tanto as pensantes como as corpóreas) podem ser consideradas substâncias "enquanto são realidades que, para existir, *necessitam somente do concurso de Deus"*. É evidente a ambigüidade da solução cartesiana, porque não se pode dizer coerentemente que a) substância é aquilo que, para existir, não necessita de mais nada a não ser de si mesmo e b) que também são substâncias as criaturas, que para existir, necessitam apenas do concurso de Deus. Com efeito, as duas definições chocam-se formalmente.

Assim, retomando essa linha, Spinoza extrai as suas conseqüências extremas: só existe uma única substância, que é precisamente Deus.

É evidente que o originário (o Absoluto, como diriam os românticos), o fundamento primeiro e supremo, precisamente por ser tal, é aquilo que não remete a nada mais além de si, sendo

portanto autofundamento, causa de si, *"causa sui"*. E tal realidade não pode ser concebida senão como existente necessariamente.

Ora, sendo "aquilo que é em si e é concebida por si mesma", ou seja, aquilo que não necessita de nada mais além de si mesma para existir e ser concebida, então a substância coincide com a *causa sui* (a substância é aquilo que não necessita de nada mais além de si mesma precisamente porque é causa ou razão de si mesma).

Aquilo que, para Descartes, eram substâncias em sentido secundário e derivado, ou seja, *res cogitans* e *res extensa* em geral, tornam-se para Spinoza *dois* dos *infinitos "atributos" da substância,* ao passo que os simples pensamentos, as simples coisas extensas e todas as manifestações empíricas tornam-se sensações da substância, "modos", ou seja, coisas que *estão na substância* e que *só podem ser concebidas por meio da substância.*

Adiante, mostraremos mais amplamente o que são "atributos" e "modos" para Spinoza. Aqui, continuando o discurso sobre a substância, devemos destacar ainda o sentido no qual ela coincide com Deus: "Entendo por Deus um ser absolutamente infinito, isto é, uma substância constituída de uma infinidade de atributos, cada qual deles expressando uma essência eterna e infinita".

Essa substância-Deus é *livre,* no sentido de que existe e age *por necessidade de sua natureza;* e é *eterna,* porque a sua essência envolve necessariamente a sua existência.

Tudo isso está contido nas oito supremas definições da *Ethica* de Spinoza (a que acenamos antes). E a visão da realidade em que se baseia é a de que *Deus é precisamente a única substância existente,* de que "tudo o que existe, existe em Deus, pois sem Deus nada pode existir nem ser concebido" e de que "tudo aquilo que acontece, acontece unicamente pelas leis da natureza infinita de Deus e decorre da necessidade de sua essência".

É evidente que, com essa proposição, as demonstrações da existência de Deus não podem ser outra coisa senão variações da prova ontológica. Com efeito, não é possível pensar Deus (ou a substância) como *causa sui* sem pensá-lo como *necessariamente existente.* Aliás, nessa perspectiva, Deus é aquilo de cuja existência nós estamos mais certos do que da existência de qualquer outra coisa.

O Deus de que fala Spinoza é aquele Deus bíblico sobre o qual ele havia concentrado seu interesse desde a juventude, mas profundamente contraído nos esquemas da metafísica racionalista e de certas perspectivas cartesianas. Não é um Deus dotado de "personalidade", ou seja, de vontade e de intelecto. Conceber Deus como pessoa, diz Spinoza, significaria reduzi-lo a esquemas antropomórficos. Analogamente, o Deus spinoziano não "cria" por livre

escolha algo que é diferente de si e que, precisamente como tal, poderia também não criar. Ele não é "causa transitiva", mas sim "causa imanente", sendo portanto inseparável das coisas que dele procedem. Deus não somente não é Providência, no sentido tradicional, mas é a necessidde absoluta, totalmente impessoal.

Dada a sua natureza (que coincide com a liberdade no sentido spinoziano que explicamos, ou seja, no sentido de que só é dependente de si mesmo), Deus é *necessidade absoluta de ser.* E é necessidade absoluta no sentido de que, colocando-se esse Deus-substância como *causa sui,* dele procedem necessária e intemporalmente, ou seja, eternamente (analogamente ao que acontece na processão neoplatônica), os infinitos atributos e os infinitos modos que constituem o mundo. As coisas derivam necessariamente da essência de Deus (como já dissemos), assim como os teoremas procedem necessariamente da essência das figuras geométricas. A diferença entre Deus e as figuras geométricas está no fato de que estas últimas não são *causa sui* e, portanto, a derivação geométrico-matemática permanece uma "analogia" que ilustra algo que, em si mesmo, é mais complexo.

Foi nessa *necessidade de Deus* que Spinoza *encontrou aquilo que procurava:* a raiz de toda certeza, a razão de tudo, a fonte de uma tranqüilidade suprema e de uma paz total. Naturalmente, tratar-se-ia de ver se o Deus que lhe deu verdadeiramente aquela imensa paz é precisamente aquele que se expressa nos esquemas geométricos da *Ethica* ou então se é um Deus que os esquemas geométricos — como observam certos intérpretes —, mais do que revelar, ocultam, ou seja, exatamente aquele Deus bíblico que tinha nele profundas raízes avitas. Mas isso nos levaria a um terreno de pura investigação teorética.

Contudo, esse é um ponto fundamental a considerar para se compreender Spinoza: a "necessidade" é apresentada como a solução de todos os problemas .

A propósito disso, escreveu K. Jaspers: "*A experiência da necessidade* é a bem-aventurança de Spinoza. Ele pode voltar sempre a expressá-la na calma de sua idéia de Deus: de Deus procedem necessariamente infinitas coisas de modo infinito. Tudo aquilo que existe enquadra-se nessa necessidade (...). Nietzsche recolheu de Spinoza essa atitude em relação à necessidade e à calma que nela se alcança: 'Escudo da necessidade! Astro supremo do ser, que nenhum desejo alcança, que ninguém macula, eterno *sim* do ser, eu sou eternamente o teu *sim,* pois eu te amo, ó necessidade!' "

Efetivamente, depois dos estóicos, Spinoza foi o pensador que mais acentuadamente apontou a compreensão da necessidade como o segredo que dá sentido à vida.

E Nietzsche, com sua doutrina do *amor fati*, levaria esse pensamento às conseqüências extremas.

3.3. Os "atributos"

Já acenamos acima para os "atributos" e os "modos" da substância. Agora, devemos explicar do que se trata.

A substância (Deus), que é infinita, manifesta e exprime a sua própria essência em infinitas formas e modos, que constituem os "atributos".

À medida que, todos e cada um, expressam a infinitude da substância divina, os "atributos" devem ser concebidos "em si mesmos", ou seja, cada um separadamente, sem a ajuda do outro, mas não como entidades estanques (são diferentes, mas não separados), pois só a substância é entidade em si e para si.

É o próprio Spinoza quem explica: "Por isso, fica claro que embora dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, um sem a ajuda do outro, não podemos entretanto concluir que eles constituem dois seres ou duas substâncias diferentes. Com efeito, é próprio da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido em si mesmo, já que todos os atributos que ela possui sempre estiveram juntos nela, um não podendo ser produto do outro, mas cada qual expressando a realidade ou o ser da substância. Assim, está longe de ser absurdo atribuir muitos atributos a uma mesma substância. Ao contrário, nada está mais claro por sua natureza: cada ser deve ser concebido sob um atributo qualquer e tem tanto mais atributos que expressam a sua necessidade, isto é, a sua eternidade, e a sua infinitude quanto maior é a realidade ou o ser que os possui. Conseqüentemente, nada está mais claro do que isto: o ser absolutamente infinito deve ser definido (...) como constituído de uma infinidade de atributos, cada qual expressando uma determinada essência eterna e infinita." Portanto, é evidente que todos e cada um desses atributos são eternos e imutáveis, tanto em sua essência como em sua existência, enquanto expressões da realidade eterna da substância.

Nós, homens, conhecemos *apenas dois* desses infinitos atributos: o "pensamento" e a "extensão".

Spinoza não apresentou uma explicação adequada dessa limitação. Mas a razão é evidente, sendo de caráter histórico-cultural: são essas as *duas substâncias* criadas (*res cogitans* e *res extensa*) reconhecidas por Descartes e que, pelas razões que explicamos, Spinoza reduz a atributos.

Ademais, teoricamente, Spinoza proclamou a igual dignidade dos atributos. Mas, como *é capaz de pensar a si mesmo e o diferente de si,* o atributo "pensamento" deveria ser distinto de

todos os outros atributos, precisamente pelo fato de que tal caráter constitui privilégio. Mas ele não se propôs esse problema, que teria levantado numerosas dificuldades internas e o teria obrigado a introduzir uma hierarquia e, portanto, uma ordem vertical, ao passo que ele visava uma ordem horizontal, ou seja, uma total igualdade dos atributos, pelo motivo que logo veremos.

Ao invés de privilegiar o pensamento, Spinoza estava preocupado em elevar a extensão e "divinizá-la". Com efeito, se a extensão é atributo de Deus e expressa (como cada um dos outros atributos) a natureza divina, *Deus é e pode ser considerado uma realidade extensa:* dizer *"extensio attributum Dei est"* equivale a dizer *"Deus est res extensa"*.

O que não significa em absoluto que Deus seja "corpo" (como dizia Hobbes, por exemplo), mas apenas que é "espacialidade": com efeito, o corpo não é um atributo, mas um modo finito do atributo da espacialidade. O que significa a elevação do mundo e sua colocação em posição teórica nova, pois, longe de ser algo contraposto a Deus, é algo que fica ligado (como veremos melhor mais adiante) de modo estrutural a um atributo divino.

3.4. **Os "modos"**

Além de *substância* e de *atributos,* há também os "modos", como já assinalamos. Spinoza apresenta a seguinte definição deles: "Entendo por *modo* as sensações da substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual também é concebido." Sem a substância e seus atributos, o "modo" não existiria e nós não poderíamos concebê-lo: com efeito, ele só existe e só é conhecido em função daquilo de que é modo. Mais propriamente, dever-se-ia dizer que os "modos" procedem dos "atributos", sendo determinações dos atributos.

Mas Spinoza não cessa de nos surpreender. Com efeito, ele não passa imediatamente dos "atributos" *infinitos* aos "modos" *finitos,* mas também admite *"modos" infinitos,* que estão entre os atributos (infinitos por sua natureza) e os *modos finitos.*

O "intelecto infinito" e a "vontade infinita", por exemplo, são "modos infinitos" do atributo infinito do pensamento, ao passo que "o movimento e a quietude" são modos infinitos do atributo infinito da extensão. Outro modo infinito é também *o mundo como totalidade* ou, como diz Spinoza, "a face de todo o universo, que permanece sempre a mesma, apesar de variar em infinitos modos".

Chegando a esse ponto, poderíamos esperar de Spinoza uma explicação sobre a origem dos "modos finitos", ou seja, a explicação de como ocorre a *passagem do infinito ao finito.*

Isso, no entanto, não acontece: Spinoza introduz *ex abrupto* a série dos finitos, dos modos e das modificações particulares, dizendo simplesmente que eles derivam uns dos outros. Uma proposição da *Ethica* diz expressamente: "Uma coisa singular qualquer, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem *existência determinada,* não pode existir nem ser determinada a operar se não for determinada a existir e operar *por outra causa, que também é finita e tem existência determinada,* e assim por diante, ao infinito."

Então, a resposta de Spinoza é que aquilo que procede da natureza de um atributo de Deus, que é infinito, só pode ser um modo também infinito e que, portanto, aquilo que é finito só pode ser determinado por "um atributo, enquanto é modificado por uma modificação que é *finita* e tem existência determinada". O infinito só gera o infinito e o finito é gerado pelo finito.

Mas uma coisa fica *inexplicada:* como é que nasceu um finito, no âmbito da infinitude da substância divina, que se explicita em atributos infinitos, modificados por modificações infinitas? Com efeito, para Spinoza, *omnis determinatio est negatio* e a substância absoluta, que é ser absoluto, ou seja, o absolutamente positivo e afirmativo, é tal que não se deixa "determinar", ou seja, "negar", de modo algum.

Essa é a aporia máxima do sistema spinoziano, da qual deriva toda uma série de dificuldades, como os intérpretes destacaram várias vezes, mas que é necessário enfocar bem, precisamente para compreender adequadamente o resto do sistema.

3.5. **Deus e mundo ou *natura naturans* e *natura naturata***

Com base no que explicamos, aquilo que Spinoza entende por *Deus* é a substância com seus (infinitos) atributos; já o *mundo* é dado pelos modos, *por todos os modos,* finitos e infinitos. Mas estes não existem sem aqueles: portanto, tudo é necessariamente determinado pela natureza de Deus e *não existe nada contingente* (como já vimos). O mundo é a "conseqüência" necessária de Deus.

Spinoza também chama Deus de *natura naturans* e o mundo de *natura naturata:* a *natura naturans* é a causa, ao passo que a *natura naturata* é o efeito daquela causa, que, porém, não está fora da causa, mas é tal que mantém a causa dentro de si. Pode-se dizer que a causa é imanente ao objeto e também, vice-versa, que o objeto é imanente à sua causa, com base no princípio de que "tudo está em Deus".

Mas eis uma explicação muito clara de Spinoza sobre esse tema: "Quero explicar aqui o que devemos entender por natureza naturante e o que entender por natureza naturada, ou melhor, desejo fazê-lo notar. Pois creio que isso derive daquilo que o

precede, isto é, que devemos entender *por natura naturans aquilo que existe em si e é concebido por si mesmo, ou seja, aqueles atributos da substância que expressam uma essência eterna e infinita, isto é, Deus considerado como causa livre* (= livre no sentido que explicamos, ou seja, determinada somente por sua própria natureza). E, por natura naturata, entendo *tudo aquilo que procede da necessidade da natureza de Deus ou de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, considerados como coisas que estão em Deus e que não podem existir nem ser concebidas sem Deus.*"

Agora, estamos em condições de entender por que Spinoza não atribui a Deus o intelecto, a vontade e o amor. Com efeito, Deus é a substância, ao passo que *o intelecto, a vontade e o amor são "modos" do pensamento absoluto* (que é um "atributo"). Tanto entendidos como "modos infinitos" quanto entendidos como "modos finitos", eles pertencem à *natura naturata,* isto é, ao mundo. Assim, não se pode dizer que Deus *projeta* o mundo com o intelecto, que o *quer* com um ato de livre escolha ou que o *cria por amor,* porque essas coisas são "posteriores" a Deus, dele procedendo: não são o originário, mas o conseqüente. Atribuir essas coisas a Deus significa trocar o plano da natureza naturante pelo da natureza naturada.

Quando se diz que Spinoza fala de *Deus sive natura* deve-se indubitavelmente enteder que ele pensa nesta equação: *Deus sive Natura naturans.* Entretanto, como Deus e, portanto, a *natura naturans* são causa imanente e não transcendente e como nada mais existe além de Deus, pois tudo está nele, então está fora de dúvida que a concepção spinoziana pode ser chamada "panteísta" (= tudo é Deus ou manifestação *necessária* de Deus nos modos explicados).

4. A doutrina spinoziana do paralelismo entre *ordo idearum* e *ordo rerum*

Como vimos, *nós* conhecemos apenas dois dos infinitos atributos de Deus: a) a extensão; b) o pensamento.

Assim, o *nosso* mundo é um mundo constituído dos "modos" desses dois atributos: a) da série dos "modos" relativos à extensão; b) da série dos "modos" relativos ao pensamento.

a) Os *corpos* são "modos" determinados pelo "atributo" divino da extensão (e, portanto, expressão determinada da essência de Deus como realidade extensa).

b) Os *pensamentos* singulares, por seu turno, são "modos" determinados do "atributo" do pensamento divino (expressão determinada da essência de Deus como realidade pensante).

Deve-se recordar que, para Spinoza, "pensar" e "pensamento" têm significado *muito amplo,* não indicam uma simples atividade intelectual, pois incluem o *desejar* e o *amar,* bem como todos os vários movimentos da alma e do espírito.

O intelecto e a mente constituem o "modo" mais importante, ou seja, aquele "modo que condiciona os outros "modos" de pensar. Assim, também a idéia (que, para Spinoza, é conceito ou atividade da mente) tem lugar privilegiado no contexto da atividade geral do pensamento.

Mas, devido à construção da ontologia spinoziana, longe de ser uma prerrogativa apenas de mente humana, a idéia tem (como o "atributo" de que é "modo") as raízes na essência de Deus, que, aliás, deve ter não só a idéia de si mesmo mas também *a idéia de todas as coisas que dele procedem necessariamente:* "Em Deus,dá-se necessariamente a idéia tanto da sua essência quanto de todas as coisas que procedem necessariamente da sua essência."

A antiga concepção do "mundo das idéias" (que, criada por Platão, foi retomada e reapresentada de vários modos na Antigüidade, na Idade Média e no Renascimento) adquire aqui significado inteiramente novo e insólito, destinado a permanecer único. Com efeito, as "idéias" e os "ideados", ou seja, as "idéias" e as "coisas correspondentes", não têm entre si relações de paradigma-cópia ou de causa-efeito. Deus não cria as coisas *segundo* o paradigma de suas próprias idéias, *porque não cria de modo algum o mundo no significado tradicional,* dado que este "procede" necessariamente dele. Por outro lado, as *nossas* idéias não são produzidas em nós pelos corpos.

A ordem das idéias corre paralela à ordem dos corpos: todas as idéias derivam de Deus, enquanto Deus é realidade pensante; analogamente, os corpos derivam de Deus, enquanto Deus é realidade extensa. O que significa que Deus gera os pensamentos só como pensamento e gera os modos relativos de extensão só como realidade extensa. Em suma, um atributo de Deus (e tudo aquilo que se encontra na dimensão desse atributo) não atua sobre outro atributo de Deus (e sobre tudo aquilo que se encontra na dimensão deste outro atributo).

Sendo assim, Spinoza formula a seguinda proposição: "Os modos de qualquer atributo têm por causa Deus, enquanto são considerados só sob o atributo de que são modos e *não* considerados sob outro atributo qualquer." À parte, ele apresenta a seguinte demonstração: "Com efeito, cada atributo é concebido em si mesmo, independentemente de qualquer outro. Assim, os modos de cada atributo implicam o conceito do próprio atributo, mas não o de outro; por isso, têm Deus como a sua causa, Deus considerado sob o atributo de que eles são modos e não sob qualquer outro."

E, como "corolário", acrescenta: "Disso se segue que o ser formal das coisas que não são modos do pensar não decorre da natureza divina, porque esta primeiro conheceu as coisas, mas as coisas ideadas procedem dos seus atributos e são concluídas por eles do mesmo modo e com a mesma necessidade com que, como mostramos, as idéias procedem do atributo do Pensamento."

O que é proposto, então, é aquele dualismo que Descartes havia introduzido na filosofia moderna e que os ocasionalistas haviam levado à exasperação. Mas Spinoza tem agora uma possibilidade de resolver *esse* problema de modo brilhantíssimo. Visto que cada atributo, como sabemos, expressa a essência divina de igual modo, então a série dos modos de cada atributo deverá *necessária e perfeitamente* corresponder à série dos modos de cada um dos outros atributos. Em particular, a ordem e a série das idéias deverá corresponder *necessária e perfeitamente* à ordem dos modos e das coisas corpóreas, porque tanto em um como no outro caso se expressa inteiramente a essência de Deus vista sob diversos aspectos.

Existe, portanto, perfeito paralelismo, que consiste em perfeita coincidência, enquanto trata da *mesma realidade,* vista sob dois diferentes aspectos: "ordo et connexio idearum *idem est* ac ordo et connexio rerum" ("a ordem e a conexão das idéias se identifica com a ordem e a conexão das coisas").

O escólio seguinte que comenta essa proposição que se tornou muito célebre, constitui uma das passagens mais luminosas de Spinoza: "Tudo aquilo que pode ser percebido por um intelecto infinito como constituindo a essência de uma substância pertence somente a uma única substância e, conseqüentemente, (...) a substância pensante e a substância extensa são uma única e mesma substância, que é compreendida ora sob este e ora sob aquele atributo. Da mesma forma, um modo da *extensão* e a *idéia desse modo são uma única e mesma coisa, mas expressa de duas maneiras.* Parece que alguns judeus o viram nebulosamente, isto é, no sentido que eles afirmam que Deus, o intelecto de Deus e as coisas por ele conhecidas são uma única e mesma realidade. Por exemplo, o círculo existente na natureza e a idéia do círculo existente, que também está em Deus, são uma única e mesma coisa, que se manifesta através de atributos diversos. Sendo assim, tanto concebendo a natureza sob o atributo da Extensão como a concebendo sob o atributo do Pensamento ou sob qualquer outro atributo, *encontraremos uma única e mesma ordem ou uma única e mesma conexão de causas,* isto é, o proceder das mesmas coisas umas das outras."

Em função desse paralelismo, Spinoza interpreta o homem como união de alma e corpo. O homem não é uma substância e

muito menos um atributo, mas é constituído "por certas *modificações* dos atributos de Deus", vale dizer, "por modos do pensar", com a proeminência daquele modo que é a *idéia,* e "por modos da extensão", ou seja, pelo corpo, que constitui *objeto da mente.* A alma ou mente humana é a *idéia* ou conhecimento do corpo. A relação entre mente e corpo tem paralelismo de tal forma perfeito que, como diz Spinoza, "quanto mais, em relação aos outros, um corpo é adequado a fazer ou sofrer mais coisas ao mesmo tempo, tanto mais, em relação às outras, a sua mente é adequada a perceber mais coisas ao mesmo tempo. E quanto mais as ações de um corpo só dependem dele mesmo e quanto menos outros corpos concorrem com ele nessas ações, tanto mais a sua mente é adequada a conhecer distintamente".

5. **O conhecimento**

5.1. **Os três gêneros de conhecimento**

A doutrina do paralelismo elimina pela base todas as dificuldades que Descartes havia levantado. Na verdade em que existe e no modo em que existe, toda idéia (e por "idéia" se entende todo conteúdo mental e toda forma de representação, simples ou complexa) é *objetiva,* ou seja, tem uma correspondência na ordem das coisas (dos corpos), precisamente porque *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.* Idéias e coisas nada mais são do que *duas faces diversas de um mesmo acontecimento.* Qualquer idéia tem necessariamente uma correspondência corpórea, assim como qualquer acontecimento tem necessariamente uma idéia correspondente. Qualquer modificação corpórea tem uma correspondente consciência e vice-versa.

Portanto, Spinoza não distingue idéias falsas e idéias verdadeiras em sentido absoluto, mas somente idéias e conhecimentos mais ou menos adequados. E, quando fala de idéias falsas e verdadeiras, entende idéias menos ou mais adequadas. É nesse sentido que deve ser entendida a célebre doutrina spinoziana dos três "gêneros de conhecimento", que são três "graus de conhecimento": 1) a *opinião* e a *imaginação;* 2) o conhecimento *racional*; 3) o conhecimento *intuitivo.*

1) A primeira forma de conhecimento é a forma *empírica,* ou seja, a forma ligada às percepções sensoriais e às imagens, que, segundo Spinoza, são sempre "confusas e vagas". Curiosamente, Spinoza relaciona com esta primeira forma de conhecimento também as idéias universais (árvore, homem, animal) e até as

noções como *ens, res, aliquid.* Evidentemente, ao seu modo, ele compartilha a interpretação nominalista dos universais, reduzindo-os precisamente a uma espécie de imagem desbotada, ou seja, a representações vagas e imprecisas.

Essa forma de conhecimento, teoricamente inadequada em relação às formas sucessivas, no entanto é praticamente insubstituível em virtude de sua *utilidade.* A sua "falsidade" consiste em sua falta de clareza, ou seja, no fato de que as idéias desse gênero de conhecimento são *inúteis.* Com efeito, elas se revelam restritas a acontecimentos particulares, não mostrando os nexos e concatenações das causas, ou seja, a ordem universal da natureza.

2) O conhecimento do segundo gênero, que Spinoza chama de *ratio,* ou seja, *razão,* é o conhecimento que encontra a sua expressão típica na matemática, na geometria e na física (a física do tempo de Spinoza).

Isso não significa que a *ratio* seja somente o conhecimento próprio da matemática e da física. Em geral, ela é aquela forma de conhecimento que se baseia em idéias adequadas, que são comuns a todos os homens (ou que todos os homens podem ter) e que representam as características gerais das coisas: "Há algumas idéias ou noções comuns a todos os homens, já que todos os corpos convergem em algumas coisas que devem ser percebidas adequadamente, isto é, *clara e distintamente,* por todos." Basta pensar, por exemplo, nas idéias de *quantidade, forma, movimento* e similares.

Mas, diferentemente do primeiro gênero de conhecimento, o conhecimento racional capta clara e distintamente não só as idéias, mas também os seus nexos necessários (aliás, pode-se dizer que só se têm idéias claras quando se captam os nexos que ligam as idéias entre si). O conhecimento racional, portanto, capta as causas das coisas e o encadeamento das causas, compreendendo a sua *necessidade.* Trata-se, portanto, de uma forma de *conhecimento adequado,* ainda que não seja em absoluto a forma mais adequada de conhecimento.

3) O terceiro gênero de conhecimento é aquele que o nosso filósofo chama de *ciência intuitiva,* que consiste na *visão das coisas no seu proceder de Deus.* Mais exatamente, já que, como vimos, a essência de Deus pode ser conhecida através dos atributos que a constituem, o conhecimento intuitivo *procede da idéia adequada dos atributos de Deus para a idéia adequada da essência das coisas.* Em suma, trata-se de uma visão de todas as coisas na visão própria de Deus.

Eis um trecho exemplar, no qual Spinoza esclarece essa tríplice distinção dos gêneros de conhecimento: "Explicarei tudo

isso através do exemplo de uma só coisa. São dados, por exemplo, três números. E se quer obter um quarto número, que esteja para o terceiro como o segundo para o primeiro. Os mercadores não hesitam em multiplicar o segundo pelo terceiro e dividir o produto pelo primeiro, porque ainda não deixaram cair no esquecimento aquilo que, sem qualquer demonstração, ouviram do professor, porque experimentaram freqüentemente esse procedimento com números muito simples ou por força da demonstração da Proposição 19 do livro VII de Euclides, isto é, da propriedade comum dos números proporcionais. Mas, para os números mais simples, não é necessário nenhum desses meios. Dados os números 1,2 e 3, por exemplo, não há quem não veja que o quarto número proporcional é 6 [isto é: 1 está para 2 como 3 está para 6] e isto muito mais claramente porque a partir da própria relação do primeiro para o segundo, que vemos com um rápido olhar, concluamos o quarto número." O exemplo do mercador é exemplo do *primeiro gênero* de conhecimento, o baseado nos *Elementos* de Euclides é exemplo do *segundo gênero* e o ilustrado por último é do *terceiro gênero.*

Mas essa passagem é preciosa não apenas pela clareza dos exemplos que apresenta, mas também porque mostra perfeitamente que os três gêneros de conhecimento são *conhecimentos das mesmas coisas* e que aquilo que os diferencia é apenas o *nível de clareza e distinção,* que é *mínimo* no conhecimento do mercante, é *notável* naquele que se baseia na demonstração euclidiana e é *máximo* na visão e captação intuitiva, que é um "ver" tão luminoso que não tem mais necessidade de qualquer mediação (ou seja, da série de passagens demonstrativas).

5.2. O conhecimento adequado de toda realidade implica o conhecimento de Deus

Mas tudo o que já dissemos só ficará claro em todo o seu alcance se levarmos em conta que o "racionalismo" spinoziano, na realidade, é um racionalismo formal, que expressa (e, em grande parte, aprisiona) *uma visão alcançada ao nível da intuição,* com elementos quase místicos.

O cerne do spinozismo é constituído pelo sentir-se em Deus e pelo ver as coisas em Deus, como as passagens (extraídas da II parte da *Ethica*) que citamos a seguir demonstram de modo exemplar, repropondo essa concepção basilar nos mais diferentes modos.

O corolário da Proposição XI afirma: "A Mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus. Portanto, quando dizemos que a Mente humana percebe esta ou aquela coisa, outra coisa não estamos dizendo senão que Deus, não mais enquanto infinito, mas

enquanto manifestado através da natureza da Mente humana, isto é, enquanto constitui a essência da Mente humana, tem esta ou aquela idéia."

A Proposição XXXIV diz: *"Toda idéia que é absoluta em nós, ou seja, adequada e perfeita, é verdadeira."* E apresenta a seguinte demonstração: "Quando dizemos que uma idéia adequada e perfeita está dada em nós, *não dizemos outra coisa senão que uma idéia adequada e perfeita está dada em Deus,* enquanto ele constitui a essência da nossa Mente. E, conseqüentemente, não estamos dizendo outra coisa senão que tal idéia é verdadeira."

O escólio da Proposição XLIII conclui assim: *"A nossa Mente,* enquanto percebe as coisas segundo a verdade, *é parte do infinito intelecto de Deus;* por isso, é tão necessário que as idéias claras e distintas da Mente sejam verdadeiras quanto é necessário que sejam verdadeiras as idéias de Deus."

Na Proposição XLV, podemos ler: *"Cada idéia de um corpo qualquer ou de uma coisa singular existente em ato implica necessariamente a essência eterna e infinita de Deus."*

E a demonstração da mesma proposição afirma: "A idéia de uma coisa singular, existente em ato, implica necessariamente tanto a essência quanto a existência da própria coisa. Ora, *as coisas singulares não podem ser concebidas sem Deus;* mas, já que têm Deus por causa, considerado Deus sob o atributo do qual as coisas mesmas são modos, suas idéias devem necessariamente implicar o conceito do seu atributo, isto é, a essência eterna e infinita de Deus."

É evidente que, se o conhecimento de Deus é pressuposto indispensável para o conhecimento de todas as coisas, Spinoza deve admitir que o homem conhece Deus de modo preciso. E, com efeito, na Proposição XLII, ele afirma categoricamente: *"A mente humana tem conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus."*

E, no escólio relativo a essa proposição, ele diz: "Com isso, podemos ver que a essência infinita de Deus e a sua eternidade são conhecidas de todos. E como, por outro lado, *todas as coisas estão em Deus e são concebidas por meio de Deus,* disso deriva que podemos deduzir desse conhecimento muitíssimas coisas que conheceremos adequadamente, formando assim aquele terceiro gênero de conhecimento do qual falamos."

Só duvidam de Deus aqueles que entendem por Deus coisas que não são Deus, ou seja, aqueles que dão o nome de Deus a falsas representações de Deus. Mas se, ao contrário, se entendesse por Deus o que Spinoza explicou, em sua opinião, toda dificuldade desapareceria.

5.3. Nas formas do conhecimento adequado, não há lugar para a contingência, pois tudo se revela necessário

A distinção entre o verdadeiro e o falso não se dá no primeiro gênero de conhecimento, que é o da imaginação e da opinião, mas se dá no segundo gênero de conhecimento e, de modo perfeito, no terceiro.

As coisas, portanto, não são como no-las apresenta a *imaginação*, mas como as representam a *razão* e o *intelecto*.

Em particular, a consideração das coisas como "contingentes" (ou seja, como coisas que podem *tanto* ser *como* não ser) é uma espécie de "ilusão da imaginação" ou, se assim se preferir, uma espécie de concepção inadequada da realidade, limitada ao primeiro nível de conhecimento.

Ao contrário, é próprio da razão considerar as coisas, não como contingentes, mas como "necessárias". E considerar as coisas como necessárias significa considerá-las "sob *certa espécie de eternidade*".

Escreve Spinoza: "Com efeito, é próprio da natureza da razão considerar as coisas como necessárias e não como contingentes. Ademais, ela percebe essa necessidade das coisas segundo a verdade, ou seja, como ela é em si mesma. Mas essa necessidade das coisas segundo a verdade é a mesma necessidade da natureza eterna de Deus. Portanto, é próprio da natureza da razão considerar as coisas sob essa espécie de eternidade."

O terceiro gênero de conhecimento capta a necessidade das coisas em Deus de modo ainda mais perfeito, ou seja, sob a mais perfeita espécie de eternidade.

Compreende-se, então, que não existe nesse contexto lugar para uma vontade livre: *"Não há na Mente nenhuma vontade absoluta ou livre: a Mente é determinada para querer isto ou aquilo por uma causa que também é determinada por outra, esta a seu turno por outra e assim por diante, ao infinito."*

O que significa que a mente não é causa livre de suas próprias ações. A volição outra coisa não é do que a *afirmação* ou *negação* que acompanha as idéias. O que, para falar em outros termos, significa que "a vontade e o intelecto são uma única e mesma coisa".

Desse modo, em outro plano e com valências diversas, Spinoza retoma a posição do intelectualismo que, de Sócrates em diante, havia caracterizado todo o pensamento grego, mas que, depois do cristianismo (que fundamentou toda a sua ética precisamente na vontade), assumiu novo sentido, de cujo alcance falaremos adiante.

5.4. Conseqüências morais do conhecimento adequado

As conseqüências dessas doutrinas metafísicas e gnosiológicas revestem-se de notável relevância ética. E Spinoza as elaborou justamente para poder resolver o problema da vida.

Eis como o nosso filósofo resume as conseqüências morais de sua teoria, no fim da segunda parte da *Ethica:*

"Finalmente, falta apontar como o conhecimento desta doutrina é útil para a vida, o que veremos facilmente com o que segue. Com efeito, ela é útil:

I. Enquanto ensina que nós agimos unicamente pelo querer de Deus e somos partícipes da natureza divina, tanto mais quanto mais perfeitas são as ações que realizamos e quanto sempre mais conhecemos a Deus. Assim, além de tornar o espírito tranqüilo, essa doutrina tem também a vantagem de nos ensinar em que consiste a nossa suprema felicidade ou a nossa bem-aventurança, isto é, unicamente no conhecimento de Deus, pelo qual somos induzidos a realizar somente aquelas ações que nos são aconselhadas pelo amor e a piedade. A partir daí, podemos compreender claramente quanto se afastam da verdadeira estima da virtude aqueles que, em troca da mais dura servidão, esperam ser agraciados por Deus com os prêmios mais altos, em recompensa por sua virtude e por suas boas ações, como se a virtude e o serviço a Deus não fossem a própria felicidade e a suprema liberdade.

II. Ela é útil enquanto nos ensina de que modo devemos nos comportar em relação às coisas da sorte ou que não estão em nosso poder, ou seja, em relação às coisas que não procedem de nossa natureza: esperando, isto é, suportando com ânimo igual cada reviravolta da sorte, já que tudo procede do eterno decreto de Deus com a mesma necessidade com a qual, da essência do triângulo, deriva que os seus três ângulos são iguais a dois retos.

III. Essa doutrina facilita a vida social enquanto ensina a não odiar, a não desprezar, a não ironizar, a não conflitar e a não invejar ninguém. Ademais, também enquanto ensina que cada qual deve se contentar com o que tem e ajudar o próximo, não por piedade feminina, por parcialidade ou por superstição, mas somente sob a guia da razão, isto é, segundo aquilo que o tempo e a circunstância exigem (...).

IV. Por fim, essa doutrina também facilita bastante a sociedade comum, porquanto ensina de que modo os cidadãos devem ser governados e dirigidos, isto é, não para que sirvam como escravos, mas sim para que realizem livremente aquilo que é o melhor."

6. O ideal ético de Spinoza e o *amor Dei intellectualis*

Na realização do ideal moral que brota das premissas metafísicas e gnosiológicas que examinamos, Spinoza procede através de algumas etapas, que podem ser esquematicamente agrupadas do seguinte modo: 1) reinterpreta de modo extremamente despreconceituoso e com grande lucidez as paixões humanas; 2) procura esvaziar os conceitos de *perfeição* e *imperfeição, valor* e *desvalor, bem* e *mal* de seu tradicional significado; 3) reduz a progressão da vida moral à progressão do conhecimento; 4) identifica na visão intelectiva da realidade o ideal supremo do homem e, nessa dimensão, apresenta o *amor a Deus.*

Vejamos brevemente esses pontos-chave.

6.1. A análise geométrica das paixões

As paixões, os vícios e as loucuras humanas são interpretadas por Spinoza segundo um procedimento geométrico, ou seja, do mesmo modo pelo qual dos pontos, das linhas e dos planos se formam os sólidos e destes derivam necessariamente os teoremas relativos. No seu modo de viver, o homem não é uma exceção na ordem da natureza, só faz confirmá-la. As paixões não se devem a "fraquezas" e "fragilidades" do homem, a "inconstâncias" ou a "impotência" do seu espírito. Ao contrário, devem-se à potência da natureza e, como tais, *não* devem ser detestadas e censuradas, mas sim explicadas e compreendidas, como todas as outras realidades da natureza. Com efeito, por toda parte a natureza é una e idêntica em sua ação e, portanto, também único deve ser o modo de estudá-la em todas as suas manifestações.

Spinoza entende as paixões como resultantes da tendência (*conatus)* a perseverar no próprio ser por duração indefinida, tendência que é acompanhada pela consciência, ou seja, pela respectiva *idéia*. Quando a tendência refere-se só à mente, chama-se *vontade*; quando se refere também ao corpo, chama-se *apetite.* Aquilo que favorece positivamente a tendência a perseverar no próprio ser e a incrementa chama-se *alegria;* o contrário chama-se *dor*. E dessas duas paixões basilares brotam todas as outras. Em particular, chamamos de "amor" à sensação de alegria acompanhada da idéia de uma causa externa suposta como razão para essa alegria e chamamos de "ódio" à sensação de dor acompanhada da idéia de uma causa externa considerada como razão para ela.

É de modo análogo que Spinoza deduz *todas* as paixões do espírito humano.

Mas o nosso filósofo também fala de "paixão" como de uma *idéia confusa e inadequada.* A passividade da mente deve-se precisamente à *inadequação* da idéia. E, considerando-se o fato de que, para Spinoza, mente e corpo são a mesma coisa vista sob duas faces diversas, as duas definições de paixão examinadas concordam entre si. Por isso, é explicável a definição conclusiva: "O efeito, chamado aflição do espírito, é uma idéia confusa através da qual a mente afirma uma força de existir do seu corpo ou de parte dele, maior ou menor do que aquela que afirmava antes e, dada a qual, a própria mente é determinada a pensar mais isto do que aquilo."

Como força da natureza (se permanecemos no seu plano), as paixões são irrefreáveis e uma gera a outra com lógica matemática. Spinoza escreve o seguinte, por exemplo: "Certamente as coisas humanas seriam bem melhores se estivessem adequadamente em poder do homem tanto calar como falar. Mas a experiência ensina sobejamente que os homens não têm nada que esteja menos em seu poder do que a língua e não têm nada menos em seu domínio do que seus apetites (...). E se não soubéssemos por experiência que nós fazemos muitas coisas das quais depois nos arrependemos e que freqüentemente, ou seja, quando estamos agitados por afetos contrários, vemos o melhor e seguimos o pior, nada nos impediria (...) de acreditar que fazemos tudo livremente. Assim, a criança crê gostar livremente de leite, o jovem enraivecido, de querer a vingança e o tímido a fuga. Da mesma forma, o ébrio crê estar dizendo por livre decreto de sua Mente aquilo que depois, quando sóbrio, gostaria de ter calado. E assim o delirante, a faladeira, o jovem e muitos dessa mesma espécie acreditam falar por livre decreto da mente, ao passo que, ao contrário, não podem deter o impulso que os leva a falar. De modo que a própria experiência, não menos que a razão, ensina que os homens acreditam ser livres só *porque são conscientes* de suas próprias ações e *ignorantes das causas pelas quais elas são determinadas* (...)."

Dessa análise, que poderia parecer impiedosa, Spinoza extrai uma conclusão eticamente positiva. Se nós imaginamos que são livres as ações dos outros homens que consideramos nocivas, então somos levados a odiá-los; mas, se sabemos que elas não são livres, então não os odiaremos ou os odiaremos muito menos (pois consideraremos as suas ações no mesmo nível da pedra que cai ou de qualquer outro acontecimento natural necessário).

Ademais, Spinoza chega [illegible] ao ponto de [illegible] que [illegible] ódio se acresce pelo ódio recíp[illegible] mas, a[illegible] contrário[illegible] "ser destruído pelo amor". É perfeitamente com[illegible] [illegible] gere o ódio e o amor o extinga. Ma[illegible] se [illegible] concatenação das causas, de [illegible]

homem responder ao ódio com o amor? Ele só poderia admiti-lo (e isso foi bem destacado pelos estudiosos) se admitisse um componente de liberdade que, embora seja firmemente negado, na verdade, contra as intenções do autor, está presente em várias partes da *Ethica*.

6.2. A tentativa de Spinoza de colocar-se "além do bem e do mal"

Mas há um segundo ponto que deve ser entendido para quem quiser compreender a *Ethica* de Spinoza. O jogo das paixões e dos comportamentos humanos aparece sob uma luz totalmente diversa, segundo o nosso filósofo, se percebemos que não existem na natureza "perfeição" e "imperfeição", "bem" ou "mal" (ou seja, valor e desvalor), assim como não existem fins, *dado que tudo acontece sob o signo da necessidade mais rigorosa*. "Perfeito" e "imperfeito" são visões, ou seja, modos (finitos) do pensamento humano que nascem da comparação que o homem institui entre os objetos que ele produz e as realidades que são próprias da natureza. Com efeito, "perfeição" e "realidade" *são a mesma coisa*. Assim, não se deve dizer de nenhuma realidade natural que seja "imperfeita". Nada daquilo que existe carece de algo: é aquilo que deve ser, segundo a série de causas necessárias.

O "bem" e o "mal" também não indicam nada que existe ontologicamente nas coisas consideradas em si, objetivamente, mas também são "modos de pensar" e noções que o homem forma comparando as coisas entre si e referindo-as a ele mesmo.

Em suma: toda consideração de caráter finalístico e axiológico é banida da ontologia de Spinoza, que, aliás, considera que alcança a "libertação" e a consecução do objetivo a que se propunha precisamente através de tal eliminação.

Com base na concepção das "paixões" expostas e na visão do homem essencialmente radicada na conservação e no incremento do seu próprio ser, só resta a Spinoza concluir que aquilo que se pode chamar corretamente de *bem* é somente o *útil* e que o mal é o seu contrário. Escreve ele: "Entendo por *bom* aquilo que sabemos com certeza que nos é *útil*. Já por *mau* entendemos *aquilo que sabemos com certeza que nos impede de possuir o bem* (ou seja, o útil)."

Conseqüentemente, a "virtude" torna-se nada mais que a consecução do útil e "vício" é o contrário. Spinoza diz expressamente: "Quanto mais alguém se esforça e quanto mais está em condições de buscar o seu próprio *útil*, isto é, de conservar o seu próprio ser, *tanto mais é dotado de virtude*. E, ao contrário, quanto

alguém descura de conservar o seu próprio útil, isto é, o seu próprio ser, tanto ele é importante." E ainda: "Agir absolutamente por virtude outra coisa não é em nós do que agir, viver e conservar o próprio ser (estas três coisas significam a mesma coisa) *sob a guia da razão — e isso com fundamento na busca do próprio útil."*

Portanto, quando os homens *seguem a razão,* não somente alcançam o seu próprio útil, mas também o útil de todos: o homem que se comporta segundo a razão é o que há de mais útil para os outros homens. Spinoza chega até a dizer que o homem que vive segundo a razão "é Deus para o homem".

6.3. O conhecimento como libertação em relação às paixões e fundamento das virtudes

Sócrates já havia dito que vício é *ignorância* e virtude é *conhecimento.* E essa tese, nos modos mais variados, havia sido reafirmada ao longo de toda a filosofia greco-pagã. Spinoza a repropõe em termos racionalistas. Eis um dos textos mais eloqüentes dentre os muitos que podemos ler na *Ethica,* no qual revelam-se particularmente evidentes os ecos socráticos e estóicos:

"O esforço para conservar a si mesma outra coisa não é senão a essência mesma de uma coisa, a qual, enquanto existe tal qual é, é concebida de posse da força de perseverar na existência e de fazer aquilo que deriva necessariamente de sua natureza, tal qual é dada. Mas a essência da razão outra coisa não é do que a nossa Mente, enquanto ela conhece clara e distintamente. Portanto, todo esforço que procede da razão nada mais é que o conhecer. Ademais, porque esse esforço com o qual a Mente, enquanto pensa racionalmente, esforça-se por conservar o seu próprio ser, outra coisa não é que o conhecer, então esse esforço por conhecer é o primeiro e único fundamento da virtude. E, enquanto nós não nos esforçamos por conhecer as coisas em vista de algum fim, a Mente, ao contrário, não pode conceber como bom em si mesmo senão aquilo que leva ao conhecimento." E ainda: *"Não sabemos com certeza que alguma coisa é boa ou má senão enquanto leva realmente ao conhecimento ou pode impedir o nosso conhecimento."*

Mas a retomada dessas antigas teses clássicas assume novo sentido no contexto spinoziano. Com efeito, diz o nosso filósofo que a paixão é uma idéia confusa. Portanto, a paixão deixa de ser paixão "tão logo formemos dela uma idéia clara e distinta".

Em última análise, diz Spinoza: clarifica as tuas idéias que deixarás de ser escravo das paixões.

O verdadeiro poder que liberta e eleva o homem está na mente e no conhecimento. Essa é a verdadeira salvação, como podemos ler numa das mais belas passagens da *Ethica:* "O poder

da Mente é definido só pelo seu conhecimento, ao passo que a sua impotência ou a sua paixão é estimada só com base na privação de conhecimento, isto é, com base naquilo pelo qual as idéias são consideradas inadequadas. Disso decorre que é sumamente passiva aquela Mente que é constituída em sua maior parte de idéias inadequadas, de modo que é mais bem reconhecida por aquilo que sofre do que por aquilo que faz, ao passo que é sumamente ativa aquela mente que em sua maior parte é constituída de idéias adequadas, de modo que, mesmo tendo tantas idéias inadequadas quanto a outra, entretanto ela é melhor reconhecida pelas idéias adequadas, que são atribuídas à virtude do homem, do que pelas idéias inadequadas, que indicam a sua impotência. Ademais, deve-se notar que as vicissitudes do espírito e os infortúnios têm sua origem sobretudo em um Amor excessivo por alguma coisa sujeita a muitas mudanças e da qual nunca podemos nos assenhorear plenamente. Com efeito, ninguém é solícito ou ansioso senão em relação ao que ama e as injúrias, as suspeitas, as inimizades etc., não nascem senão do Amor pelas coisas de que ninguém pode ser verdadeiramente senhor. Daí, podemos facilmente conceber quanto pode agir sobre os afetos o conhecimento claro e distinto, especialmente aquele terceiro gênero de conhecimento, cujo fundamento é o conhecimento mesmo de Deus. Com efeito, embora ele não anule absolutamente os afetos, enquanto são paixões, faz no entanto com que eles constituam uma parte mínima da Mente. Ademais, tal conhecimento gera o Amor por uma coisa imutável e eterna, da qual, na verdade, nós somos plenamente partícipes. Por isso, esse Amor não pode ser contaminado por nenhum dos vícios que são inerentes ao Amor comum, mas deve tornar-se sempre maior, ocupar a maior parte da Mente e penetrá-la amplamente."

6.4. A visão das coisas *sub specie aeternitatis* e o *amor Dei intellectualis*

Na passagem que acabamos de ler, Spinoza menciona o *terceiro gênero* de conhecimento, que é o da intuição intelectiva, que consiste em entender todas as coisas como procedentes de Deus (ou seja, como modos dos seus atributos). Essa forma de conhecimento é saber *as coisas em Deus* e, portanto, um saber *a si mesmo em Deus*.

Qualquer coisa que seja entendida nessa forma de saber dá alegria, porque incrementa ao máximo o homem. Ademais, dá também o Amor intelectual a Deus, porque se acompanha da idéia de Deus como causa. (Por definição, como dissemos, o amor é o sentimento de alegria que se acompanha de uma causa externa).

Quando nós compreendemos que Deus é causa de tudo, tudo nos dá alegria e tudo produz amor a Deus.

Eis a célebre proposição em que Spinoza define *o amor Dei intellectualis: "O amor intelectual da Mente por Deus é o próprio Amor de Deus, com o qual Deus ama a si mesmo, não enquanto infinito, mas enquanto pode ser explicado através da essência da Mente humana, considerada sob a espécie da eternidade. Ou seja, o Amor intelectual da Mente por Deus é uma parte do Amor infinito com o qual Deus ama a si mesmo."*

Mais uma vez, encontramos Sócrates e a Estoá no pensamento de Spinoza, quando ele nos diz que a bem-aventurança que experimentamos nesse supremo conhecimento intelectivo é não apenas *a virtude*, mas também é *o único e supremo prêmio da virtude*. Em outros termos: para Spinoza, *a virtude tem seu prêmio em si mesma*. O Paraíso está aqui mesmo sobre a terra quando se vive a virtude que deriva do terceiro gênero de conhecimento, que gera o amor intelectual da mente por Deus.

A Proposição XLII da última parte da *Ethica* diz de modo bastante claro: *"A bem-aventurança não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude. E nós não a desfrutamos porque reprimimos os nossos desejos, mas, ao contrário, podemos reprimir os nossos desejos porque a desfrutamos."* E a respectiva demonstração acrescenta: "A bem-aventurança consiste no Amor por Deus, Amor que nasce do terceiro gênero de conhecimento. Por isso, esse Amor deve se referir à Mente que é ativa e, portanto, ele é a própria virtude. Esse era o primeiro ponto. Em segundo lugar, quanto mais a Mente desfruta desse Amor divino, ou seja, da bem-aventurança, tanto mais ela conhece, isto é, tanto maior é o poder que tem sobre os afetos e tanto menos ela sofre dos maus afetos. Assim, pelo fato de desfrutar desse Amor divino, ou seja, da bem-aventurança, a Mente tem o poder de reprimir os seus próprios desejos. E, como o poder humano de reprimir os afetos consiste somente no intelecto, em conseqüência, ninguém desfruta da bem-aventurança porque reprimiu os seus afetos, mas, ao contrário, o poder de reprimir os seus próprios afetos é que nasce dessa bem-aventurança."

O amor intelectual por Deus é a visão de todas as coisas sob o signo da necessidade (divina) e a aceitação alegre de tudo aquilo que acontece, precisamente porque tudo o que acontece depende da necessidade divina.

E toda a *Ethica* se conclui com um trecho que parece ter saído da pena de filósofo grego, especialmente da época helenística e em especial estóico, contendo inclusive, como se fosse marca, uma variação de uma das máximas mais antigas da sabedoria grega, isto é, de que *as coisas belas são difíceis:* "Já o Sábio, enquanto tal é considerado, dificilmente tem seu espírito perturbado, mas,

tendo consciência de si, de Deus e das coisas por certa necessidade eterna, não deixa nunca de tê-la, possuindo sempre a verdadeira satisfação de espírito. Se o caminho que mostrei levar a essa meta parece ser muito difícil, ele, porém, pode ser encontrado. E, sem dúvida, deve ser difícil aquilo que se encontra tão raramente. Com efeito, se a salvação estivesse ao alcance da mão e pudesse ser encontrada sem muito esforço, como poderia acontecer que ela seja subestimada quase que por todos? Todas as coisas sublimes são tão difíceis quanto raras."

7. A concepção da religião e do Estado em Spinoza

7.1. Negação do significado cognoscitivo da religião

As idéias filosóficas de Spinoza eram tais que não deixavam espaço para a religião senão em plano claramente diferente do da filosofia (ou seja, da verdade), que se desdobra exclusivamente aos níveis do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento (ou seja, ao nível da *razão* e do *intelecto*). Já a religião permanece ao nível do primeiro gênero de conhecimento, em que predomina a *imaginação*. Os profetas, autores dos textos bíblicos, não se destacam pelo vigor do intelecto, mas pela potência da *fantasia* e da *imaginação,* ao passo que o conteúdo de seus escritos não é feito de conceitos racionais, mas de vívidas imagens.

Ademais, a religião visa a obter *obediência,* ao passo que a filosofia (e somente ela) visa à *verdade.* Tanto isso é verdade que os regimes tirânicos valem-se abundantemente da religião para atingir os seus objetivos.

Do modo como é professada na maioria dos casos, a religião é alimentada pelo temor e pela superstição. E a maioria dos homens resumem seu credo religioso nas práticas de culto, tanto é verdade que, se formos atentar para a vida que a maioria leva, não saberemos identificar de que credo religioso são seguidores.

Na realidade, diz Spinoza, os seguidores das várias religiões vivem aproximadamente do mesmo modo. A esse respeito, escreve o nosso filósofo: "Muitas vezes observei com surpresa que os homens que se vangloriam de professar a religião cristã, isto é, o amor, a alegria, a paz, a continência e a lealdade com todos, lutam entre si com grande hostilidade e nutrem cotidianamente ódio mais que acirrado, tanto que seria mais fácil reconhecer a fé de cada um deles por essa prática de violência do que por aquela doutrina. Com efeito, é tal a situação que, para conhecer a fé de cada um, ou seja, se é cristão, turco, judeu ou pagão, basta observar

seu comportamento e seus hábitos, basta saber se freqüenta esta ou aquela igreja ou, por fim, se adere a esta ou àquela opinião e se jura pela palavra deste ou daquele chefe. Quanto ao resto, vivem todos do mesmo modo"

Assim, o objetivo da religião é o de levar o povo a obedecer a Deus, honrá-lo e servi-lo.

Já o conteúdo da fé (tanto do Antigo como do Novo Testamento) se reduz a poucos elementos, que Spinoza sintetiza nos seguintes sete:

"1) Existe Deus, isto é, o ente supremo, sumamente justo e misericordioso, modelo da vida autêntica. Quem o ignora ou não crê em sua existência não pode obedecer a ele nem reconhecê-lo como juiz.

2) Deus é único. Ninguém pode duvidar que a admissão deste dogma seja absolutamente necessária em função da suprema devoção, admiração e amor por Deus, posto que devoção, admiração e amor nascem exclusivamente da excelência de um só sobre todos os outros.

3) Deus é onipresente, ou seja, tudo lhe é conhecido. Considerar que as coisas lhe estejam ocultas ou ignorar que ele vê tudo significaria duvidar da eqüidade de sua justiça, segundo a qual ele tudo rege, ou até ignorá-la.

4) Deus detém o direito e o domínio supremo sobre tudo e não faz nada por meio da obrigação de uma lei, mas segundo o seu absoluto beneplácito e por efeito de sua singular graça. Com efeito, todos são obrigados a obedecer-lhe em termos absolutos, ao passo que ele não é obrigado a obedecer a ninguém.

5) O culto a Deus e a obediência a ele consistem somente na justiça e na caridade, isto é, no amor ao próximo.

6) Todos aqueles que obedecem a Deus, seguindo essa norma de vida, são salvos (mas só esses), ao passo que todos os outros, que vivem ao sabor dos prazeres, estão perdidos. Na falta dessa firme convicção, os homens não veriam por que deveriam obedecer a Deus ao invés de seguir seus prazeres.

7 e último) Deus perdoa os pecados de quem se arrepende. Com efeito, todos os homens caem no pecado. E, se não houvesse a certeza do perdão, todos perderiam a esperança da salvação, nem haveria algum motivo para considerar Deus como misericordioso. Já que está profundamente convencido de que, em virtude de sua misericórdia e de sua graça, segundo as quais governa tudo, Deus pode perdoar os pecados dos homens e, por causa dessa crença, se inflama sempre mais de amor por Deus, este verdadeiramente conhece Cristo segundo o Espírito e Cristo está nele."

Ora, observa Spinoza, não se pode descumprir nenhum desses pontos sem estar descumprindo os fins próprios da religião. Mas nenhum desses pontos vincula a "dogmas" de seitas nem a verdades teóricas bem precisas.

A passagem citada prossegue assim: "A exclusão de qualquer desses dogmas exclui também a obediência, porque ninguém poderá desconhecer a necessidade primária do seu conhecimento se quiser que todos os homens, sem exceção, possam obedecer a Deus, segundo a prescrição da lei que ilustramos acima. Quanto ao resto, o que vem a ser Deus ou o que se disse ser o modelo de vida da autêntica, isto é, se ele é fogo, espírito, luz, pensamento etc., nada disso tem importância para os fins da fé, como também não tem importância saber de que modo ele é modelo de vida autêntica. Não importa se ele o é porque possui espírito justo e misericordioso ou porque todas as coisas existem e operam por meio dele e, conseqüentemente, também nós compreendemos através dele, conseguindo assim captar a verdadeira eqüidade e a verdadeira bondade. Todas as opiniões que a esse respeito foi dado a cada um se formar se equivalem. Nem tem importância, para os fins da fé, crer que Deus seja onipresente segundo a essência ou segundo a potência, que ele governe as coisas do mundo segundo a liberdade ou segundo a necessidade natural, que prescreva as leis como soberano ou as transmita com o seu ensinamento, como eternas verdades, que o homem obedeça a Deus segundo o seu livre-arbítrio ou segundo a necessidade que o decreto divino comporta ou que, por fim, o prêmio para os bons e a pena para os maus sejam de ordem natural ou sobrenatural."

Isso significa que a fé não requer "dogmas verdadeiros", mas sim "dogmas piedosos", capazes de induzir à *obediência*, e, portanto, significa que há lugar para diferentes seitas religiosas. Assim, cada qual deve ser deixado inteiramente livre nesse campo: "A Escritura não exige expressamente dogmas verdadeiros, mas dogmas tais que sejam necessários à prática da obediência, capazes de confirmar nos corações o amor ao próximo (...). O credo de cada um só deve ser considerado santo ou ímpio em virtude da obediência ou da conflitividade e não em razão da verdade ou da falsidade."

No entanto, deve-se notar que, sob uma aparente liberalidade, oculta-se a atitude oposta. O "verdadeiro" e o "falso" não são da competência da religião, mas sim da filosofia. Nesse caso, então, à medida que se coloca como visão absoluta do verdadeiro absoluto, a filosofia de Spinoza não se torna depositária de uma verdade

indiscutível? E só na *Ethica* poderemos ler aquelas verdades teóricas que a *Bíblia* não contém?

Essa é a conclusão inevitável.

Entretanto, devemos destacar também que, em relação a Cristo, Spinoza assume uma atitude inteiramente peculiar. Ele não põe Cristo no mesmo plano dos profetas que ditaram leis em nome de Deus para obter a obediência. Com efeito, diz Spinoza, "devemos (...) pensar que Cristo entendeu as coisas de *modo verdadeiro e adequado,* porque Cristo *não foi tanto um profeta, mas muito mais a própria boca de Deus".* E, conseqüentemente, acrescenta o nosso filósofo: "E certamente, a partir do fato de que Deus revelou-se diretamente a Cristo e à sua mente e não, como aos profetas, através de palavras ou imagens, nada mais devemos entender senão que Cristo *entendeu a revelação segundo a verdade, ou seja, teve entendimento dela."* Trata-se de afirmações verdadeiramente surpreendentes na boca do autor da *Ethica.* De resto, em uma de suas cartas, Spinoza admite que Deus poderia imprimir em alguns "uma idéia tão clara de si" "a ponto de fazê-los esquecer o mundo pelo seu amor" e amar os outros como a si mesmos. Mas também essa admissão não é menos surpreendente no contexto do seu sistema.

7.2. **O Estado como garantia de liberdade**

"Spinoza não foi holandês por descendência antiga, mas por direito político. Como não pertencia mais à comunidade judaica, o que mais lhe restava além da segurança que o direito podia dar-lhe na existência política do seu Estado? Nada mais além do ser humano do indivíduo que depende só de si mesmo e, como homem, sabe-se ligado a todo homem somente em virtude de si mesmo, isto é, pela certeza interna da razão. Ao preço da perda do seu próprio terreno estável neste mundo, causada por necessidade exterior e não desejada por ele, Spinoza conquistou o seu lugar no terreno da verdade eterna, acessível ao homem como homem. O seu pensamento tornou-se o refúgio dos repudiados, que devem confiar inteiramente em si mesmos. E, assim, tornou-se orientação para todo homem que busca a independência. Ele encontrou a certeza interior da razão na filosofia que iluminou e guiou sua vida. Quando alguém, que queria convertê-lo à fé católica, objetou-lhe considerar a sua filosofia como a melhor de todas, ele respondeu: 'Não pretendo ter encontrado a melhor filosofia, mas sei que conheço a filosofia verdadeira.' A ausência, de fato, de terreno estável, que atingiu Spinoza, só podia ser superada sob a segurança política dada por um Estado de direito e de relações políticas de tipo puramente humano, que não requerem outro pressuposto

além do próprio ser humano. E foi isso o que aconteceu." Isso que escreveu K. Jaspers, interpretando com muitas fineza um aspecto fundamental da existência de Spinoza.

O Estado de direito que Spinoza construiu teoricamente parte de pressupostos muito próximos aos de Hobbes (cf. pp 497 ss). Com efeito, ele fala de "direito" e de "leis" *naturais*, no sentido de que, por sua natureza, todo indivíduo é determinado a existir e operar de certo modo, sendo esse comportamento necessário: "Por direito e constituição natural não entendo outra coisa senão as regras naturais próprias de todo ser, regras segundo as quais concebemos cada indivíduo como naturalmente determinado a agir de modo particular. Por exemplo: os peixes são naturalmente determinados a nadar e os maiores a comer os menores; assim, é por força de um soberano direito natural que os peixes têm na água o seu domínio e que os maiores se alimentam dos menores."

Analogamente, devido à sua constituição, os homens, sujeitos a paixões e iras, são "inimigos por natureza".

Mas, em virtude do seu desejo de viver e de ficar o mais possível ao abrigo de contínuos conflitos, os homens estipulam um pacto social. Ainda mais que, sem a ajuda mútua, eles não poderiam viver confortavelmente nem cultivar o seu espírito.

O pacto social, portanto, origina-se da *utilidade* que dele deriva e nela se fundamenta.

Entretanto, o Estado para o qual são transferidos os direitos na constituição do pacto social *não* pode ser o Estado absolutista de que fala Hobbes. Alguns direitos do homem são *inalienáveis*, porque, renunciando a eles, o homem renuncia a ser homem. O fim do Estado não é a tirania, mas sim a liberdade.

Eis um trecho em que Spinoza desenvolve esse conceito de modo verdadeiramente exemplar: "Se ninguém pode renunciar à liberdade de pensar e de julgar segundo o seu próprio critério e se, por um insuprimível direito natural, cada qual é senhor dos seus próprios pensamentos, daí decorre que, em uma comunidade política, sempre terá resultado desastroso a tentativa de obrigar homens que têm opiniões diferentes e contrastantes a formular juízos e se expressar em conformidade com o que foi prescrito pela autoridade soberana. Por outro lado, os homens não sabem calar: se não sabem fazê-lo os mais preparados e prudentes, muito menos ainda as pessoas comuns. Confiar aos outros os seus próprios desígnios e opiniões, quando seria necessário calar sobre eles, é uma espécie de fraqueza muito difundida. Portanto, mais opressivo será aquele governo que pretender suprimir a liberdade de expressar e expor exaustivamente o pensamento de cada qual, ao passo que dará provas de comedimento aquele governo que reconhecer tal liberdade a quem quer que seja (...). O fim último da

organização estatal não é o de dominar os homens e nem mesmo o de detê-los pelo medo ou fazê-los ficar à mercê de outros, mas sim o de libertar cada qual do medo, a fim de que, nos limites do possível, ele possa viver em segurança, isto é, conservar do melhor modo possível o seu direito natural a existir e a agir sem prejuízo para si mesmo e para os outros. O fim do Estado, repito, não é o de transformar os homens de seres racionais em animais ou autômatos. Exatamente ao contrário, o seu fim é o de fazer com que eles cumpram suas próprias funções, tanto físicas como mentais, em condições de segurança, que usem livremente a sua razão e que, por outro lado, deixem de litigar entre si com ódio, cólera e enganos, deixando de se comportar de modo injusto em suas relações mútuas. Em poucas palavras, o fim da organização política é a liberdade."

O fato de o filósofo da "absoluta necessidade" metafísica se apresentar como o teórico da *liberdade política e religiosa* constitui uma aporia que muitos já observaram.

Mas a defesa da liberdade religiosa e do Estado liberal tem raízes existenciais em Spinoza: banido da comunidade dos judeus, afastado do mundo a que havia pertencido e privado de vínculos de todo tipo, nada mais restava a ele, como diz justamente Jaspers no trecho citado, senão aquele Estado que lhe deixava a liberdade de viver e pensar.

E foi precisamente tal Estado que ele teorizou.

Pode-se dizer inclusive que, paradoxalmente, só mesmo naquele Estado que lhe garantia *plena liberdade* é que ele poderia pensar o sistema da *absoluta necessidade.*

Para concluir, cabe ler a Proposição LXVII da quarta parte da *Ethica,* que resume perfeitamente a marca do pensamento de Spinoza: "Não há outra coisa em que o homem livre pense menos do que na morte. E a sua sabedoria não é uma meditação sobre a morte, mas sobre a vida."

Era exatamente essa a subversão da definição de filosofia dada por Platão no *Fédon,* que tanta influência alcançou e que até Montaigne havia tomado como paradigmática.

Capítulo X

LEIBNIZ E A METAFÍSICA DO PLURALISMO MONADOLÓGICO E DA HARMONIA PREESTABELECIDA

1. A vida e as obras de Leibiniz

Gottfried Wilhelm Leibniz nasceu em 1646, em Lípsia, de família de antigo tronco eslavo (o nome originário era Lubenicz). Dotado de extraordinário gênio e de notável capacidade de aprendizado e assimilação, ele soube logo desenvolver uma cultura bastante acima dos níveis das escolas que ia freqüentando. A biblioteca da família (o avô e o pai eram professores universitários) era rica e bem sortida: Leibniz aprendeu muita coisa como autodidata.

Leibniz cursou filosofia em Lípsia, matemática e álgebra em Jena e (em 1666) laureou-se em jurisprudência em Altdorf (nas proximidades de Nuremberga), onde também conseguiu seu doutorado. Mas o ambiente acadêmico era muito estreito para satisfazer as exigências de Leibniz, que sonhava com papel cultural a nível europeu, chegando a aspirar pela criação de uma ciência universal que abarcasse em si as várias disciplinas e, inclusive, visava uma organização cultural e política universal. É nessa ótica que se deve ver a irrequieta vida do nosso filósofo, que o levou de uma corte à outra e de uma capital à outra, impelindo-o a criar associações de doutos e academias por toda parte e a formular projetos culturais e políticos de vários gêneros, em grande parte utópicos.

Tendo ingressado na associação dos rosacruzes (uma espécie de sociedade secreta com doutrinas de fundo misticizante, filantrópico e utópico, do tipo do que viria depois a ser a Maçonaria), conseguiu (através do barão Boineburg) ser introduzido na corte do Eleitor de Mogúncia a partir de 1668.

De 1672 a 1676, Leibniz viveu em Paris, onde chegou para participar de uma missão diplomática, na comitiva de Boineburg (que apresentaria ao rei da França um projeto de expedição ao Egito, com o objetivo de evitar a guerra da França contra a Holanda). A missão diplomática não se concretizou, o barão Von Boineburg morreu em 1672, mas Leibniz obteve permissão para permanecer em Paris, com grande benefício para seus estudos.

Em Paris, conheceu os filósofos Arnauld e Malebranche, bem como o matemático Huyghens, que exerceu notáveis influências sobre ele. (Nesse meio tempo, embora residindo em Paris, teve oportunidade de ir também a Londres, onde se tornou membro da prestigiosa Royal Society.) Esse longo período que passou em Paris foi fundamental em todos os aspectos, inclusive porque permitiu a Leibniz o perfeito aprendizado da língua francesa, que adotou em seus escritos, com grande vantagem para a sua difusão. Lembremo-nos de que, naquela época, o alemão ainda não era "língua douta".

Não tendo conseguindo obter um cargo estável em Paris, Leibniz, em 1676, aceitou pôr-se a serviço de João Frederico de Braunschweig-Luneburg, duque de Hannover, na qualidade de bibliotecário da corte.

Na viagem de retorno à sua pátria, teve oportunidade de passar novamente por Londres, onde conheceu Newton (depois faria uma etapa em Amsterdão, onde conheceria Leeuwenhoeck, famoso por suas pesquisas em microbiologia, que muito interessavam a Leibniz), e por fim em Haia, onde conheceu Spinoza (que, ao que consta, leu para ele algumas páginas dos manuscritos de sua *Ethica*).

Em fins de 1676, Leibniz assumiu suas funções na corte de Hannover, à qual, mesmo com algum sofrimento, permaneceria ligado até a sua morte, tornando-se inclusive conselheiro da corte inicialmente e, depois, historiógrafo oficial da dinastia, bem como vivaz e ativo elaborador da política hannoveriana.

Entre 1687 e 1690, realizou muitas viagens ligadas à sua atividade de historiador da corte (a fim de conseguir documentação sobre a genealogia exata da casa de Braunschweig): além da Alemanha, esteve na Áustria (onde recusou um cargo de historiador que lhe foi proposto por Leopoldo I) e na Itália (Roma, Nápoles, Florença, Módena e Veneza).

A partir de 1689, começaram a se deteriorar as suas relações com os Hannover. E Jorge Ludovico, que depois se tornaria Jorge I da Inglatera, não se mostrou disposto a tolerar facilmente as contínuas ausências de Leibniz e suas nem sempre autorizadas iniciativas culturais e políticas de vários tipos, que o afastavam de suas funções de historiador. Mas nem por isso se reduziram a

atividade política e as iniciativas do filósofo. Tentou promover a união das Igrejas, prosseguindo numa linha traçada muitos anos antes. Tornou-se sócio da Academia das Ciências de Paris. Promoveu a fundação da Academia de Ciências de Berlim, da qual se tornou presidente. Tornou-se também conselheiro secreto de Frederico I da Prússia. Mais tarde, em 1712, foi nomeado conselheiro secreto de Pedro, o Grande, da Rússia, que pretendia elevar o seu país aos níveis europeus. Em 1713, foi nomeado conselheiro da corte em Viena.

Em 1714, Jorge de Hannover tornou-se Jorge I da Inglaterra. Havia acabado a sorte de Leibniz. O novo rei não o quis mais em Londres e os vários poderosos que Leibniz havia servido e aconselhado de diversos modos, bem como as academias que havia fundado, acabaram por esquecê-lo.

Leibniz morreu em 1716, aos setenta anos, em meio à solidão. O seu funeral foi acompanhado somente por seu secretário. Entre as academias, somente a da França recordou os seus méritos.

Os últimos anos da vida de Leibniz foram amargos: além da tensão que se criara nas relações com os Hannover, teve que enfrentar também a polêmica suscitada em 1713 pela Royal Society de Londres sobre a prioridade da descoberta do cálculo infinitesimal feita por Newton ou por ele. Leibniz fizera a sua descoberta em 1675/1676 (e a tornara pública em 1684), independentemente de Newton, que fizera a descoberta antes, mas com procedimento diferente. Portanto, tratava-se de descobertas autônomas, mas a posição não imparcial da Royal Society e o desejo de Jorge I de não fomentar polêmicas fizeram com que os efetivos méritos de Leibniz não fossem reconhecidos.

Em meio a tantos encargos, distribuídos entre cortes, academias, círculos culturais e viagens, surge espontaneamente a pergunta: quando é que Leibniz estudava, pensava e escrevia? Ele amava sobretudo a meditação noturna. Mas os seus pensamentos são testemunhas dos seus interesses vitais e existenciais: pode-se dizer que Leibniz pensava *precisamente vivendo o tipo de vida que vivia*. Quase todos os seus escritos são de caráter ocasional e bastante breves, não exigindo particular esforço de elaboração.

O perfil de conjunto do pensamento de Leibniz emerge sobretudo dos seguintes escritos: *Discurso de metafísica* (1686), *O novo sistema da natureza* (1695), *Princípios da natureza e da graça* (1714) e *Monadologia* (1714). Mais volumosos são os *Ensaios de teodicéia* (1710) e os *Novos ensaios sobre o intelecto humano*, publicação póstuma. Por fim, são muito importantes as numerosas *Epístolas* (na época, a epístola era um verdadeiro gênero literário).

Devemos recordar que, as mais das vezes, Leibniz escreveu em latim (que era a língua oficial por excelência dos doutos) e em francês, pelas razões que explicamos. (Nas páginas seguintes, utilizaremos as traduções das obras breves e das *Epístolas* da seguinte coletânea: Leibniz, G., *Saggi filosofici e lettere,* org. por V. Mathieu e publicada pela editora Laterza, de Bari; os trechos da *Teodicéia* e dos *Ensaios* que usaremos são de Leibniz: *Scritti filosofici,* org, por D. O. Bianca, 2 vols., publicados pela UTET de Turim.)

2. A possibilidade da mediação entre a *philosophia perenis* e os *philosophi novi*

A revolução científica, Bacon e, sobretudo, Descartes haviam produzido na história do pensamento ocidental uma reviravolta radical e decisiva, como já vimos amplamente. Parecia inclusive que não apenas as soluções, mas até as problemáticas da filosofia escolástica e da filosofia antiga se houvessem tornado absoletas a ponto de não poderem mais ser repropostas. Os parâmetros, os módulos e os métodos das ciências matemáticas e físicas pareciam agora os únicos possíveis, também no âmbito da filosofia.

Em especial, dois conceitos pareciam irremediavelmente comprometidos: a) o conceito de “fim” (ou de “causa final”, juntamente com a visão teleológica geral (finalística) da realidade nele fundada; b) o conceito de “substância”, entendida no sentido de “forma substancial”, juntamente com a respectiva visão ontológica da realidade.

Pois bem, foram precisamente esses os conceitos que Leibniz retomou, reivindicando não apenas a sua validade, mas também, em certo sentido a “perenidade” (na sua expressão *philosophia perennis,* para indicar as aquisições fundamentais da filosofia veteromedieval). E, além disso, mostrou a possibilidade de sua conciliação com as mais significativas descobertas dos *philosophi novi,* ou seja, dos “modernos” filósofos e cientistas.

Leibniz descobriu que, na realidade, trata-se de perspectivas que se colocam em planos diferentes, que em si mesmas não apenas *não* se embatem, quando são entendidas em seu significado apropriado, mas também podem ser oportunamente integradas entre si com grandes benefícios.

Toda a filosofia de Leibniz brota dessa grandiosa tentativa de “mediação” e “síntese” entre antigo e novo, tornada particularmente eficaz pelo duplo conhecimento que ele possuía: por um lado,

Wilhelm Leibniz (1646-1716), foi cientista, lógico e metafísico de grande valor, teorizou com lucidez a diferença estrutural entre a investigação científica e a filosófico-metafísica.

os filósofos veteromedievais (Leibniz estudou não apenas os escolásticos, mas também Aristóteles e Platão); por outro, o cartesianismo e os métodos da nova ciência (era ele, inclusive, cientista de grande valor).

Eis duas passagens programáticas particularmente eloqüentes.

Numa carta a Thomasius, Leibniz escreve: "Por isso, não me envergonho de afirmar que encontro mais coisas justas nos livros de Aristóteles do que nas meditações de Descartes. Aliás, ousaria dizer que se pode aceitar todos os oito livros de Aristóteles sem prejuízo para a filosofia renovada. Com efeito, aquilo que Aristóteles argumenta sobre a matéria, a forma, a privação, a natureza, o lugar, o infinito, o tempo e o movimento, as mais das vezes, trata-se de coisas certas e demonstradas. E até a forma substancial, ou seja, aquilo pelo qual a substância de um corpo difere da de outro, quem não a admitiria? Quanto à matéria primeira, nada de mais verdadeiro. Apenas uma coisa deve ser vista: se aquilo que Aristóteles enunciou abstratamente em relação à matéria, forma e mutação deva ser explicado com a grandeza, a figura e o movimento."

E no *Discurso de metafísica* ele acrescenta: "Sei que estou apresentando um grande paradoxo, pretendendo de certa forma reabilitar a antiga filosofia e reavivar *post-liminio* as formas substanciais, já quase banidas: mas talvez não seja condenado com leviandade quando se souber que muito meditei sobre a filosofia moderna, que dediquei muito tempo a experiências de física e a demonstrações de geometria e que durante longo tempo nutri a convicção de que aquelas entidades fossem vãs. Ao fim e ao cabo, fui forçado a retomá-las, contra a vontade e quase à força, depois de ter realizado pessoalmente pesquisas que me fizeram reconhecer que nós, modernos, não fazemos a devida justiça a santo Tomás e outros grandes homens daquela época e que as opiniões dos filósofos e teólogs escolásticos possuem solidez maior do que se imagina, desde que delas nos sirvamos a propósito e nos modos oportunos. Convenci-me, inclusive, de que, se alguma mente precisa e reflexiva se desse ao cuidado de esclarecer e elaborar os seus pensamentos com o estilo dos geômetras analíticos, encontraria um tesouro de verdades importantíssimas e absolutamente demonstrativas."

É nessa tentativa de reconsiderar os antigos à luz dos modernos e fundir as suas diferentes instâncias que reside a grandeza histórica e teórica de Leibniz.

Examinemos mais minuciosamente a problemática do "finalismo" e a da "substância", que o nosso filósofo pretende repropor e que, como veremos, constituem o eixo central de todo o seu pensamento.

3. A possibilidade de recuperar o finalismo e as "formas substanciais"

3.1. O novo significado do finalismo

A explicação dos fenômenos que a nova ciência e o cartesianismo propunham era de caráter "mecanicista", como vimos. A extensão e o movimento eram considerados como causas suficientes para fornecer clarificação adequada das coisas. A essa posição, que exclui claramente a consideração do fim, Leibniz opõe nada menos que a concepção que Platão expõe no Fédon, precisamente nas célebres páginas em que ele relata a sua "segunda navegação", ou seja, a sua descoberta metafísica fundamental (cf. Vol. I, pp. 134 ss). Leibniz considera que essas páginas platônicas se adaptam admiravelmente ao seu propósito, parecendo terem sido formuladas propositalmente "contra os nossos filósofos, muito materialistas".

Nestas páginas, pela boca de Sócrates, Platão critica Anaxágoras por ter prometido explicar todas as coisas em função da inteligência e da causa final, que é a causa do bem, mas, depois, de ter faltado à sua promessa, recorrendo às habituais causas físicas, mecânicas e materiais. O fato de Sócrates ter as pernas feitas de ossos, músculos, tendões etc., por exemplo, explica ter ido ele para a prisão e lá ter permanecido sem fugir, mas o explica somente do ponto de vista do movimento mecânico. A verdadeira causa (a causa suprema e última) é de tipo bem diferente: é a escolha moral do bem e do melhor (Sócrates julgou que era um bem obedecer às leis e melhor sofrer a condenação e, conseqüentemente, utilizou as causas "mecânicas" de suas pernas, seus músculos e seus tendões). No *Discurso de metafísica,* Leibniz deixou no manuscrito um espaço, com a evidente intenção de traduzir e repor em circulação essas páginas de Platão, tendo-o feito efetivamente em outro lugar. E por várias vezes chamou a atenção sobre elas, tanto lhe eram prementes.

Com efeito, o pensamento de Platão sobre isso coincide perfeitamente com o que Leibniz pretende destacar, como demonstra esta bela passagem, que retoma o *Fédon* até na formulação do exemplo, construído com analogia perfeita em relação ao exemplo apresentado por Platão: "Não desejando julgar as pessoas com base em prevenções, não quero acusar os filósofos modernos que pretendem banir as causas finais da física. Entretanto, sou forçado a admitir que as conseqüências dessa opinião parecem-me perigosas, sobretudo quando se apresenta vinculada àquela opinião, por mim refutada no início deste discurso, segundo a qual pare-

ceria que os fins devem ser excluídos do todo, como se Deus não se propusesse nenhum fim e nenhum bem quando age ou como se o bem não fosse objeto de sua vontade. Ao contrário, considero que exatamente aí é que se deve buscar o princípio de todas as existências e das leis da natureza, já que Deus se propõe sempre o melhor e o mais perfeito. Reconheço, sem dúvida, que nós ficamos sujeitos às ilusões quando pretendemos determinar os fins e desígnios de Deus, mas isso só acontece quando queremos limitá-lo a algum projeto particular, acreditando que ele tinha em vista apenas uma coisa, quando ele tem em vista tudo, ao mesmo tempo. Assim, quando acreditamos que Deus fez o mundo apenas para nós, estamos nos iludindo grandemente, embora seja verdade que ele o fez inteiramente levando-nos em consideração e que não há nada no universo que não nos toque e também não se regule em função de nós, segundo os princípios que enunciamos. Desse modo, quando vemos algum bom efeito ou alguma perfeição que nos chega ou deriva da obras de Deus, podemos dizer com segurança que Deus se propôs isso. Ele não faz nada por acaso e não se assemelha a nós, pois às vezes se nos escapa aquilo que é oportuno fazer. Portanto, longe de podermos nos enganar, como os políticos excessivamente cautelosos, que imaginam nos planos de príncipios mais sutilezas do que na verdade existem, ou como os comentadores qe buscam doutrinas demais nos autores que comentam, é impossível atribuir mais reflexões do que o devido àquela sabedoria infinita e não há objeto em relação ao qual possa se temer menos o erro, desde que saibamos afirmá-lo e nos guardemos de proposições negativas que limitem os projetos divinos. Todos aqueles que vêem a admirável estrutura dos animais são levados a reconhecer a sabedoria do autor das coisas. E eu aconselho àqueles que têm algum sentimento de piedade e uma certa sensibilidade pela verdadeira filosofia que se afastem das frases de certos pretensos espíritos fortes, segundo as quais nós vemos porque temos olhos, sem que os olhos tenham sido feitos para ver. Quando se professam seriamente essas opiniões, que tudo atribuem à necessidade da matéria ou a certo acaso (embora tanto uma quanto o outro devam parecer ridículos para aqueles que entendem aquilo que explicamos acima), é difícil poder reconhecer um autor inteligente da natureza. Efetivamente, o efeito deve corresponder à sua causa. Aliás, ele é mais bem conhecido a partir do conhecimento da causa, sendo então irracional introduzir uma inteligência soberana como ordenadora das coisas e depois, ao invés de servir-se de sua sabedoria, servir-se apenas das propriedades da matéria para explicar os fenômenos. É como se, para explicar a conquista de um príncipe que ocupou uma fortaleza importante, um historiador quisesse dizer que isso aconteceu porque os corpúsculos da pól-

vora, em contato com uma centelha, se expandiram com velocidade capaz de impelir um corpo duro e pesado contra as muralhas da fortaleza, ao passo que os tentáculos dos corpúsculos que compõem o cano do canhão estavam tão bem ligados entre si a ponto de não se desligarem sob aquele impulso, ao invés de dizer que a previdência do conquistador fez com que ele escolhesse o momento e os meios oportunos e sua força superou todos os obstáculos."

Tudo o que já dissemos é suficiente para mostrar que, obviamente, não se trata de um simples "retorno" a Platão, mas de avanço ainda maior.

Em Platão, de fato, rejeita-se o modo mecanicista de explicação dos fenômenos, ao passo que em Leibniz ele é amplamente valorizado, se revela coincidente com o ponto de vista da ciência. Mas, ao mesmo tempo, ele mostra que só a consideração finalista está em condições de dar uma visão global das coisas (e, portanto, verdadeiramente filosófica) e *que a conciliação mesma dos dois métodos é de grande vantagem para o próprio conhecimento científico e particular das coisas.*

Eis uma das passagens mais belas e famosas do *Discurso de metafísica,* que se pode ler pouco depois do trecho citado e que reafirma programaticamente esses conceitos: "Penso (...) que muitos efeitos naturais podem ser demonstrados por duplo caminho, isto é, seja conservando as causas eficientes, seja a causa final (...). É oportuno fazer essa observação para conciliar aqueles que esperam explicar mecanicamente a formação do tecido fundamental de um animal e de todo o mecanismo de suas partes com aqueles que explicam essa mesma estrutura por meio das causas finais. Ambos os caminhos são bons, tanto um como o outro podem ser úteis, não só para admirar o artifício do Grande Artesão, mas também para fazer alguma descoberta útil em física e medicina. Os autores que seguem tais caminhos diferentes não deveriam se maltratar reciprocamente. Mas o que constato, ao contrário, é que aqueles que se dedicam a explicar a beleza da divina anatomia zombam dos outros, que imaginam que um movimento de certos líquidos, aparentemente fortuito, tenha podido formar uma tão bela variedade de membros, chamando-os de ímpios, temerários e profanos. Já estes, ao contrário, consideram os primeiros simplistas e supersticiosos, semelhantes aos antigos, que acusavam de impiedade os físicos quando estes sustentavam que não era Júpiter que produzia o trovão, mas alguma matéria existente nas nuvens. O melhor seria unir uma consideração à outra. E, se nos é lícito servirmo-nos de uma comparação modesta, não se elogia a habilidade do artesão somente mostrando o projeto que tinha em mente ao construir as peças de uma máquina, mas também

explicando como funcionam os instrumentos de que se serviu para forjar cada peça, sobretudo quando tais instrumentos são simples e engenhosamente inventados. E Deus é um artesão suficientemente hábil para produzir uma máquina mil vezes mais engenhosa do que a do nosso corpo sem se servir de nada mais além de algum líquido bastante simples, formado propositalmente, de modo que depois sejam suficientes as leis da natureza para desenvolvê-lo como é necessário a fim de produzir efeito tão admirável. Mas também é verdade que isso não ocorreria se o autor da natureza não fosse Deus. Entretanto, penso que o caminho das causas eficientes, que é mais profundo e, em certo sentido, imediato e a priori, em compensação, revela-se muito difícil quando se passa aos particulares. E creio que os nossos filósofos ainda estão muito longe dele. Mas o caminho das causas finais é mais fácil, não deixando de servir para descobrir verdades importantes e úteis, que demandariam tempo bastante longo para se encontrar por aquele outro caminho, mais físico. E a anatonia pode nos fornecer exemplos significativos disso."

3.2. **O novo significado das formas substanciais**

Análogo é o raciocínio que Leibniz faz a propósito da questão das "formas substanciais" e das "substâncias".

Erram os filósofos modernos ao lançarem descrédito sobre elas, porque elas são capazes de fornecer uma explicação geral (filosófica) da realidade, que as causas mecânicas não apresentam. Por outro lado, os filósofos antigos, particularmente os escolásticos e alguns aristotélicos, também erraram, como continuam errando aqueles que neles se inspiram, ao pretender explicar com essas formas substanciais *os fenômenos particulares da física.*

A distinção entre o plano da explicação filosófica geral e o plano da explicação cientifica particular permite e Leibniz a mediação entre os pontos de vista antigos e modernos.

Eis as afirmações do filósofo, muito importantes, por sinal: "Parece que os antigos, bem como muitas pessoas de gênio, habituadas a meditar profundamente, que ensinaram teologogia e filosofia há muitos séculos, algumas das quais são exemplos de santidade, tinham algum conhecimento do que diziam (= da doutrina leibiniziana da substância, de que falaremos adiante). E foi justamente isso que as induziu a introduzir e conservar as formas substanciais, hoje tão desacreditadas, essas pessoas não estão longe da verdade nem são tão ridículas quanto as imagina o comum dos inovadores. Estou de acordo em que a consideração daquelas formas de nada serve quanto aos particulares da física, não devendo em absoluto ser utilizada para explicar este ou aquele

fenômeno. Nisso estavam errados os nossos escolásticos e tiveram seu exemplo seguido pelos médicos do passado, que acreditavam explicar as propriedades dos corpos mencionando formas e qualidades, sem cuidar de examinar o modo em que operavam, como se nos contentássemos em dizer que um relógio tem a 'propriedade orológica' derivada de sua forma, sem considerar em que consiste isso. Efetivamente, isso pode bastar para quem o compra, desde que deixe com alguém o cuidado com o resto. Mas esse uso deficiente e mau das formas não deve nos fazer rejeitar uma coisa cujo conhecimento é tão necessário em metafísica que, sem ela, considero que não se podem conhecer bem os princípios primeiros nem elevar a mente o suficiente no conhecimento das naturezas incorpóreas e das maravilhas de Deus. No entanto, como o geômetra não tem nenhuma necessidade de enredar sua mente com o famoso labirinto da composição do contínuo e como nenhum filósofo moral — e ainda menos um jurisconsulto ou político — tem necessidade de se deter nas grandes dificuldades que se encontram ao conciliar o livre-arbítrio com a providência divina, porque o geômetra pode levar as suas demonstrações a cabo e o político pode tomar todas as suas decisões sem entrar no âmago desses problemas — que, no entanto, não deixam de ser inevitáveis e importantes em teologia e filosofia —, da mesma forma o físico pode dar conta da experiência, ora servindo-se de experiências mais simples já feitas, ora usando demonstrações geométricas e mecânicas, sem necessitar de considerações de ordem geral, que pertencem a outra esfera. Se, por acaso, ele emprega a cooperação divina, algum espírito, o "archeo" (= princípio primeiro supremo) ou qualquer coisa desse gênero, está saindo do seu caminho, do mesmo modo que alguém que, tendo de tomar uma decisão importante de ordem prática, se pusesse a fazer grandes raciocínios sobre a natueza do destino e da liberdade. E, realmente, os homens caem muito freqüentemente nesse erro quando confundem sua mente com considerações sobre a fatalidade e, às vezes, deixam-se até desviar de alguma boa resolução ou de alguma providência necessária."

Resumindo o que foi dito até aqui, podemos agora concluir. A chave para conciliar a *philosophia perennis* com os *philosophi novi* consiste na rigorosa distinção entre o âmbito propriamente filosófico e o âmbito especificamente científico. Assim, obstinando-se em basear-se nas "formas substanciais" ao explicar os fenômenos científicos, os aristotélicos caem em evidentes absurdos, mas, ao mesmo tempo, os novos filósofos caem em excessos de tipo oposto ao negarem *in toto* as formas substanciais, que continuam válidas em outros âmbitos de explicação. Em suma, como escreve S. Vanni Rovighi, "Leibniz viu que se pode ter, acerca da natureza, *dois tipos de saber:* um, filosófico, que indaga os seus princípios mais univer-

sais, mas não apresenta nenhum conhecimento específico dos fenômenos naturais; outro, científico, que, captando a natureza pelo seu aspecto mais cognoscível ao homem, o aspecto quantitativo, que é matematizável, consegue nos dar conhecimentos específicos dos fenômenos naturais, mas renunciando a determinar os princípios últimos", aos quais, aliás, ele não pretende renunciar por nenhuma razão.

4. A refutação do mecanicismo e a gênese do conceito de mônadas

4.1. O "memorável erro" de Descartes

Pelo que foi dito até agora, fica claro que a complexa operação de "mediação" de Leibniz não se limita a distinguir o plano do mecanicismo científico do plano do finalismo filosófico e sobrepor este àquele, mas vai bem mais além, tocando na própria base em que se fundamentava o mecanicismo. Com efeito, segundo Leibniz, *extensão e movimento, figura e número* são apenas *determinações extrínsecas da realidade,* que não vão além do plano da aparência, ou seja, do fenômeno.

A extensão (a *res extensa* cartesiana) não pode ser a essência dos corpos, porque por si mesma não basta para explicar todas as propriedades corpóreas. Por exemplo, como mostra Leibniz, não explica a inércia, ou seja, a relativa *resistência* que o corpo opõe ao movimento, a ponto de ser necessária uma "força" para desencadear tal movimento. O que significa que existe algo que está *além* da extensão e do movimento, que não é de natureza puramente geométrico-mecânica e, portanto, física, sendo assim de natureza *metafísica*, que é precisamente a "força". É dessa força que derivam tanto o movimento como a extensão.

A propósito disso, Leibniz acredita ter vencido Descartes pela descoberta de "erro memorável" cometido por ele em termos de física. Com efeito, Descartes sustentava que aquilo que permanece constante nos fenômenos mecânicos é a quantidade de movimento (mv = massa x velocidade). Leibniz, ao contrário, demonstra que isso é cientificamente insustentável, pois o que permanece constante é a *energia cinética,* isto é, a "força viva", como ele a chama, expressa pelo produto da massa pela aceleração (mv^2 = massa x velocidade ao quadrado).

Assim, a correção de um erro de física de Descartes leva Leibniz a uma conclusão filosófica muito importante, ou seja, de que os elementos constitutivos da realidade (os seus fundamentos) são algo que está acima do espaço, do tempo e do movimento, *isto*

é, naquelas *substâncias* tão depreciadas pelos "modernos". Desse modo, Leibniz reintroduz as substâncias entendidas como princípios de força, como uma espécie de pontos metafísicos, de forças originárias.

Leibniz não chegou a essa solução de repente, mas através de intensa meditação sobre Descartes, que, num primeiro momento, levou-o a abandonar Aristóteles, depois a uma fugaz superação de Descartes através da aceitação do atomismo relançado por Gassendi (cf., mais adiante, p. 591) e, por fim, a uma recuperação do conceito aristotélico de substância, oportunamente repensado e redimensionado.

No trecho seguinte, do *Novo sistema da natureza,* Leibniz nos explica com clareza exemplar o itinerário por ele percorrido: "Inicialmente, tão logo me libertei do jugo de Aristóteles, tive de me defrontar com o vácuo e os átomos, que não eram mais capazes de satisfazer a imaginação. Mas, repensando, depois de muita reflexão percebi que é impossível encontrar os princípios de verdadeira unidade na matéria tomada em si mesma, vale dizer, naquilo que é puramente passivo, porque isso não passa de uma coleção ou agregado de partes, ao infinito. Ora, o múltiplo não pode ter a sua realidade senão a partir de unidades propriamente ditas, que têm origem e natureza absolutamente diferentes dos pontos matemáticos, que nada mais são do que termos da extensão e modificações, com o que fica claro que o real não pode ser composto. Por isso, para encontrar aquelas unidades, tive que recorrer a um ponto real e animado, por assim dizer, ou a um átomo de substância, que deve implicar certa forma ou atividade para poder constituir um ser completo. Assim, foi preciso retomar e quase reabilitar as formas substanciais, tão desacreditadas nos dias de hoje, mas de um modo que as tornasse inteligíveis e que distinguisse bem o uso que delas se deve fazer do abuso que delas se faz. Descobri, portanto, que sua natureza consiste na força e que daí procede algo de análogo ao sentir e ao querer e que, por isso, precisamos concebê-la de modo semelhante ao que entendemos por alma. Mas, como a alma não pode ser empregada para explicar a economia do corpo do animal em seus particulares, assim, igualmente, concluí que tais formas não devem ser aplicadas na explicação dos problemas particulares da natureza, ao passo que são necessárias para estabelecer verdadeiros princípios gerais. Aristóteles as chama de enteléquias primeiras. E eu, de modo talvez mais inteligível, as chamo de forças primitivas, que não contêm somente o ato ou o complemento da possibilidade, mas também uma atividade originária."

Posteriormente, o próprio Leibniz adota também o nome de "enteléquia", que indica *a substância como tendo em si mesma sua*

própria determinação e perfeição essencial, ou seja, a sua própria finalidade interior. Mas o termo mais típico para indicar as substâncias-forças primigênias seria o de "mônadas" (do grego monas, que significa "unidade"), de gênese neoplatônica (e que Giordano Bruno havia relançado em circulação, embora com acepção diferente).

4.2. As conseqüências da descoberta leibniziana

Mas, antes de tratar da doutrina da "mônada" (sobre a qual a passagem citada já nos dá algumas importantes indicações, que, no entanto, precisam ainda de uma série de explicitações), devemos destacar algumas conseqüências muito importantes que derivam de tudo o que Leibniz estabeleceu.

a) O "espaço" não pode coincidir com a natureza dos corpos, como queria Descartes, e menos ainda pode ser *sensorium dei,* como pretendia Newton, ou inclusive propriedade absoluta de Deus, como advogava o newtoniano Clarke. Para Leibniz, o "espaço" torna-se um *fenômeno,* ou seja, *um modo em que a realidade aparece para nós,* embora não se trate de mera ilusão, mas sim de *phaenomenon bene fundatum.* O espaço outra coisa não é do que a ordem das coisas que coexistem ao mesmo tempo, ou seja, algo que nasce da *relação* das coisas entre si. Assim, não é a entidade ou propriedade ontológica das coisas, mas resultado da relação que nós captamos entre as coisas. Portanto, é fenômeno *bene fundatum,* porque se baseia em efetivas *relações* das coisas entre si, mas não é um fenômeno porque não é *em si mesmo* ente real. Polemizado com Newton e Clarke, Leibniz diz inclusive que, entendido como o entendiam "certos ingleses modernos", o espaço é um "ídolo" no sentido baconiano e, portanto, como tal, deve ser eliminado. Em conclusão, o espaço é um modo de aparecer subjetivo das coisas, embora com fundamento objetivo (as relações entre as coisas).

b) Leibniz chega a conclusões análogas também sobre o "tempo", que se torna uma espécie de *ens rationis* exatamente como o espaço. O tempo não é realidade existente, quase um como que transcorrer ontológico, um fluir real, regular e homogêneo, mas sim um *fenômeno,* também este *bene fundatum.* Como o espaço é uma resultante fenomênica que brota da relação da coexistência das coisas, da mesma forma o "tempo" é a resultante fenomênica que deriva da *sucessão das coisas.* O fundamento objetivo do tempo está no fato de que as coisas preexistem, coexistem e pós-existem, ou seja, se sucedem. E daí nós extraímos a idéia de tempo. Também a consideração do tempo entidade absoluta é um "ídolo" em sentido baconiano, que, como tal, deve ser descartada.

Em suma, espaço e tempo não são realidades em si mesmas, mas fenômenos conseqüentes à existência de outras realidades. Eis a definição mais concisa que Leibniz nos deixou: "O espaco é a ordem que torna os corpos situáveis e através da qual, existindo juntos, eles têm um posição relativa entre si, do mesmo modo que o tempo é uma ordem análoga em relação à sua posição sucessiva. Mas, se não existissem criaturas, o espaço e o tempo só existiriam nas idéias de Deus."

Essa é uma etapa muito importante na discussão sobre a natureza fenomênica do espaço e do tempo. Aliás, é inclusive uma etapa indispensável para compreender a "revolução" posterior que Kant realizaria a esse respeito.

c) Sendo assim as leis elaboradas pela mecânica perdem o seu caráter de verdades matemáticas, ou seja, dotadas de veracidade lógica incontrovertida, para assumir o caráter de "leis da conveniência", leis fundadas na regra da escolha do melhor, segundo a qual (como veremos melhor mais adiante) Deus criou o mundo e as coisas do mundo. Assim, mais uma vez o mecanicismo se dissipa para dar lugar a um finalismo superior, como Leibniz diz explicitamente nesta bela passagem (extraída dos *Princípios da natureza e da graça*): "A sabedoria suprema de Deus, em particular, fez com que ele escolhesse as leis do movimento mais adequadas e convenientes às razões abstratas ou metafísicas. Graças a elas, conserva-se a mesma quantidade de força total e absoluta, isto é a ação; a mesma quantidade de força respectiva ou de reação; por fim, a mesma quantidade de força diretiva. Ademais, a ação é sempre igual à reação e o efeito inteiro é sempre igual à sua causa total. E é surpreendente que, ao se levar em conta somente as causas eficientes ou materiais, não se podem explicar as leis do movimento descobertas em nossa época, uma parte das quais foi descoberta por mim. Com efeito, descobri que é preciso recorrer às causas finais e que tais leis não dependem de modo algum do princípio da necessidade, como as verdades lógicas, aritméticas e geométricas, mas sim do princípio da conveniência, isto é, da escolha da sabedoria. Essa é uma das mais eficazes e tangíveis provas da existência de Deus para aqueles que podem aprofundar tais questões."

d) Também cai por terra a visão cartesiana do mundo e dos corpos vivos como "máquinas" entendidas mecanicisticamente. O mundo é, sim, uma como que "grande máquina" em seu conjunto, como também são máquinas todos os organismos em particular, desde as suas partes menores. Mas a máquina do universo, assim como as máquinas partes, são a realização do querer divino, a concretização de uma "finalidade" desejada por Deus com a "escolha do melhor" (de que falaremos melhor adiante), de modo que *o*

mecanicismo outra coisa não é do que o modo através do qual se realiza o "finalismo" superior.

Na *Monadologia,* podemos ler: "Assim, o corpo orgânico de todo ser vivo é uma espécie de máquina divina ou de autômato natural, que supera infinitamente qualquer autômato artificial. Com efeito, uma máquina construída pela arte humana não é máquina em cada uma de suas partes; por exemplo, o dente de uma roda de latão consta de partes ou fragmentos que não são mais nada de artificial e não têm mais nada que conserve as características da máquina, no que se refere ao uso para o qual a máquina se destinava. Mas as máquinas da natureza, isto é, os corpos vivos, são também máquinas em suas mínimas partes, até ao infinito. E nisso repousa a diferença entre natureza e arte, isto é, entre a arte divina e a nossa arte."

5. Os pontos básicos da metafísica monadológica

Como já dissemos, segundo Leibniz, a realidade é constituída de "centros de força", ou seja, centros de atividade, pontos ou átomos físicos e imateriais. Esses centros de força são "substâncias simples", que Leibniz chamou de "mônadas" precisamente para indicar a sua simplicidade e unidade, como também chamou de "enteléquias" para indicar a perfeição intrínseca que possuem.

Tudo o que existe é uma simples mônada ou é um conjunto de mônadas. Em suma, as mônadas são os "elementos de todas as coisas", de modo que, se conseguirmos conhecer a natureza da mônada, conseguiremos também conhecer a natureza de toda a realidade existente.

Mas eis os novos problemas que daí nascem e como Leibniz os resolve.

5.1. A natureza das mônadas como "força representativa"

Qual é a natureza da mônada? Ou melhor, tendo-se presente o que já se estabeleceu que ela não é matéria, mas "força", de que natureza é essa força?

Em geral, a mônada deve ser concebida analogamente à nossa atividade psíquica. Isso permite ao nosso filósofo, ao mesmo tempo, afirmar a absoluta unidade da mônada e, juntamente, garantir-lhe um conteúdo rico e múltiplo. Com efeito, também a nossa mente é una e, ao mesmo tempo, o seu conteúdo é rico e múltiplo, sendo constituído pelas várias "representações". Ademais, nossa mente passa de uma representação para outra e de

uma volição para outra, "apetecendo" (ou seja, tendendo a) conteúdos sempre novos.

Pois bem, são exatamente essas as duas atividades fundamentais de toda mônada: a) a atividade da percepção ou representação; b) a atividade da apetição, ou seja, a tendência a sucessivas percepções. E são essas mesmas atividades que identificam e distinguem as várias mônadas entre si: "Em si mesma, uma mônada não pode ser concretamente distinta uma da outra senão por meio da qualidade e das ações internas, que outra coisa não podem ser senão as suas percepções (isto é, a representação do composto no simples ou então daquilo que é externo) e as suas apetições (isto é, a sua tendência de uma percepção a outra): esses são os princípios da mutação. Com efeito, a simplicidade da substância não exclui a multiplicidade das modificações, que se devem encontrar juntas naquela mesma substância simples e devem consistir na variedade das relações com as coisas externas. Assim, em um centro ou ponto, embora simples, encontramos uma infinidade de ângulos, formados pelas linhas que o encontram."

Esse é um dos pontos mais delicados da monadologia, que deve ser muito bem compreendido, caso contrário toda a construção leibniziana corre o risco de cair no *non sense* ou no jogo dos paradoxos intelectuais gratuitos.

Quando Leibniz diz que a natureza da atividade de *todas* as mônadas está no perceber (ou no representar), não pretende falar de percepção (ou representação) *acompanhada de consciência ou entendimento.* Existe grande diferença entre a) o simples perceber e b) o perceber *consciente,* a diferença que Leibniz destaca também do ponto de vista léxico, ao chamar este último tipo de percepção de "apercepção". Ora, a "apercepção" é própria *somente* de certas mônadas particulares, ou seja, dos espíritos ou inteligências, de modo que se pode dizer que *todas* as mônadas percebem, mas *somente algumas* (além de perceberem) também *apercebem.* Mas, até nas mônadas que têm apercepções, o número de percepções inconscientes continua sendo infinitamente superior ao número das percepções conscientes.

Ademais, Leibniz mostra oportunamente que nós mesmos — que, como entes inteligentes, também temos *apercepções* —, em muitos casos, *percebemos sem aperceber,* ou seja, sem termos consciência daquilo que está nos acontecendo: "Com efeito, nós experimentamos em nós mesmos um estado no qual nada recordamos e não temos nenhuma percepção distinta, como quando ficamos desacordados ou quando caímos em sono profundo sem sonhos. Nesse estado, a alma não difere sensivelmente de simples mônada; mas, como tal estado não é duradouro e logo a alma se liberta dele, ela então é algo mais que isso."

Ainda mais refinadas são as observações que ele faz sobre o *intelecto humano,* sobretudo nos *Novos Ensaios,* onde fala de *pequenas percepções (*"petites perceptions"*),* que são "percepções insensíveis", ou seja, percepções das quais não temos consciência, das quais é tecida a nossa vida cotidiana e das quais podemos apresentar infinitos exemplos, como demonstra esta passagem, que, com justiça, tornou-se muito famosa: "Ademais, há mil sinais que nos fazem crer que, a todo momento, há em nós uma infinidade de percepções, mas sem apercepção e sem reflexão, isto é, mudança na alma das quais não nos apercebemos, porque as impressões são muito pequenas, muito numerosas ou muito conjugadas, de modo que só conseguimos distingui-las em parte. Mas, apesar disso, elas não cessam de fazer sentir os seus efeitos e de se fazerem sentir, pelo menos confusamente, em seu conjunto. Desse modo, o hábito faz com que não prestemos atenção ao movimento de um moinho ou a um jato de água quando ficamos perto dele por algum tempo. Não que esse movimento não atinja sempre os nossos órgãos e que não aconteça algo na alma que lhe corresponda, por causa da harmonia entre a alma e o corpo: ocorre, porém, que essas impressões, que estão na alma e no corpo, privadas da atração da novidade, não são suficientemente fortes para chamar a nossa atenção e a nossa memória, atraídas por objetos mais interessantes. Com efeito, toda atenção requer memória e, freqüentemente, quando nós, por assim dizer, não somos avisados para atentar para alguma das nossas percepções presentes, deixamo-las passar sem reflexão e mesmo sem notá-las, mas se, logo depois, alguém nos adverte e nos faz observar algum rumor que se escuta, então nos recordamos e nos apercebemos de, pouco antes, ter percebido alguma coisa. Assim, existiriam em nós percepções das quais não nos apercebemos logo, mas cuja apercepção deriva de alguma advertência que nos é feita depois de um intervalo, por menor que seja. Para melhor considerar as pequenas percepções que não sabemos distinguir em uma quantidade (de percepções), costumo me servir do barulho ou rumor do mar, que se escuta quando se está às suas margens. Para entender esse rumor, precisamos perceber as partes que o constituem, isto é, o rumor de cada onda em particular, embora cada um desses ruídos não se dê a conhecer senão no conjunto confuso de todas as outras ondas, isto é, dentro desse mesmo rumor, e não poderia ser notado se essa onda que o produz estivesse sozinha. Por isso, é preciso que sejamos atingidos, pelo menos um pouco, pelo movimento de cada onda em particular e que tenhamos uma percepção qualquer de cada um desses rumores, por mais leves que sejam, caso contrário não haveria também o rumor de cem mil ondas, porque cem mil nadas não podem constituir alguma coisa. Nunca se dorme tão profunda-

mente a ponto de não se ter alguma sensação, por mais fraca e confusa possa ser: não seríamos acordados pelo maior trovão do mundo se não tivéssemos a percepção do seu começo, por menor que seja, como também não se poderia nunca rebentar uma corda, por maior que fosse o esforço, se ela não começasse a ser estendida e alongada pelo menos um pouco por meio de esforços mínimos, ainda que a pequena tensão que eles produzem não se manifeste. Por suas conseqüências, portanto, essas pequenas percepções são de eficácia maior do que se costuma pensar. São elas que formam aquele não-sei-quê, aqueles gostos, aquelas imagens das qualidades dos sentidos, claras em seu conjunto, mas confusas em suas partes, aquelas impressões que os corpos externos provocam em nós e que encerram o infinito, aqueles laços que cada ser tem com todo o resto do universo."

Assim, voltando ao problema do significado da afirmação leibniziana de que toda mônada tem como atividade essencial a percepção, poderíamos dizer que ela, como o nosso filósofo diz expressamente, nada mais significa senão que toda mônada é *expressio multorum in uno,* expressão de uma multiplicidade na unidade, razão pela qual essa *expressio* tem diferentes níveis, só alcançando o nível do conhecimento no grau das mônadas mais elevadas.

5.2. Cada mônada representa o universo e é como um microcosmos

A solução dada a esse primeiro e fundamental problema relativo à *natureza das mônadas* propõe imediatamente segundo problema, também importante: o que cada mônada percebe e representa? A resposta de Leibniz é muito clara e extremamente reveladora.

Cada mônada representa *todas as outras,* vale dizer, *o universo inteiro:* "cada substância expressa exatamente todas as outras, por efeito das relações que tem com elas", razão pela qual "cada mônada representa todo o universo", vale dizer, a totalidade. Vejamos duas passagens exemplares a esse respeito.

No *Discurso de metafísica,* podemos ler: "Toda substância é como um mundo inteiro, como um espelho de Deus ou então de todo o universo, que ela expressa de seu modo particular, assim como uma mesma cidade é representada diversamente, conforme a posição de quem a olha. Desse modo, podemos dizer que o universo se multiplica tantas vezes quantas são as substâncias e que a glória de Deus se multiplica igualmente, graças a tantas representações diversas de sua obra (...). Pode-se dizer, inclusive, que cada substância traz em si, de certo modo, o caráter da sabedoria infinita

e da onipotência de Deus, imitando-o na medida do possível: com efeito, embora confusamente, ela expressa tudo aquilo que acontece no universo passado, presente e futuro, o que tem certa semelhança com uma percepção ou conhecimento infinito. E, como todas as outras substâncias, por seu turno, expressam aquela substância e a ela se adaptam, pode-se dizer que ela estende a sua potência a todas as outras, em analogia com a onipotência do Criador."

Na *Monadologia,* Leibniz precisa ainda mais: "Ademais, naquilo que eu disse podem-se ver as razões a priori pelas quais as coisas não poderiam ser diferentes: com efeito, ao regular o todo, Deus atenta para cada parte, particularmente para cada mônada, cuja natureza, sendo representativa, não poderia de modo algum ser circunscrita à representação de uma única parte das coisas, embora essa representação só abranja confusamente os particulares de todo o universo e, distintamente, só pequena parte das coisas, isto é, aquelas que estão mais próximas de cada mônada ou que são maiores do que ela, caso contrário cada mônada seria uma divindade. Assim, as mônadas não são limitadas no seu objeto, mas sim na modificação do conhecimento do objeto. Todas elas visam confusamente o infinito, o todo, mas são limitadas e distintas entre si conforme os graus de distinção das percepções."

Portanto, em cada mônada há uma "concorrência de todas as coisas". Em suma, realiza-se nelas aquilo que os gregos chamavam "cooperação de todas as coisas entre si" e que os pensadores renascentistas chamavam *omnia ubique,* ou seja, uma presença e uma ressonância de todas as coisas em tudo.

Assim, pode-se dizer que a doutrina leibniziana segundo a qual cada mônada representa *todas as outras* nada mais é do que *a variante moderna* (isto é, expressa em termos de "representação") da *clássica doutrina do tudo-em-tudo,* enunciada primeiramente pelos naturalistas e médicos gregos e levada às suas extremas conseqüências metafísicas pelos neoplatônicos antigos e renascentistas.

Ademais, deve-se destacar que a antiga doutrina do homem como microcosmos é agora estendida a *todas* as substâncias: *toda mônada é um microcosmos.*

Leibniz chega inclusive a dizer que, no sentido que cada mônada é "espelho vivo perpétuo do universo", de *todos* os eventos do universo, se tivéssemos uma mente suficientemente penetrante, poderíamos perceber na menor mônada tudo aquilo que aconteceu, tudo aquilo que acontece e tudo aquilo que acontecerá, tudo aquilo que está distante no tempo e no espaço, toda a história do universo. Na alma de cada um de nós (como em cada mônada), está representada toda a "conexão do universo", mas não de forma

distinta: só em um tempo infinito poder-se-ia explicitar tudo aquilo que nela está implícito.

Leibniz também expressa esse conceito com a belíssima fórmula "o presente está grávido do futuro", o que siginifica que, em cada *instante,* está presente a totalidade do tempo e dos acontecimentos temporais. E esse também é um modo de expressar em dimensão cronológica o grande princípio segundo o qual "tudo está em tudo."

5.3. **O princípio da identidade dos indiscerníveis**

De tudo o que foi dito brota ainda um terceiro problema: se todas as mônadas representam todo o universo, como podem elas se diferenciar entre si?

Em parte, a passagem que citamos por último já indicou a resposta. Trata-se agora de completá-la: cada mônada representa todo o universo, mas com *diferente* (maior ou menor) *distinção das percepções* e sob diversos ângulos. Cada mônada representa o mundo em perspectiva diferente, e é precisamente essa perspectiva que faz com que cada mônada seja diversa de todas as outras.

Aliás, segundo Leibniz, é tal a variedade de perspectivas nas representações que elas não apenas diferem as coisas diversas entre si por espécie, mas também até no âmbito de uma mesma espécie não existem duas coisas absolutamente iguais entre si.

Em trecho que se tornou famoso, Leibniz escreve: "É certo que duas folhas, dois ovos ou dois corpos, embora da mesma espécie, nunca se assemelham perfeitamente e que as infinitas variedades que não podem ser abrangidas sob uma única noção constituem outros indivíduos, mas não outras espécies. O maravilhoso é que, com as substâncias representativas, a sabedoria soberana encontrou o meio para variar o mesmo mundo, ao mesmo tempo, em modos infinitos, porque o mundo, já tendo uma infinita variedade em si e sendo variado e expresso diversamente por uma infinidade de representações diferentes, recebe uma infinidade de infinidades (...)."

E aquilo que é dito nesses exemplos referidos a folhas, ovos e corpos e que, em outros lugares, Leibniz refere inclusive às gotas d'água, que são conjuntos de mônadas, vale integralmente para *cada mônada* em particular.

É daí que Leibniz extrai o seu princípio da "identidade dos indiscerníveis", segundo o qual, precisamente, *não existem duas substâncias indiscerníveis* (ou seja, absolutamente indiferenciadas e, portanto, idênticas) ou, para falar em outros termos, *dado que houvesse duas substâncias indiscerníveis, elas coincidiriam, sendo assim uma única e idêntica substância.* Segundo Leibniz, esse princípio é tão importante a ponto de mudar (juntamente com

o princípio da razão suficiente, de que falaremos adiante) "o estado da metafísica". Com efeito, ele fundamenta duas doutrinas essenciais do sistema leibniziano: a) apresenta um novo modo de explicar a individualidade de cada substância; b) explica a infinita variedade das substâncias e da harmonia do universo.

a) No que se refere ao primeiro ponto, Leibniz diz textualmente: "Nos indivíduos, o princípio de individualização se reduz ao princípio de distinção (...). Se dois indivíduos fossem inteiramente semelhantes e iguais, em suma, indistinguíveis por si mesmos, não se teria o princípio da individualização e ouso até dizer, dada aquela condição, que não haveria nenhuma distinção individual e diferenças entre indivíduos."

b) No que se refere ao segundo ponto, com base no princípio em questão, Leibniz pode pensar em *riqueza extraordinária da realidade.* Se nem mesmo duas mônadas, por mais pequenas e modestas que sejam, podem ser idênticas, então o universo, não apenas nos seus compostos, mas também nos seus elementos simples e mínimos, representa uma infinita diferenciação, o que significa uma infinita variedade e uma infinita riqueza, a maior das riquezas possíveis.

Por fim, deve-se destacar que os diferentes ângulos segundo os quais as mônadas representam o universo e os diferentes níveis de consciência das representações que elas têm permitem a Leibniz estabelecer uma *hierarquia das mônadas.* No grau mais baixo, encontram-se as mônadas nas quais *nenhuma percepção* alcança o nível de *apercepção;* pouco a pouco, seguem-se as mônadas nas quais, progressivamente, os níveis de percepção fazem-se mais claros a ponto de alcançar a *memória* e, depois, até a *razão.* Em Deus, todas as representações têm o nível da mais absoluta clareza e consciência. Portanto, Deus vê tudo em tudo de modo perfeito.

5.4. As leis da continuidade e seu significado metafísico

Ademais, Leibniz acentuou de modo bastante particular a *lei da continuidade.* Eis como ele a apresenta nos *Novos Ensaios*: "Nada ocorre de repente. E um dos meus maiores e mais comprovados princípios é o de que *a natureza nunca realiza saltos:* eu o chamei de *lei da continuidade* quando falei dele pela primeira vez nas "Notícias da república das letras". E o emprego dessa lei é muito importante na física. Ela implica no fato de que, do pequeno para o grande e do grande para o pequeno, passa-se sempre através de um termo médio, tanto nos graus como nas partes, significando que um movimento nunca nasce imediatamente da quietude ou a ela torna, a não ser através de um movimento menor, da mesma forma como nunca se termina de percorrer uma linha ou um

comprimento antes de se ter realizado o percurso de um comprimento mais breve (...).”

Essa lei não vale somente na física (como no exemplo a que se refere a passagem citada) ou na geometria (entre a parábola e a elipse, há toda uma série de diferenças infinitesimais que levam de uma para a outra, assim como também ocorre entre o movimento e a quietude), mas também na metafísica: entre substância e substância (assim como entre estado e estado) há diferenças infinitesimais que levam de uma para a outra com perfeita continuidade. Por isso, alguns estudiosos observaram com razão que a lei da continuidade é o *complemento da lei da identidade dos indiscerníveis:* “A lei da continuidade estabelece que, na série das coisas criadas, toda posição possível é ocupada, ao passo que o princípio da identidade dos indiscerníveis estabelece que toda posição possível é ocupada uma vez e somente uma vez” (F. Copleston).

5.5. A criação das mônadas e a sua indestrutibilidade

Somente Deus é a unidade ou mônada primitiva, substância originária e simples.

Todas as outras mônadas são produzidas ou “criadas” por Deus: “por assim dizer, elas nascem de fulgurações contínuas da divindade”. Nesse caso, “fulguração” e um termo neoplatônico aí usado por Leibniz para expressar a criação a partir do nada.

Além disso, uma vez criadas, as mônadas não podem perecer: elas só poderiam perecer por meio de uma aniquilação por parte do próprio Deus que as criou. Então, Leibniz extrai as seguintes conclusões: “(...) que uma substância não pode começar senão por criação e não pode perecer senão por aniquilação; que não se pode dividir uma substância em duas e que de duas não se pode fazer uma, de modo que o número das substâncias não aumenta nem diminui por via natural (...)”.

6. As mônadas e a constituição do universo

Como já dissemos, as mônadas são “os elementos de todas as coisas”. Como deve ser entendida essa afirmação no contexto leibniziano?

Nada haveria de mais errado do que imaginar as mônadas colocadas em um espaço (como, por exemplo, os átomos de Demócrito), agregando-se mecanicamente ou fisicamente (ou seja, espacialmente) entre si. Com efeito, elas são pontos não-físicos, ou seja, centros metafísicos, e o espaço é fenômeno (como vimos) derivado

das mônadas, não tendo portanto nada de originário, mas sim de derivado das próprias mônadas.

Assim, Leibniz deduz todo o universo daquelas substâncias metafísicas como ele as caracterizou. E, em particular, precisou esclarecer os seguintes pontos, da maior importância: 1) como é que a) a matéria nasce da mônada, que, em si mesma, é imaterial e b) como é que a corporeidade nasce da mônada, que, em si mesma, não é corpo; 2) como é que, em sua complexidade orgânica, os animais se formam da mônada, que é simples; 3) considerando o princípio da contiuidade (a lei segundo a qual a natureza não dá saltos) como e por que subsiste clara distinção entre os espíritos (os seres dotados de inteligência) e todas as outras coisas.

Vejamos como Leibniz procura resolver cada um desses problemas, dos quais depende a inteligibilidade de todo o seu sistema.

6.1. Explicação da materialidade e corporeidade das mônadas

a) Como vimos, a mônada *é princípio de força e atividade*. Mas essa atividade só é atividade pura e absoluta em Deus. Em todas as outras mônadas, portanto, a atividade é limitada, ou seja, imperfeita. E nisso, precisamente, reside a sua "materialidade". Assim, a "matéria primeira" das mônadas outra coisa não é do que aquele halo de "potencialidade" que lhes impede de ser ato puro. Até em sua potência absoluta, o próprio Deus não poderia retirar da mônada a "matéria primeira" entendida no sentido explicado, porque, nesse caso, "faria dela ato puro como só ele é". Pode-se dizer também que a "matéria primeira" da mônada consiste nas percepções *confusas* que ela tem e que esse, precisamente, é o aspecto *passivo* próprio da mônada.

É evidente que, entendida nesse novo sentido, ou seja, como o fundo obscuro de cada mônada, como limite da atividade perceptiva, a matéria primeira torna-se algo completamente novo: a grandeza, a impenetrabilidade e a extensão, que antes eram consideradas características que a definiam, tornam-se agora um "efeito", uma "manifestação". A obscuridade das percepções da mônada *se manifesta* como grandeza, impenetrabilidade e extensão.

b) A corporeidade e extensão (que Leibniz chama também de "matéria segunda") e, em geral, aquilo que chamamos "corpos" são "agregações de mônadas". Mas deve-se notar bem que a corporeidade não tem uma consistência ontológica, uma realidade em si: ela é *fenômeno* que tem seu fundamento nas mônadas que entram em relação entre si, é "fenômeno bem fundado", como vimos serem "fenômenos bem fundados" o tempo e o espaço.

6.2. Explicação da constituição dos organismos animais

Para Leibniz, em geral, toda substância corpórea não é um agregado puro e simples de mônadas, mas sim um agregado unificado por uma mônada superior, que constitui como que a *enteléquia dominante*. Nos animais essa enteléquia dominante é a alma, entendida no sentido clássico de princípio de vida, ao passo que no homem, como veremos, a mônada dominante é a *alma* entendida como espírito.

Mas o que caracteriza a visão de corporeidade própria de Leibniz é a sua forte coloração vitalista e organicista. Para ele, tudo é vivo, porque cada mônada é viva. Ademais, como as mônadas que constituem cada agregado são inumeráveis (elas são superiores a qualquer número que possamos imaginar), em cada agregado é possível uma série de agregados sempre menores, que reproduzem as mesmas características em grau menor, como uma espécie de fuga a infinito, que apequena cada vez mais a mesma perspectiva, como revelam estas sugestivas proposições da *Monadologia:* "Daí, pode-se ver que há um mundo de criaturas, de viventes, de animais, de enteléquias e de almas em cada mínima parte de matéria (= matéria secundária ou corporeidade)."

"Cada fragmento de matéria pode ser representado como um jardim cheio de plantas ou como um tanque cheio de peixes. Mas cada ramo de planta, cada membro de animal e cada gota de seus humores são também eles jardins semelhantes e semelhantes tanques."

"E embora a terra e o ar interpostos entre as plantas do jardim ou a água interposta entre os peixes do tanque não sejam planta nem peixe, entretanto, também eles os contêm, mas, as mais das vezes, de forma tão diminuta que se tornam imperceptíveis para nós."

"Assim, não há nada de inculto, de estéril ou de morto no universo, só havendo caos e confusão na aparência, assim como nos pode parecer um tanque visto de distância da qual só se percebe um movimento confuso, por assim dizer, um agitar-se de peixes no tanque, sem que se possam discernir os peixes."

"Daí, pode-se ver que cada corpo vivo tem uma enteléquia dominante, que, no animal, constitui a alma; entretanto, os membros daquele corpo vivo estão cheios de outros viventes, de plantas, de animais, cada qual por seu turno, tem também a sua própria enteléquia ou alma dominante."

E eis outra passagem, que resume essa ousadíssima teoria de Leibniz: "Quanto às substâncias corpóreas, penso que a massa, quando só se considera aquilo que é divisível, é puro fenômeno e

penso que cada substância tem verdadeira unidade em sentido metafísico rigoroso, unidade que é indivisível, incriável e incorruptível; penso que cada matéria deve ser cheia de substâncias animadas ou, pelo menos, vivas; penso que as gerações e corrupções nada mais são que transformações de pequeno a grande e vice-versa; penso que não há partícula de matéria em que não se encontre um mundo de uma infinidade de criaturas, tanto orgânicas como amontoadas; penso, sobretudo, que as obras de Deus são infinitamente maiores, mais numerosas e mais bem ordenadas do que se acredita comumente; e penso que a máquina ou organização, vale dizer, a ordem, é essencial nessas obras desde as suas mínimas partes. Desse modo, não há hipótese que faça conhecer melhor a sabedoria de Deus do que a nossa, segundo a qual há por toda parte substâncias que revelam a sua perfeição e que são espelhos, embora diferentes, da beleza do universo, ao mesmo tempo que nada permanece vazio, estéril, inculto e sem percepção."

Essa concepção leibniziana implica três conseqüências.

a) Em primeiro lugar, não se pode falar de geração absoluta nem de morte absoluta. Aquilo que nós chamamos "gerações" são *crescimentos* e *desenvolvimentos,* ao passo que aquilo que nós chamamos "mortes" são *diminuições* e *involuções.*

Trata-se de uma idéia, já levantada pelos antigos pensadores gregos, que Leibniz não deixa de recordar: "No que se refere aos corpos dos animais e das outras substâncias corpóreas, cuja extinção total foi defendida até hoje e cujos movimentos considera-se dependerem muito mais de leis mecânicas que de leis morais, eu noto com prazer que o antigo autor do livro *Sobre a dieta,* que é atribuído a Hipócrates, entreviu algo da verdade, quando em termos explícitos, afirma que os animais não nascem nem perecem e que as coisas das quais se diz que nascem e perecem, na verdade, só fazem aparecer e desaparecer. Opinião, aliás, que era também a de Parmênides e Melissos, como revela Aristóteles. Aqueles antigos eram mais profundos do que se acredita."

b) Em segundo lugar, não se deve falar de epigênese, ou seja, de geração do animal, mas sim de *pré-formação:* no sêmen animal já existe, pré-formado, em pequena escala, o futuro animal, que se desenvolverá precisamente com o crescimento.

c) Em terceiro lugar, deve-se falar de certa *indestrutibilidade do animal* (que é diversa da imortalidade pessoal, própria do homem, da qual falaremos adiante): "Ademais, pode-se dizer que não só a alma (espelho de um universo indestrutível) é indestrutível, mas também que o próprio animal também o é, apesar de sua máquina freqüentemente perecer em parte, abandonando ou assumindo despojos orgânicos."

6.3. A diferença entre as mônadas espirituais e as outras mônadas

Assim, chegamos ao último dos problemas suscitados: como é que os espíritos ou substâncias pensantes se diferenciam de todas as outras mônadas? Na ilustração geral dos pontos principais da metafísica monadológica, já vimos uma primeira diferença: as mônadas inferiores só percebem, ao passo que as superiores, além de perceber, também apercebem. Mas a apercepção é própria tanto dos animais inferiores como dos inteligentes: os primeiros sentem, mas os segundos também pensam e conhecem as causas. Mas Leibniz não se contenta com essa diferença, apresentando ainda outra, muito importante: as mônadas inferiores representam mais o mundo do que Deus, ao passo que as substâncias pensantes representam mais a Deus que o mundo.

Neste trecho de carta a Arnauld, Leibniz resume eficazmente o seu pensamento a esse respeito: "No que se refere aos espíritos, vale dizer, às substâncias pensantes, capazes de conhecer a Deus e de descobrir verdades eternas, penso que Deus os governa segundo leis diversas daquelas com que governa o resto das substâncias. Com efeito, se todas as formas das substâncias expressam todo o universo, pode-se dizer que as substâncias brutas expressam mais o mundo do que a Deus, ao passo que os espíritos expressam mais a Deus que o mundo. Por isso, Deus governa as substâncias brutas segundo as leis materiais da força ou da transmissão do movimento e governa os espíritos segundo as leis espirituais da justiça, de que as outras substâncias são incapazes. E por isso as substâncias brutas podem ser chamadas materiais, porque a economia seguida por Deus em relação a elas é a de operário ou maquinista, ao passo que em relação aos espíritos Deus cumpre as funções de príncipe e legislador, que é infinitamente mais elevada. E enquanto, em relação a tais substâncias materiais, Deus não representa nada mais do que aquilo que representa em relação a tudo, isto é, a função de autor geral das coisas, já em relação aos espíritos ele assume outro papel, pelo qual o concebemos dotado de vontade e de qualidades morais, sendo ele próprio espírito e como que um entre nós, a ponto de entrar em uma ligação de sociedade conosco, da qual ele é o chefe. Essa sociedade ou república geral dos espíritos, sob aquele supremo Monarca, é a mais nobre parte do universo, composta de muitos pequenos deuses, sob a direção daquele grande Deus. Com efeito, pode-se dizer que os espíritos criados diferem de Deus somente como o menos do mais, como o finito do infinito. E pode-se afirmar verazmente que todo o universo foi feito só para contribuir para a beleza e a felicidade dessa Cidade de Deus. Por isso, tudo está

disposto de modo que as leis da força ou as leis puramente materiais, em todo o universo, colaborem para a execução das leis da justiça e do amor, que nada pode incomodar as almas que estão nas mãos de Deus e que tudo deve levar ao maior bem daqueles que o amam. Por isso, devendo conservar sua personalidade e suas qualidades morais, para que a Cidade de Deus não perca alguma pessoa, os espíritos precisam conservar de modo particular uma espécie de reminiscência ou consciência, a capacidade de saber quem são: disso depende toda a sua moralidade, as penas e os castigos. E, conseqüentemente, eles precisam estar isentos daquelas revoluções do universo que os tornariam totalmente irreconhecíveis para si mesmos e, moralmente falando, fariam deles outra pessoa. Mas, ao contrário, é suficiente que as substâncias brutas permaneçam como o mesmo indivíduo, em sentido rigorosamente metafísico, mesmo estando sujeitas a todas as mutações imagináveis, posto que não têm consciência ou reflexão."

7. A harmonia preestabelecida

Uma característica fundamental das mônadas (e somente sob a sua luz todo o sistema leibniziano se torna compreensível) se expressa na seguinte proposição da *Monadologia:* "As mônadas não têm janelas através das quais algo possa entrar ou sair." O que significa que cada Mônada é como um mundo fechado em si mesmo, não sendo suscetível a qualquer solicitação ou influência que derive do exterior. Em outros termos: nenhuma mônada age sobre outra e nenhuma mônada sofre a ação de outra.

Sem dúvida, esse é o ponto mais delicado de toda a metafísica monadológica, que os intérpretes não deixaram de apontar como paradoxal e como fonte de toda uma série de aporias. Entretanto, deve-se notar que a teoria do isolamento das substâncias, a partir de Descartes, se tornara muito difundida, fortemente reforçada pelos ocasionalistas e, em última análise, pelo próprio Spinoza, como já vimos.

Em Leibniz, a questão assume o máximo de complexidade, por motivo muito simples. Eliminado o dualismo entre *res cogitans* e *res extensa,* Leibniz, ao invés de eliminar o problema da influência de uma substância sobre outra, defronta-se com esse problema multiplicado à segunda potência:

a) Com efeito, por um lado, havendo introduzido um número infinito de mônadas como centros *autônomos* de força (infinitos centros isolados), ele devia explicar, considerando tal isolamento, como se poderiam pensar as relações entre as mônadas. b) Por outro lado, tendo concebido os corpos como agregados de mônadas

regidos por uma mônada hegemônica, que é alma nos animais (como vimos), devia, para começar, dar conta das relações entre alma e corpo e, ainda por cima, de modo enormemente ampliado (dado que a questão não diz respeito somente ao homem, mas a *todos* os corpos, já que, para Leibniz, em última análise, todos os corpos são vivos e, portanto, animados).

A solução dos dois problemas (embora alcançada por Leibniz com muito esforço e em momentos sucessivos) é a mesma — e muito engenhosa. Ela foi denominada pelo próprio autor (a partir de 1696) com a expressão "sistema da harmonia preestabelecida", tornando-se a marca peculiar e como que o símbolo de todo o sistema de Leibniz.

O que é essa "harmonia preestabelecida"?

Para explicar a relação e o acordo entre duas mônadas em geral (entre as representações de duas mônadas), particularmente entre a mônada-alma e as mônadas-corpo (as representações e acontecimentos da primeira e os acontecimentos da segunda), há três hipóteses possíveis:

1) a de supor uma ação recíproca, biunívoca;

2) a de postular uma intervenção de Deus em todas as ocasiões, como artífice do acordo:

3) a de conceber as substâncias (as várias mônadas em geral, assim como as mônadas-alma e aquelas que constituem o corpo) estruturadas de tal modo que elas extraiam *tudo do seu interior* e de tal modo que aquilo que cada uma extrai do seu interior coincida com aquilo que todas as outras extraem do seu próprio interior com correspondência e harmonia perfeita, considerando que isso faz parte de sua própria natureza, desejada por seu Criador.

Leibniz valeu-se do exemplo eficaz de dois relógios a pêndulo, que fez muito efeito (recordemos que o pêndulo era descoberta recente). Dados dois relógios a pêndulo, a sua *perfeita sincronia* poderia se dar de três modos:

1) construindo-os de modo que um influa sobre o outro;

2) encarregando o relojoeiro de sincronizá-los a todo momento;

3) pré-construindo-os de modo tão perfeito que possam, autonomamente, marcar sempre o mesmo tempo, em perfeita concordância.

Para Leibniz, a primeira solução é banal e vulgar. E, como tal, ele a rejeita (como, ademais, a rejeitava a filosofia racionalista moderna). A segunda é a solução ocasionalista, que pressupõe um *milagre contínuo* e, em última análise, revela-se contrária à sabedoria divina e à ordem das coisas. E o terceiro caminho é o da "harmonia preestabelecida".

Eis um dos textos em que Leibniz resume o seu pensamento do modo mais claro: "Eu expliquei a concordância que há entre a alma e o corpo com a comparação entre a concordância desses dois entes e a concordândia de dois pêndulos de estrutura diferente, que se encontrariam sempre exatamente ao marcar a mesma hora no mesmo instante. Isso poderia ocorrer de três modos: 1) ligando-os de modo a serem obrigados a oscilar sincronizadamente; 2) encarregando um homem de regulá-los um ao outro; 3) construindo-os desde o princípio tão bons e exatos que possam estar em concordância em virtude de sua estrutura. Este, sem dúvida, é o melhor meio. Assim, a alma e o corpo podem concordar: 1) pela influência de um sobre o outro, o que se conforma à opinião comum das escolas, mas que é inexplicável; 2) pelo cuidado contínuo, de que Deus se encarregaria de regulá-los um ao outro, segundo o sistema das causas ocasionais, de modo que o estado de um daria oportunidade a Deus de suscitar no outro as impressões correspondentes, o que seria um milagre contínuo pouco conforme à sabedoria divina e à ordem das coisas; 3) por uma regulagem exata de um dos dois entes por sua própria conta, de modo que eles possam concordar em virtude de sua própria natureza, sistema que é o mais belo e mais digno de Deus: esse é o meu sistema da harmonia preestabelecida."

Sintetizando a sua solução e generalizando-a de modo quase axiomático, Leibniz escreve em uma *Epístola:* "Não creio que seja possível um sistema em que as mônadas atuem uma sobre a outra, porque não há um modo de explicação possível e, acrescento, porque a influência é supérflua: com efeito, por que uma mônada deveria dar à outra aquilo que ela já tem? *Exatamente essa é a natureza mesma da substância: estar o presente grávido do futuro e de um elemento poder se entender o todo (...).*"

A presença do "tudo em tudo", que já apontamos (cf. p. 461) como um dos pontos básicos da metafísica monadológica, revela-se, mais uma vez, uma chave decisiva para desvelar o sentido oculto sob o aparente paradoxo do pensamento leibniziano, como veremos agora.

Perplexo com essa tese paradoxal, Pierre Bayle, em seu célebre *Dicionário,* apresentou um exemplo, intencionalmente provocador, para refutar o "sistema da harmonia preestabelecida": suponhamos que um cão esteja comendo e, ao saborear a comida experimente uma sensação de prazer; e suponhamos que, de repente, alguém lhe dá uma bastonada, de modo que do sentimento de prazer o cão passa para uma sensação de dor. Como explicar isso sem supor a influência causal direta da bastonada ou então sem recorrer ao sistema das "causas ocasionais"?

Leibniz responde do seguinte modo: a concatenação dos acontecimentos em questão se explica pressupondo uma concordância harmonicamente preestabelecida por natureza. Se cada mônada representa o universo do seu próprio ponto de vista e se cada alma o representa especialmente em relação ao próprio corpo, não há nenhuma dificuldade em supor que a alma do cão represente desde o início e de modo veraz todos os acontecimentos que constituirão a sua vida, inclusive a bastonada (e a conseqüente dor, que receberá em dado momento), sob a forma de "pequenas percepções", ou seja, de percepções indistintas, e que, em dado momento, por desenvolvimento interno, essas percepções se façam distintas e claramente percebidas. O momento em que a percepção da bastonada e da respectiva dor do cão torna-se distinta corresponde exatamente à ação do homem que lhe dá a bastonada. Por isso, o homem que dá a bastonada no cão existe verdadeiramente, mas o homem e seu bastão não *influem* do exterior sobre a alma do cão, da mesma forma que, no caso dos relógios sincronizados, um não influi sobre o outro.

A *harmonia preestabelecida,* portanto, garante a perfeita correspondência entre as representações das várias mônadas e a realidade externa, ou seja, a veracidade e a realidade daquelas representações. O mundo representativo das mônadas não é um mundo de sonhos privado, mas sim um mundo *objetivo.*

Assim, as mônadas "não têm portas nem janelas", mas têm representações exatamente correspondentes àquilo que está fora de sua porta e de sua janela, porque, ao criá-las, Deus harmonizou-as intrinsecamente de uma vez por todas, fundamentando a concordância de cada uma com todas *em sua mesma natureza.* Deus é o verdadeiro laço de comunicação entre as substâncias e é por ele que os fenômenos de uma mônada concordam com os das outras e que as nossas percepções são objetivas. Cada alma constitui todo o seu mundo próprio "e, com Deus, basta-se a si mesma".

Já se escreveu muito sobre essa doutrina, interpretando-a em conexão com o sentimento religioso (especialmente protestante), com a temática da incomunicabilidade da experiência espiritual interior no homem e com a temática da *solidão da alma* diante de Deus. Naturalmente, essas comparações são muito sugestivas e poderiam até ir bem mais além, sendo possível encontrar traços delas também no mundo antigo, como na temática plotiniana da *alma só perante o Absoluto* ("ela só, ele só"). Aliás, em Plotino já estão presentes interessantes elementos doutrinários relativos às relações alma-corpo que Leibniz desenvolve.

Entretanto, deve-se recordar que Leibniz disse que nada mudaria se existissem somente a alma e Deus, mas o disse como

paradoxo, para tornar mais bem entendido o seu pensamento sobre a *harmonia preestabelecida,* que supõe ser verdade exatamente o oposto, como ele precisa nestes esclarecimentos contra as objeções de Bayle: "Eu disse isso apenas como ficção, em nada conveniente à ordem das coisas, mas que podia servir para tornar o meu pensamento mais inteligível. Com efeito, Deus formou a alma de modo que ela deve se harmonizar com tudo aquilo que está fora dela e até representá-lo segundo as impressões que as coisas acarretam em seu corpo orgânico, que constitui o seu ponto de vista. Se houvesse no corpo outros movimentos além daqueles que costumam acompanhar a sensação de fome e sede, a alma não teria tais sensações. É verdade que, se Deus pudesse resolver-se a destruir todas as coisas que estão fora da alma, conservando apenas a alma com sua sensações e modificações, estas a levariam, com suas próprias disposições, a ter as mesmas vicissitudes de antes, como se os corpos houvessem permanecido, se bem que, nesse caso, se trataria apenas de uma espécie de sonho. Mas, como isso é contrário aos desígnios de Deus, que quis que a alma e as coisas fora dela se harmonizassem, está claro que tal harmonia preestabelecida destrói aquela ficção, que possui uma possibilidade metafísica, mas não concorda em absoluto com os fatos e suas razões."

8. **Deus e o melhor dos mundos possíveis (o otimismo leibniziano)**

Como conseqüência de tudo o que se disse até aqui, Deus tem um papel absolutamente central no sistema leibniziano. É compreensível, portanto, que ele tenha tentado fornecer diversas provas de sua existência.

A mais conhecida é a que se lê no escrito *Princípios da natureza e da graça,* à qual nos referiremos.

"Por que existe algo ao invés do nada?" Essa é a pergunta metafísica mais radical que o Ocidente já se propôs. Para os antigos, era suficiente propor a questão de modo atenuado: "O que é o ser?" mas, depois que a metafísica assumiu o criacionismo bíblico, a questão se radicalizou, transformando-se precisamente nesta outra: "Por que existe o ser?"

Em Leibniz, essa questão assume formulação particularmente cortante, inclusive devido à vinculação que ele faz com o "princípio da razão suficiente", por ele tematizado pela primeira vez de modo completo e perfeito. O princípio (ao qual voltaremos adiante) estabelece que nada existe ou acontece sem que exista (e que, portanto, se possa estabelecer) uma razão suficiente para

determinar o fato de que uma coisa ocorra, acontecendo assim e não de outra forma.

Assim, é evidente que, à luz desse princípio, a pergunta sobre o ser só poder ser a mais clara: a) "Por que existe algo e não o nada?"; b) "Por que aquilo que existe é assim e não diferente?".

a) A resposta de Leibniz ao primeiro quesito é que a razão que explica o ser não pode ser encontrada na série das coisas contingentes, porque, por definição, toda coisa contingente sempre tem necessidade de uma razão ulterior, por mais que se vá adiante na série das causas: "É necessário, portanto, que a razão suficiente, que não necessita de nenhuma outra razão, esteja fora da série das coisas contingentes e se encontre em uma substância que lhes seja causa ou então que seja um ser necessário, portando em si a razão de sua existência, caso contrário não teríamos ainda uma razão suficiente na qual nos determos. Esta última razão das coisas é chamada Deus."

b) A resposta ao segundo quesito é formulada por Leibniz como a *perfeição* de Deus. As coisas são como são e não diferentes porque o seu modo de ser é o melhor modo possível de ser. Muitos mundos (muitos modos de ser) seriam em si mesmos possíveis (ou seja, não contraditórios), mas somente um, este nosso mundo, foi criado. E, entre os muitos mundos possíveis, a razão suficiente que induziu Deus a escolher este é que, perfeito, ele escolheu, dentre todos os possíveis, o mundo mais perfeito: "Da perfeição suprema de Deus segue-se que, produzindo o universo, ele escolheu o melhor plano possível, no qual há a maior variedade unida à máxima ordem, no qual o terreno, o lugar e o tempo são os mais bem preparados, no qual o efeito é obtido com os meios mais simples e as criaturas têm a maior potência, conhecimento, felicidade e bondade que o universo podia permitir. Com efeito, como todos os possíveis almejam a existência no intelecto de Deus, o resultado de todas essas pretensões deve ser o mais perfeito mundo concreto possível. Sem isso, não se poderia explicar por que as coisas são assim e não diferentes."

Muito se discutiu sobre esse ponto do sistema leibniziano.

Em primeiro lugar, perguntava-se, Deus é livre para escolher este mundo ou, ao contrário, é premido por necessidade, não podendo senão escolher o melhor? A resposta de Leibniz é que não se trata de *necessidade metafísica,* segundo a qual seria impensável qualquer outra escolha, porque contraditória e, portanto, impossível. Trata-se, porém, de *necessidade moral,* voltada para realizar o maior bem e a máxima perfeição possível, ainda que sendo pensáveis e, portanto, possíveis (ou seja, logicamente não-contraditórias) outras alternativas (descartadas apenas por serem inferiores).

Em segundo lugar, se este é o melhor dos mundos possíveis, de onde derivam os males?

Na *Teodicéia*, Leibniz distingue (e são evidentes as influências agostinianas nessa distinção) três tipos de mal: 1) o mal *metafísico;* 2) o mal *moral;* 3) o mal *físico.*

1) O *mal metafísico* coincide com à finitude. Mas essa é a condição da existência de qualquer outra coisa que não seja o próprio Deus.

2) O *mal moral* é o pecado que o homem comete, deixando de lado os fins aos quais está destinado. Portanto, a causa deste mal é o homem e não Deus. Mas, na economia geral da criação, a escolha de um mundo em que está previsto um Adão e, conseqüentemente, o homem em geral, que peque, deve ser considerada, a melhor escolha a que comporta a maior positividade, em comparação com as outras possíveis.

3) No que se refere ao *mal físico,* escreve Leibniz: "Pode-se dizer que Deus o quer muitas vezes como uma pena devida à culpa e outras vezes como meio adequado a um fim, isto é, para impedir males maiores ou para alcançar maiores bens. A pena serve para a correção e o exemplo. Freqüentemente, o mal serve para se apreciar melhor o bem e, algumas vezes, contribui para maior perfeição daquele que o sofre, como o grão que é semeado se sujeita a uma espécie de corrupção para germinar: essa é uma bela comparação, da qual o próprio Jesus Cristo se serviu."

Essa grandiosa concepção, que vê realizado nos seres (em cada um e em todos) o melhor daquilo que era possível, constitui o "otimismo leibniziano", que foi objeto de vivas discussões e polêmicas durante todo o século XVIII.

9. **As verdades de razão, as verdades de fato e o princípio da razão suficiente**

Deus é o ser necessario, como já vimos. Aliás, para prová-lo, Leibniz, entre outras coisas, adota o argumento ontológico (cf. vol. I, p. 497), já retomado modernamente por Descartes (cf. p. 371s), argumento segundo o qual o perfeito deve necessariamente existir, caso contrário não seria perfeito. Ademais, Deus é necessário porque, nele, coincidem essência e existência. Diz Leibniz que só Deus possui essa prerrogativa, isto é, que só de Deus pode-se dizer que basta-lhe ser possível para que também exista concretamente (enquanto é perfeição ilimitada). Escreve Leibniz: "Assim, somente Deus (ou o Ser necessário) tem esse privilégio de não poder deixar de existir desde que seja possível. E, como nada pode impedir a

possibilidade daquilo que não implica nenhum limite, nenhuma negação e, portanto, nenhuma contradição, só isso já basta para conhecer *a priori* a existência de Deus."

Deus, portanto, *é o único ser necessário que existe,* ou seja, o unico ser em que coincidem essência e existência.

Entretanto, Deus é fonte tanto das essências como das existências. A essência expressa "aquilo que" uma coisa é (*e o que é*), ao passo que a existência expressa a existência real, o existir de fato.

São "essências" todas as coisas que são pensáveis sem contradição, vale dizer, todos os "possíveis" (possível, precisamente, é aquilo que não envolve contradição). E o intelecto divino é concebido por Leibniz como "a sede das verdades eternas e das idéias das quais tais verdades dependem". Portanto, é o intelecto divino que torna possíveis tais possíveis, *precisamente ao pensá-los,* dando-lhes o que há de real na "possibilidade".

Os possíveis são infinitos. Eles são organizáveis em sistemas e mundos diversos e inumeráveis, que, no entanto, tomados singularmente, são possíveis, mas que *não são co-possíveis* junto a outros, no sentido de que a realização de um implica a não-realização do outro (enquanto se excluem um ao outro).

A existência é a realização e a concretização das essências, ou seja, dos possíveis. Assim, se Deus pensa infinitos mundos possíveis, só pode, porém, levar à existência *apenas um* deles. Todos os mundos possíves tendem à existência, mas somente a escolha de Deus decide qual deles deve *de fato* ser promovido à existência.

Nessa visão geral, pode-se compreender adequadamente a distinção feita por Leibniz entre "verdade de razão" e "verdade de fato", bem como a diferente natureza dos princípios que estão na base dos dois tipos de verdade.

As "verdades de razão" são aquelas cujo oposto é impossível. Elas expressam o conjunto das verdades que estão na mente de Deus, que se baseiam sobretudo nos *princípios de identidade,* de *não-contradição* e do *terceiro excluído.* São verdades de razão todas as verdades da matemática e da geometria e, segundo Leibniz, também as regras da bondade e da justiça (porque não dependem da simples vontade divina, sendo também elas verdades cujo contrário é contraditório, como as verdades matemáticas). Quando conhece esses tipos de verdade necessária, também o homem se baseia nos princípios apontados.

Já as "verdades de fato" dizem respeito aos acontecimentos contingentes, sendo tais que os seus opostos não sejam impossíveis. Por exemplo, o dado de eu estar sentado é uma verdade *de fato,* mas essa não é uma verdade necessária, porque o contraditório não é impossível (não é uma coisa impossível que eu *não* esteja sentado). Portanto, *as verdades de fato também poderiam não existir;* en-

tretanto, existindo, *têm uma razão precisa de ser para existir*. Assim, essas verdades não se baseiam no princípio da não-contradição (porque o seu oposto é possível), mas sim no princípio de "razão suficiente", segundo o qual toda coisa que acontece de fato *tem uma razão que é suficiente para determinar por que aconteceu e por que aconteceu assim e não diferentemente*. Muitas vezes, porém, é impossível ao homem encontrar a razão suficiente de cada fato particular, porque ele teria que reconstruir toda a infinita série de particulares que concorreram para determinar aquele acontecimento singular.

Como vimos, para criar o mundo, Deus se baseou no princípio de razão suficiente e não no princípio da não-contradição, pois, em Deus, a razão suficiente coincide com a *escolha do melhor,* com a *obrigação moral*.

Portanto, como muitos estudiosos reconheceram, a distinção entre verdade de razão e verdade de fato tem bases metafísicas precisas, sendo assim estrutural e definitiva, malgrado certas oscilações que podem ser encontradas em Leibniz e, sobretudo, malgrado as muitas críticas dos intérpretes. A própria presciência e o próprio conhecimento perfeito que Deus tem das verdades contingentes *não muda a sua natureza contingente e não as transforma em verdades de razão*. As verdades de razão baseiam-se na necessidade lógico-metafísica, ao passo que as verdades de fato, em todos os casos, permanecem ligadas ao livre decreto divino.

10. A doutrina do conhecimento: o inatismo virtual ou a nova forma de "reminiscência"

Juntamente com a *Teodicéia,* a obra mais vasta de Leibniz é constituída pelos *Novos ensaios sobre o intelecto humano*, em que o nosso filósofo critica minuciosamente o *Ensaio* de Locke (cf. pp. 509), que havia negado toda forma de inatismo, reduzindo a alma a *tabula rasa* (a uma espécie de folha em branco sobre a qual a experiência escreve os vários conteúdos). Entretanto, Leibniz não se alinha simplesmente ao lado dos inatistas, como os cartesianos, por exemplo, mas tenta seguir um caminho intermediário e realizar uma mediação. Disso decorre uma solução muito original (embora não delineada sistematicamente), coerente com as premissas da metafísica monadológica.

Um antigo axioma escolástico, derivado de Aristóteles e muito caro aos empiristas, dizia: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu,* ou seja, não há nada no intelcto ou na alma que não seja derivado dos sentidos. Leibniz propõe a seguinte correção: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse*

intellectus, ou seja, não há nada no intelecto que não seja derivado dos sentidos, à exceção do próprio intelecto. O que significa que a alma é "inata a si mesma", que o intelecto e a sua atividade existem a priori, precedendo à experiência. Trata-se de uma antecipação daquilo que viria a ser a concepção kantiana do transcendental, claro que colocada sobre novas bases.

Mas a essa admissão (já, em si mesma, capaz de redimensionar o empirismo lockiano) seguem-se outras, ainda mais importantes. Diz Leibniz que a alma contém "o ser, o uno, o idêntico, a causa, a percepção, o raciocínio e uma quantidade de outras noções que os sentidos não podem fornecer". Então, Descartes tem razão? Leibniz, em sua tentativa de mediação entre as instâncias opostas, pensa que se trate não de inatismo concreto, mas muito mais de inatismo virtual: as idéias estão presentes em nós como inclinações e disposições — como virtualidades naturais, precisamente. Eis a passagem, que se tornou clássica, em que o nosso filósofo expõe essa nova concepção do inatismo: "Como se pode negar aquilo que é inato em nosso espírito se nós, por assim dizer, somos inatos para nós mesmos e se existem em nós idéias intelectuais como as do ser, da unidade, da substância, da duração, da mudança, da ação, da percepção, do prazer e de mil outros objetos? Sendo esses objetos imediatos ao nosso intelecto e sempre presentes (embora, por causa de nossas distrações e das nossas necessidades, nem sempre sejam apercebidos), por que então maravilhar-se quando dizemos que essas idéias, com tudo aquilo que delas depende, são inatas em nós? Servi-me inclusive da comparação mais com um bloco de mármore com veios do que com um bloco de mármore uniforme ou com tijoletas vazias, que é aquilo que os filósofos chamam de *tabula rasa.* Com efeito, se a alma se assemelhasse a essas tijoletas vazias, a verdade seria em nós como a figura de Hércules que foi gravada no mármore, visto que o mármore é completamente indiferente a receber essa figura ou qualquer outra. Mas se houvesse no mármore veios que delineassem a figura de Hércules mais do que outras figuras, esse mármore, de certa forma, a ela estaria predisposto e então a figura de Hércules lhe seria de certo modo inata, embora continuasse sendo necessário certo trabalho para descobrir esses veios e para poli-los, retirando aquilo que os impede de aparecer claramente. Ora, é nesse sentido que as idéias e as verdades são inatas em nós: como inclinações, disposições, hábitos ou virtualidades naturais e não já como ações, embora essas virtualidades sejam sempre acompanhadas de algumas ações que lhes correspondem, ainda que freqüentemente insensíveis."

Mas não é só isso.

Antes de mais nada, Leibniz reconhece como originário (inato) o princípio de identidade (e os princípios lógicos fundamen-

tais a ele ligados) que está na base de todas as verdades de razão: "Se quisermos racionar, não podemos deixar de supor esse princípio. Todas as outras verdades são demonstráveis (...)."

Depois, porém, com base em sua concepção da mônada como representação da totalidade das coisas, ele é obrigado a admitir também um inatismo para as verdades de fato e, em geral, para todas as idéias. Ele reconhece expressamente *que existe algo de fundado na "reminiscência" platônica* e, inclusive, que é preciso admitir bem mais do que Platão admitiu. A alma conhece *virtualmente* tudo: *esse é o novo sentido em que ele retoma a antiga doutrina de Platão.*

Eis a passagem mais bela sobre o tema: "A nossa alma sempre tem em si a capacidade de se representar qualquer natureza ou forma, qualquer que ela seja, quando se apresenta a ocasião de pensar: creio que tal capacidade de nossa alma, enquanto expressa uma natureza, forma ou essência qualquer, seja precisamente a idéia da coisa, que se encontra em nós e que sempre se encontra em nós, estejamos ou não pensando. Com efeito, a nossa alma expressa Deus, expressa o universo, expressa todas as essências e expressa todas as existências. Isso concorda com os meus princípios, pois nada entra naturalmente no espírito do exterior. E somente por mau hábito é que nós pensamos como se a nossa alma recebesse alguma espécie mensageira, como se tivesse portas e janelas. Nós temos todas essas formas na mente e as temos em qualquer momento, porque a mente sempre expressa todos os seus pensamentos futuros e já pensa confusamente tudo aquilo que nunca pensará de modo distinto. E nem poderíamos aprender uma coisa qualquer cuja idéia já não tivéssemos na mente, idéia que é como que a matéria da qual o pensamento se forma. Platão o expressou muito bem quando elaborou a noção de 'reminiscência', que é muito bem fundamentada, desde que seja bem entendida, desde que seja libertada do erro da preexistência e desde que não se imagine que a alma já devia saber e pensar distintamente outras vezes aquilo que ela pensa e aprende atualmente."

11. O homem e seu destino

Já vimos qual é o estatuto privilegiado do homem enquanto espírito. Vejamos então a questão da liberdade.

Leibniz procura adotar um *caminho intermediário* entre a posição de Spinoza, defensor da necessidade, e a concepção clássica do livre-arbítrio como faculdade de escolha. Mas as suas conclusões revelam-se bastante ambíguas e sua mediação não se reveste de êxito.

Na Teodicéia, ele afirma que as condições da liberdade são três: a) a inteligência; b) a espontaneidade; c) a contingência. A primeira condição é óbvia porque um ato não inteligente está para a liberdade, por definição. A segunda condição implica a exclusão de qualquer coação ou constrição exterior ao agente (determinando, portanto, que o ato dependa *das motivações interiores do agente*). A terceira condição implica a exclusão da necessidade metafísica, ou seja, a exclusão de que seja contraditório o oposto da ação que se realiza (ou seja, implica a possibilidade de realização da ação oposta).

A liberdade que Leibniz concede à alma é a de *depender só de si mesma e não de outras coisas,* o que é bem diferente do poder de escolher. A liberdade leibniziana, portanto, simplesmente coincide com a espontaneidade da mônada. Na verdade, Leibniz tem exposições sugestivas, como quando diz que os motivos que nos impelem a agir não são como pesos sobre a balança, no sentido que é muito mais o espírito que determina os motivos (que dá peso aos motivos). Mas esses pensamentos, inseridos na ótica da concepção da mônada como desenvolvimento rigorosamente concatenado de todos os seus acontecimentos, em grande parte acabam por se esvaziar.

E a questão torna-se ainda mais complexa pelo fato de que a monadologia impõe que se concebam os atos humanos, além de predicados incluídos *necessariamente* no sujeito, também como acontecimentos *previstos* e *prefixados* por Deus *ab aeterno*. Desse modo, portanto, a liberdade pareceria inteiramente ilusória.

Se desde a eternidade está previsto que eu pecarei, que sentido tem então minha ação moral? Leibniz não conseguiu responder metafisicamente ao problema, limitando-se a dar uma resposta que, ao invés de solução teórica para o problema, contém uma regra prática, plena de sabedoria, mas doutrinariamente elusiva: "Mas será que está certo desde a eternidade que eu pecarei? Podeis vos dar por vós só uma resposta: talvez não. E, sem pensar naquilo que não podeis conhecer e que não poder vos dar qualquer luz, deveis então agir segundo o vosso dever, que conheceis. Mas, dirá algum outro, a que se deve o fato de que este homem cometerá certamente aquele pecado? A resposta é fácil: caso contrário, não seria *aquele* homem. Desde o princípio dos tempos, Deus vê que haverá certo Judas, cuja noção ou idéia, que Deus possui, contém aquela ação livre futura. Resta, portanto, esta única questão: por que tal Judas, traidor, que na idéia divina é apenas possível, existe concretamente? A essa pergunta não é possível dar uma resposta aqui na terra senão dizendo genericamente que, como Deus achou bom que ele existisse, não obstante por ele previsto, é necessário que esse mal seja compen-

sado com juros no universo: Deus extrairá dele um bem maior e, no fim das contas, ver-se-á que essa série de coisas, na qual está abarcada a existência daquele pecador, é a mais perfeita entre todos os outros modos possíveis de existir. Mas como nem sempre é possível explicar a admirável economia daquela escolha; enquanto formos peregrinos nesta terra basta-nos sabê-lo sem compreendê-lo."

Leibniz reconhece o valor máximo ao espírito do homem: *o espírito vale todo o mundo,* porque não apenas expressa (como as outras mônadas) todo o mundo, mas também o conhece de modo consciente e indaga as suas causas. Ademais, o espírito humano é imortal, no sentido de que não só permanece no ser, como as outras mônadas, mas também *mantém a sua própria personalidade.*

O conjunto dos espíritos constitui a Cidade de Deus, a parte mais nobre do universo.

Como "criador" de todas as mônadas, Deus dá aos seres a máxima perfeição possível. E, como "monarca" de sua cidade, ele dá aos espíritos a máxima felicidade possível. Escreve Leibniz: "Assim, não se deve duvidar por nada que Deus tenha ordenado tudo de modo que os espíritos não somente possam viver sempre — nem poderia ser diferente —, mas também conservem sempre a sua qualidade moral, para que a sua cidade não perca nenhuma pessoa, assim como o mundo não perde nenhuma substância. Conseqüentemente, eles sempre saberão quem são, caso contrário não seriam suscetíveis de recompensa nem de castigo, considerando que isso pertence à essência de um Estado, sobretudo do Estado mais perfeito, em que nada pode ser desleixado. Em suma, como Deus é, ao mesmo tempo, o mais justo e o melhor dos monarcas, nada mais exigindo além da boa vontade, desde que seja séria e sincera, os seus súditos não poderiam desejar condição melhor: para torná-los perfeitamente felizes, ele nada mais lhe pede senão que amem."

Segundo Leibniz, o paraíso, que é a suprema felicidade, não deve ser concebido como estado de quietude, porque a visão beatífica e a fruição de Deus nunca podem ser plena e perfeitamente concretizadas, visto que Deus é infinito. Portanto, o destino escatológico do homem deve consistir em uma felicidade que é "progresso contínuo em direção a novos prazeres e novas perfeições", ou seja, um conhecimento de Deus e uma fruição de Deus em graus sempre maiores, ao infinito.

Sexta parte

O DESENVOLVIMENTO DO EMPIRISMO

"O fim da ciência é a potência (...). Em suma, toda especulação foi instituída por ação ou trabalho concreto."

Thomas Hobbes

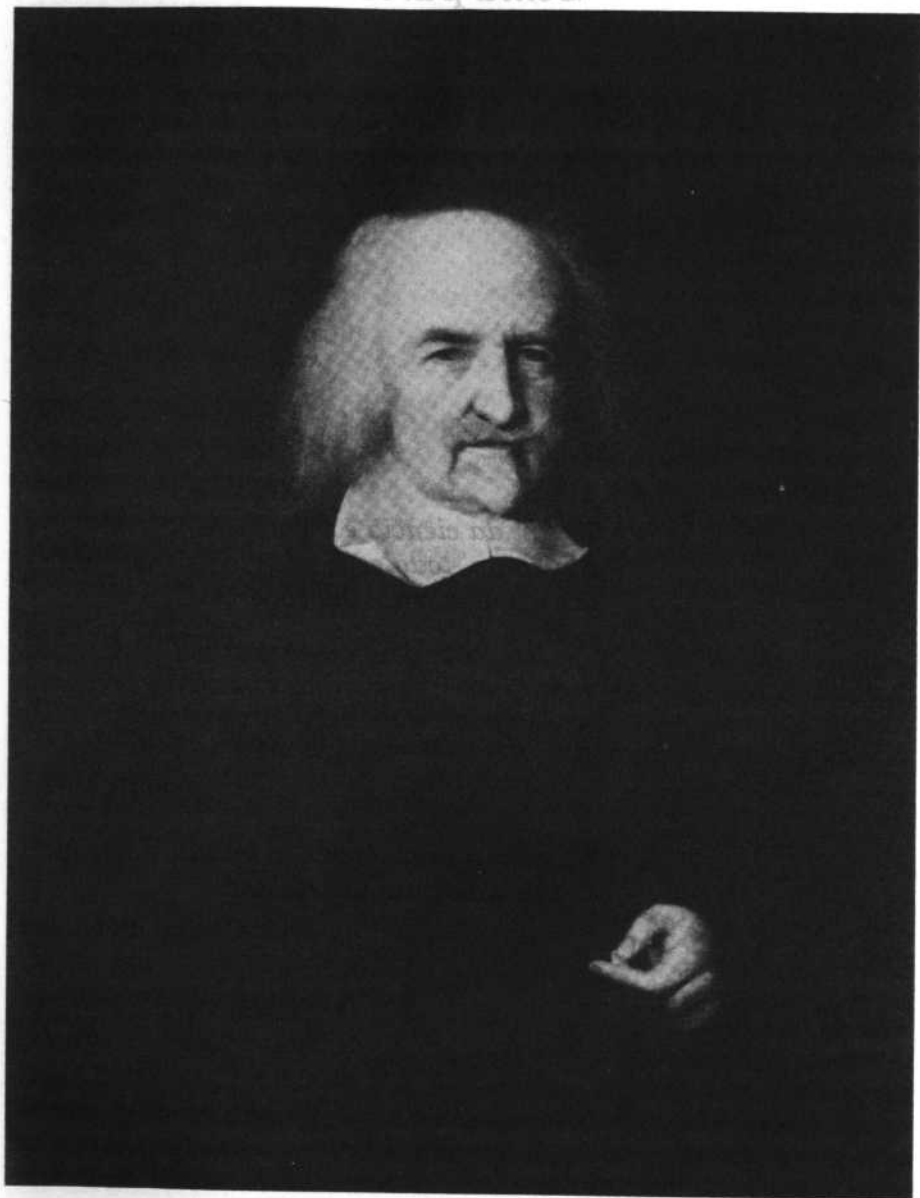
"A razão deve ser o nosso último juiz e o nosso guia em cada coisa."

John Loche

"Sem o pensamento, o mundo é nec quid nec quantum nec quale."

George Berkeley

"A razão é — e só deve ser — escrava das paixões e, em nenhum caso, pode reivindicar uma função diferente da de servir e obedecer a elas."

David Hume

Thomas Hobbes (1588-1679), procurou aplicar à ciência moral e política os métodos da geometria euclideana e da ciência galileana.

Capítulo XI

THOMAS HOBBES: O CORPOREÍSMO E A TEORIA DO ABSOLUTISMO POLÍTICO

1. A vida e as obras

Thomas Hobbes nasceu em Malmesbury, em 1588. A mãe deu-o à luz prematuramente, devido ao terror que lhe causou a notícia da chegada da "Armada Invencível", de modo que, em sua *Autobiografia*, brincando, ele afirma que sua mãe, junto com ele, havia dado à luz como seu irmão gêmeo o medo. Trata-se, porém, de uma observação que, para além da brincadeira, constitui como que uma marca de sua psicologia: a sua teorização do absolutismo tem suas raízes, sobretudo, no terror pelas guerras que ensangüentaram a sua época.

Hobbes aprendeu muito cedo e bem o grego e o latim, tanto que, ainda com quinze anos incompletos, foi capaz de traduzir a *Medéia*, de Eurípedes, do grego para o latim, em versos.

Esse amor pelas línguas clássicas foi uma constante em Hobbes: a primeira obra que publicou, com efeito, foi a tradução da *Guerra do Peloponeso,* de Tucídides, ao passo que uma das últimas foi a tradução dos poemas de Homero. Além disso, muitos de seus escritos (as suas obras-primas) foram redigidos em latim, freqüentemente com estilo requintado. O próprio Bacon, no fim de sua vida, recorreu à ajuda de Hobbes para traduzir algumas de suas obras para o latim.

Depois de ter concluído seus estudos superiores em Oxford, a partir de 1608 tornou-se preceptor junto à poderosa casa dos Cavendish, condes de Devonshire, à qual ficou longamente ligado. Também foi preceptor de Carlos Stuart (o futuro rei Carlos II), em 1646, ou seja, no período em que a corte estava no exílio em Paris, pois Cromwell havia assumido poderes ditatoriais em Londres.

Com a restauração dos Stuart, Hobbes obteve uma pensão do rei Carlos II (de quem, como dissemos, fôra preceptor), podendo assim dedicar-se com tranqüilidade aos seus estudos. Os últimos anos de sua vida, porém, foram amargurados pelas polêmicas suscitadas por seu pensamento muito ousado e, sobretudo, pelas acusações de ateísmo e de heresia, das quais teve que se defender, enfrentando inclusive exigentes estudos sobre a jurisprudência inglesa relativa aos crimes de heresia.

Morreu aos noventa e um anos de idade, em dezembro de 1679.

Hobbes transcorreu grande parte de sua vida no continente europeu, especialmente na França, que tanto amava. Fez sua primeira viagem em 1610, à qual seguiram-se outras duas, em 1629 e 1634. Esta terceira viagem foi particularmente importante, pois conheceu pessoalmente Galileu na Itália (embora já houvesse tido notícias dele em sua primeira viagem) e Mersenne na França, o qual o introduziu no círculo dos cartesianos. De 1640 a 1651, viveu em exílio voluntário em Paris.

Dentre seus escritos, as obras fundamentais são as *Objectiones ad Cartesii meditationes,* de 1641, o *De cive,* de 1642, o *De corpore,* de 1655, o *De homine,* de 1658, e sobretudo o *Leviatã,* publicado em 1651 em inglês e em 1670 em latim, em Amsterdão (foi sobretudo esta publicação latina que granjeou para Hobbes grande fama). Por fim, devem-se recordar as obras *Sobre a liberdade e a necessidade,* de 1654, e *Questões relativas à liberdade, à necessidade e ao movimento,* de 1660. De suas últimas obras, devem-se recordar uma história da Igreja em versos, intitulada *Historia eclesiastica carmine elegiaco concinnata* (publicada postumamente em 1688), e uma autobiografia *Thomae Hobbesii vita* (publicada no mesmo ano de sua morte).

2. A concepção hobbesiana da filosofia e sua divisão

Já nos referimos ao notável conhecimento de línguas clássicas de Hobbes. Entretanto, essas línguas serviram-lhe para se aproximar de poetas e historiadores e não para revisitar e meditar os filósofos antigos. Ele tinha decidida aversão por Aristóteles e mais ainda pela filosofia escolástica (que então era interpretada de modo inteiramente inadequado).

Entretanto, ficou entusiasmado pelos *Elementos* de Euclides (cf. Vo. I, pp. 286 ss), com sua rigorosíssima construção dedutiva, que ele considerou modelo de método para o filosofar.

Também exerceram notável influência sobre Hobbes o racionalismo cartesiano, com as suas instâncias derivadas da revolução

científica, e Bacon, com sua concepção utilitarista do saber. Mas talvez a influência mais poderosa tenha sido exercida por Galileu com sua física, tanto que, em várias partes da obra de Hobbes, fica evidente *a sua intenção de ser o Galileu da filosofia,* em especial *o Galileu da ciência política.* Entendida como estudo do movimento, a física não remonta a antes de Galileu, diz expressamente Hobbes, ao passo que a filosofia civil não remonta a antes de sua própria obra *Sobre o cidadão* (1642).

Vale à pena ler uma parte da *Carta dedicatória* ao conde de Devonshire, introdutória ao *De corpore,* que expressa muito eficazmente a nova têmpera espiritual e (como já haviam feito muitas páginas de Descartes e de Bacon) sanciona o fim de uma época do filosofar e o início de uma nova, que fecha as portas ao pensamento antigo e medieval, sem possibilidades de recurso por muito tempo. Em particular, Hobbes destaca o seguinte: a) o já ressaltado mérito de Galileu; b) a necessidade de fundar uma nova ciência do Estado com base no modelo galileano; c) a vacuidade e inconsistência da filosofia grega; d) a nocividade da mistura operada pela filosofia veteromedieval cristã entre a Bíblia e a filosofia platônica e especialmente a aristotélica, o que Hobbes considera uma traição da fé cristã; e) a necessidade de expulsar o monstro metafísico (a Empusa metafísica, dizia Hobbes, recordando o antigo monstro que, na entrada do inferno, assumia a cada vez formas diferentes) e de distinguir a filosofia da religião e das Escrituras.

Eis agora uma página de Hobbes que representa um dos mais significativos manifestos do pensamento da época moderna: "Galileu foi o primeiro a nos abrir a porta de toda a física, isto é, a natureza do movimento, de tal modo que parece que não se pode fazer a época da física remontar a antes dele. (Segue-se uma breve relação dos progressos da medicina, como a descoberta da circulação do sangue feita por G. Harvey, e da astronomia, ou seja, da física do corpo humano e da física universal.) A física, portanto, é uma novidade. Mas a filosofia civil o é ainda mais, posto que não é mais antiga do que o livro escrito por mim mesmo *Sobre o cidadão* (e o digo por ter sido provocado para que os meus denegridores saibam que pouco ganharam com isso). Mas como? Será que não houve entre os antigos gregos nenhum filósofo, nem físico, nem civil? Certamente houve alguns que assim eram chamados, com base no testemunho de Luciano (de Samósata, século II d. C.), que os ironiza, e de algumas cidades das quais, muitas vezes, foram expulsos com editos públicos. Mas nem por isso, necessariamente, houve filosofia. Pairava na antiga Grécia um fantasma em parte parecido com a filosofia pela ausência de gravidade (mas, por dentro, estava cheio de fraude e de poluição). E os homens incautos acharam que era a filosofia, professando-se cultores deste ou daquele, ainda que

discordantes entre si, acotovelando-se, e a eles confiavam os seus filhos como a detentores da sabedoria, para que, com lautas recompensas, em nada mais fossem instruídos senão no discutir e, desleixadas as leis, decidir sobre toda questão com o arbítrio de cada um. Nascidos naqueles tempos, os primeiros doutores da Igreja, depois dos apóstolos, enquanto tentavam defender a fé cristã contra os gentios com sua religião natural, também começaram a filosofar, misturando com algumas sentenças extraídas dos filósofos pagãos as sentenças da Sagrada Escritura. Na verdade, no primeiro momento aceitaram de Platão algumas doutrinas menos danosas; mas, em seguida, acolhendo muitas doutrinas estúpidas e falsas também dos livros da *Física acroamática* e da *Metafísica* de Aristóteles, traíram a cidadela da fé cristã, como que introduzindo nela os inimigos. A partir daquele momento, no lugar da *theosébeia* (=piedade, santidade), tivemos aquilo que foi chamado *theologia* escolástica, que se pôs a caminhar sobre um pé sólido, que era a Sagrada Escritura, e sobre um outro pé, este podre, constituído por aquela filosofia que o apóstolo Paulo chamou de *vazia* e que podia ter chamado de danosa. Com efeito, ela suscitou inúmeras controvérsias no mundo cristão e das controvérsias fez brotar guerras, como a Empusa do cômico ateniense (= Aristofanes), que em Atenas era considerada demônio de espécie mutável, com um pé de bronze e um pé de asno, enviada por Ecates, como se acreditava, para anunciar uma iminente ruína aos atenienses. Creio que, contra tal Empusa, não se pode pensar em exorcismo melhor do que o de distinguir as regras da religião, que devem ser exigidas pelas leis para honrar e exercer o culto a Deus, das regras da filosofia, isto é, dos dogmas dos privados, atribuindo à Sagrada Escritura aquilo que pertence à religião e aquilo que pertence à filosofia, à razão natural. O que certamente será se eu tratar, como procuro fazer, os elementos da filosofia separadamente, com espírito de verdade e clareza. Por isso, a partir do momento em que, na terceira seção, que vos dediquei depois de publicada há algum tempo (alusão ao citado *De cive,* de 1642), reivindiquei todo poder, tanto eclesiástico como civil, com razões, muito sólidas, para a única e idêntica suprema autoridade, sem que a isso se oponha o Verbo divino, agora, estabelecidos os verdadeiros princípios da física, concentro-me em amedrontar e banir essa Empusa metafísica, não combatendo, mas sim trazendo luz."

Note-se ainda, entre outras coisas, o sabor pré-iluminista desse trecho, em particular no final, com o aceno à caçada à "Empusa metafísica", que se deve realizar não através do combate das armas, mas somente com os princípios da ciência e com a "luz" que ela traz, que outra coisa não é senão a luz da razão. Esse tema é retomado também na introdução *Ao leitor,* onde Hobbes diz que

a filosofia de que trata não é aquela dos "códices metafísicos", mas sim fruto da "razão humana natural" e filha da "mente" humana.

Já falamos das influências de Bacon. E, com efeito, Hobbes também afirma que "o fim da ciência é a potência". E precisa que a filosofia é da máxima "utilidade", desde que, aplicando as normas científicas à moral e à política, ela *poderá evitar as guerras civis e as calamidades e, portanto, poderá garantir a paz.*

Mas também vale à pena ler outra página de Hobbes, que, juntamente com a anterior, aponta admiravelmente os novos horizontes da filosofia da época moderna:

"Poderemos compreender otimamente quão grande é a utilidade da filosofia, em primeiro lugar da física e da geometria, quando relacionarmos aquelas que hoje são as principais vantagens do gênero humano e fizermos uma comparação entre as instituições daqueles que gozam desses benefícios e as instituições daqueles que deles estão privados. Os maiores benefícios do gênero humano estão nas artes, sobretudo a arte de medir tanto os corpos como os seus movimentos, a arte de mover corpos pesadíssimos, a arte de construir, a arte de navegar, a arte de fabricar instrumentos para todo uso, a arte de calcular os movimentos celestes, os aspectos das estrelas ou as partes do tempo, a arte de representar a superfície da terra: é mais fácil entender do que dizer quantos bens derivaram dessas artes para o homem. Desfrutam dessas artes quase todas as populações da Europa, muitas populações da Ásia, algumas populações da África; mas as populações americanas e as populações mais próximas de um e outro pólos estão inteiramente privadas delas. Por quê? Talvez por que aquelas populações são mais inteligentes do que estas? Talvez todos os homens não tenham almas do mesmo gênero e as faculdades da alma não sejam iguais? O que é, portanto, que uns possuem e outros não senão a filosofia? Assim, a causa de todos esses benefícios é a filosofia. Mas a utilidade da filosofia moral e civil não se deve medir tanto pelas vantagens que derivam do seu conhecimento, mas muito mais pelas calamidades em que incorremos por ignorá-la. Ademais, todas as calamidades que podem ser evitadas com a intervenção ativa do homem nascem da guerra, particularmente da guerra civil: com efeito, dela derivam catástrofes, desolação, falta de todas as coisas. E a causa disso não está no fato de que os homens queiram essas coisas, pois não há outra vontade que a do bem, pelo menos aparentemente, nem está no fato de que não saibamos que essas coisas são más: com efeito, quem não sente que as catástrofes e a pobreza constituem um mal e são nocivas? A causa da guerra civil, portanto, está no fato de que se ignoram as causas da guerra e da paz e de que são pouquíssimos aqueles que aprenderam os seus deveres, pelos quais se fortalece e se conserva

a paz, ou seja, a verdadeira regra do viver. Pois, bem, a filosofia moral é precisamente o conhecimento dessa regra. Por que, então, não a aprenderam senão pelo fato de que até agora não nos foi transmitida por ninguém com método claro e exato? Os antigos doutos gregos, egípcios, romanos e outros puderam persuadir a multidão dos ignorantes a respeito de inumeráveis dogmas sobre a natureza dos seus deuses, que eles próprios não sabiam se eram ou não verdadeiros e que eram falsos e absurdos de modo claramente manifesto. Ora, eles mesmos não teriam podido persuadir a multidão de seus deveres, se os houvessem conhecido? Aqueles poucos escritos de geometria que ficaram valem para eliminar qualquer controvérsia nas coisas de que tratam, ao passo que os inumeráveis e grandes volumes de ética, admitindo que contenham coisas certas e demonstradas, não valem nada? E, por fim, em que causa pode-se pensar para o fato de que os escritos dos geômetras são científicos, ao passo que os escritos éticos são apenas, por assim dizer, verbosos senão esta causa: que os primeiros foram produzidos por homens que sabiam, ao passo que os segundos foram produzidos por homens que ignoravam a matéria tratada, escrevendo unicamente para evidenciar a sua eloqüência e o seu gênio? Não nego, porém, que a leitura de alguns de tais livros é muito agradável: com efeito, eles estão abarrotados de eloqüência e contêm muitas sentenças espirituosas e salutares, de modo algum vulgares, mas sentenças tais que, universalmente enunciadas, as mais das vezes não são universalmente verdadeiras. Decorre daí que, mudadas as circunstâncias de tempo, lugar e pessoas, freqüentemente elas são mais usadas para a confirmação de propósitos celerados do que para a indicação de preceitos relativos a deveres. O que se deseja sobretudo delas é uma regra segura das ações, pela qual se possa saber se aquilo que estamos por fazer é justo ou injusto. E, na verdade, o fato de elas *ordenarem fazer aquilo que é justo* em todas as coisas é algo inútil sem que tenha sido estabelecida uma norma e uma medida segura do justo (coisa que, até agora, ninguém fez). E, como é da ignorância dos deveres, isto é, da ciência moral, que derivam as guerras civis e, portanto, as maiores calamidades, justamente podemos atribuir os benefícios contrários ao conhecimento daquela ciência. Assim, deixando de lado o valor e os outros prazeres que dela derivam, podemos ver como é grande a *utilidade da filosofia.*"

Trata-se, portanto, de afirmações que representam uma clara antítese das que foram tornadas clássicas sobretudo por Aristóteles, que, na *Metafísica,* escrevia que a filosofia "não tende a realizar alguma coisa" e que nós não a procuramos "por nenhuma vantagem que seja estranha a ela", mas por puro amor ao saber, isto é, por objetivos "contemplativos".

Com essas premissas, fica clara a nova definição de filosofia: ela tem por objeto os "corpos", suas causas e suas propriedades. Ela não se ocupa de Deus e da teologia, que cabem à fé, nem daquilo que implica inspiração ou revelação divina, nem se ocupa da história, nem de tudo aquilo que não seja bem fundado ou conjectural. Ora, como os corpos são a) *naturais inanimados,* b) *naturais animados* (como o homem) ou então c) *artificiais,* como o Estado, a filosofia, conseqüentemente, deve ser tripartite. Ela deve tratar: a) do corpo em geral, b) do homem e c) do cidadão e do Estado. Foi com base nessa tripartição que Hobbes concebeu e elaborou a sua célebre trilogia *De corpore, De homine* e *De cive.* A divisão da filosofia também pode se articular do seguinte modo: 1) ciência dos corpos naturais e 2) ciência do corpo artificial, com o primeiro ramo subdividido como mostra o esquema a seguir:

- filosofia = ciência dos corpos
  - corpos naturais = filosofia da natureza
    - corpos físicos
    - corpo humano
  - corpo artificial ou Estado = filosofia civil ou política

Tudo aquilo que é essência espiritual ou que não é corpóreo está excluído da filosofia. Hobbes, inclusive, afirma drasticamente que aquele que deseja outra forma de filosofia que não esteja ligada à dimensão do corpóreo deverá procurá-la em outros livros, não nos seus.

3. Nominalismo, convencionalismo, empirismo e sensismo em Hobbes

Hobbes precede a abordagem dos corpos de uma "lógica" (numa surpreendente analogia com o esquema das filosofias helenísticas, que faziam a lógica preceder à física e à ética, como, por exemplo, a filosofia epicurista). Essa lógica retoma a tradição nominalista da filosofia inglesa tardio-escolástica, assumindo, porém, também alguns elementos de origem cartesiana.

A lógica elabora as regras do modo correto de pensar. Mas, num contexto nominalista como o de Hobbes, o interesse volta-se mais para o "nome" do que para o pensamento como tal. Com efeito, Hobbes diz que os pensamentos são *fluidos* e, sendo assim, devem ser fixados com "sinais" sensíveis, capazes de reconduzir à mente pensamentos passados, bem como "registrá-los" e "sistematizálos" e, posteriormente, transmiti-los aos outros. Foi assim que nasceram os "nomes", que foram forjados pelo *arbítrio* humano.

Eis as significativas afirmações do nosso filósofo: "O nome é um som humano usado por arbítrio do homem para ser sinal com o qual se possa suscitar na mente pensamento semelhante a um pensamento passado e que, disposto no discurso e proferido a outros, seja para eles sinal daquele pensamento que tenha ou não ocorrido antes na própria pessoa que fala." O fato de que os nomes nascem do *arbítrio* está provado pelo contínuo surgimento de novas palavras e pela abolição das velhas.

Hobbes fala de nomes "positivos", como, por exemplo, "homem" e "planta", e de nomes "negativos", como, por exemplo, "não-homem" e "não-planta". Os nomes positivos e os correspondentes negativos não podem ser atribuídos à mesma coisa pensada em um mesmo tempo e a propósito do mesmo dado. Essa é uma significativa transformação do princípio da não-contradição em termos nominalistas.

Os nomes comuns não indicam conceitos universais, porque só existem indivíduos e conceitos (que, para Hobbes, nada mais são que imagens) de indivíduos, mas trata-se apenas de *nomes de nomes,* não tendo portanto referência à realidade e não significando a natureza das coisas, mas somente aquilo que *nós* pensamos dela.

A *definição* não expressa (como queriam Aristóteles e toda a lógica clássica e medieval) a "essência" da coisa, mas simplesmente "o significado dos vocábulos". Dar uma definição nada mais é do que "fornecer o significado do termo usado". Portanto, as definições são arbitrárias, assim como o são os vocábulos.

Da conexão de nomes nasce a *proposição,* normalmente constituída por um nome concreto que tem função de sujeito e por um nome abstrato que tem função de predicado, ambos ligados pela copulativa. Assim como os nomes, também as proposições primeiras e os axiomas (que são as proposições fundamentais) são fruto do *arbítrio* daqueles que foram os primeiros a estabelecer os nomes ou os acolher: "Por exemplo, é verdade que o *homem é animal, já* que se decidiu impor esses dois nomes à mesma coisa. (...) As proposições *primeiras* (...) nada mais são que definições ou partes de definição e somente elas são princípios de demonstração, isto é, verdades estabelecidas pelo arbítrio daqueles que falam e daqueles que escutam (...)."

Raciocinar é conectar (ou desconectar) nomes, definições e proposições em conformidade com as regras, fixadas por convenção. Diz Hobbes que raciocinar é "calcular" e "computar", aliás, mais propriamente, é um *somar e subtrair.* Por exemplo:

homem = animal + racional
animal = homem – racional

Hobbes não exclui que o raciocinar seja também um *multiplicar* e *dividir:* entretanto, a multiplicação é redutível à soma, ao passo que a divisão é redutível à subtração.

Essa concepção do raciocínio, entendido como "compor", "decompor" e "recompor" e baseado em semantemas ou sinais lingüísticos, bem como o respectivo pano de fundo convencionalístico, surpreendem pela modernidade e pela extraordinária ousadia, já que contém pressentimentos da cibernética contemporânea (pressentimentos, note-se bem, mais do que antecipações).

Vejamos dois trechos, um extraído do *De corpore* e outro do *Leviatã,* que, por esse motivo, tornaram-se muito famosos.

"Por raciocínio entendo o cálculo. Calcular é captar *a soma de muitas coisas uma agregada à outra ou conhecer o resto quando subtraída uma coisa de outra.* Raciocinar, portanto, é o mesmo que *adicionar e subtrair.* E, se alguém quisesse acrescentar o *multiplicar e o dividir,* eu nada teria em contrário, já que a multiplicação outra coisa não é do que a *adição* de termos iguais e a *divisão* nada é além da *subtração* de termos iguais tantas vezes quantas for possível. Assim, todo raciocínio se reduz a estas duas operações da mente: a *adição* e a *subtração.*"

"Quando se *raciocina,* nada mais se faz senão conceber uma soma total da adição de partículas ou conceber um resto da *subtração* de uma soma de outra. Isso (se feito através de vocábulos) significa conceber a conseqüência de nomes de todas as partes com o nome do todo ou dos nomes do todo e de uma parte com o nome da outra parte. E, embora em algumas coisas (como nos números), além do *adicionar* e do *subtrair,* fale-se em outras operações, como o *multiplicar* e o *dividir,* elas são também a mesma coisa, pois multiplicar nada mais é do que adicionar coisas iguais e a divisão nada mais é do que subtrair uma coisa quantas vezes for possível. Não encontramos essas operações somente nos números, mas também em toda espécie de coisas que podem ser adicionadas uma à outra ou subtraídas uma da outra. Com efeito, assim como os aritméticos ensinam a adicionar e subtrair no campo dos *números,* da mesma forma os geômetras ensinam as mesmas coisas no campo das *linhas,* das *figuras* (sólidas e superficiais), dos *ângulos,* das *proporções,* dos *tempos,* dos graus de *velocidade, força, potência* e semelhantes. E os lógicos ensinam as mesmas coisas no campo das *conseqüências* dos vocábulos, adicionando dois nomes para fazer uma *afirmação,* duas afirmações para fazer um *silogismo, vários silogismos* para fazer uma *demonstração,* enquanto da *soma* ou *conclusão* de um *silogismo,* subtraem uma *proposição* para encontrar a outra. Os escritores de política adicionam duas *combinações* para encontrar os *deveres* dos homens, enquanto os juristas adicionam *leis* e *fatos* para encontrar aquilo que é correto

e aquilo que é errado nas ações dos indivíduos. Em suma, em qualquer matéria em que haja lugar para a *adição* e a *subtração* também há lugar para a *razão;* e, ao contrário, onde não há lugar para elas, também a *razão* não tem nada a fazer aí. A partir de tudo isso, podemos definir (vale dizer, determinar) o que se quer dizer com o vocábulo *razão* quando o calculamos entre as faculdades da mente. Com efeito, nesse sentido, a *razão* nada mais é que o *cálculo* (isto é, a adição e a subtração) das conseqüências dos nomes gerais em torno dos quais se está de acordo para *marcar* e *significar* os nossos pensamentos: digo *marcar* quando os calculamos por nós mesmos e *significar* quando demonstramos ou comprovamos os nossos cálculos aos outros homens."

Essa concepção do raciocinar como calcular, como decompor e recompor, entre outros, inspira-se também em Descartes, mas com notáveis diferenças. Com efeito, Descartes partia das verdades primeiras, que, em virtude de sua *evidência intuitiva,* tinham precisa garantia de objetividade, ao passo que Hobbes se desloca para o plano do convencionalismo, esvaziando dessa forma o discurso sobre a objetividade.

Entretanto, para concluir este tema, devemos destacar que o nominalismo de Hobbes não se funda em bases céticas, mas muito mais empíricas, sensistas e fenomenistas.

Com efeito, por um lado, ele admite que os nossos pensamentos (que são designados e expressos por nomes) são "representações ou aparências" dos objetos que estão fora de nós, sendo em nós produzidas através da experiência dos sentidos. Hobbes diz textualmente: "A origem de todos (os pensamentos) é aquilo que nós chamamos *sentido* (pois não há nenhuma concepção da mente humana que não tenha sido inicialmente, no todo ou em parte, gerada pelos órgãos do sentido). O resto é derivado daquela origem." E chega inclusive a dizer que a causa do sentido é "o corpo externo ou objeto". Ademais, quando Hobbes diz que a definição não expressa a essência da coisa, mas "aquilo que *nós concebemos* da essência da coisa", não enuncia uma negação cética, mas sim opera uma redução fenomenista (só conhecemos da essência aquilo que dela nos aparece). Em suma, ele caminha numa linha que é típica do pensamento inglês e que se imporia de modo sempre mais acentuado.

4. Corporeísmo e mecanicismo

Como dissemos, para Hobbes a filosofia é ciência dos "corpos" e, podemos acrescentar, mais precisamente, ciência das *causas* dos corpos. Os modelos dessa ciência (como também já vimos) são a

geometria de Euclides e a física de Galileu. Mas a diferença entre geometria e física é notável. As premissas da geometria são postulados fixados por nós (postulados que nós estabelecemos) e a "geração" das figuras é produzida por nós através das linhas que traçamos, de modo que elas "dependem do *nosso arbítrio*". Hobbes precisa: "Exatamente pelo fato de que somos nós mesmos a *criar as figuras* é que há uma geometria e que ela é demonstrável."

Nós conhecemos perfeitamente aquilo que nós mesmos estabelecemos, fazemos e construímos (trata-se, aqui, de princípio que teria ampla repercussão e que Vico imporia de modo sistemático). Mas já não podemos com tanta certeza conhecer as coisas naturais, porque não somos nós que as construímos. E conclui Hobbes: "Entretanto, a partir das próprias propriedades que vemos, deduzindo as conseqüências até onde nos é dado fazê-lo, podemos demonstrar que suas causas podem ter sido estas ou aquelas." E, como as coisas naturais nascem do *movimento*, fica assim identificada a sua *causa principal.*

Naturalmente, não se trata do movimento concebido aristotelicamente, mas sim do movimento quantitativamente determinado, ou seja, medido matemática e geometricamente (o movimento galileano).

Assim, Hobbes tenta explicar toda a realidade com base em apenas dois elementos: 1) o corpo entendido como aquilo que *não* depende do nosso pensamento e que "coincide e se co-estende com uma parte do espaço"; 2) do movimento entendido do modo que indicamos. É esse o seu *materialismo,* ou melhor, o seu *corporeísmo mecanicista,* que *tantas* polêmicas suscitou em sua época.

Aliás, é verdade que, por vezes, Hobbes parece apresentar o seu "corporeísmo" quase que como uma "hipótese" e não como um dogma. Mas também é verdade que, na maior parte dos seus textos, ele desenvolve essa sua concepção como tese sem reservas, tanto que tende a entender até Deus em termos corporeístas. O que não deixou der suscitar vivas objeções e acusações, das quais se defendeu, entre outras coisas, chamando em causa o ilustre precedente de um Padre da Igreja, ou seja, Tertuliano (cf. Vol. I, p. 425).

Assim o corpo e o movimento local explicam todas as coisas. As qualidades são "fantasmas do sensível", ou seja, efeitos dos corpos e do movimento. Todas as chamadas qualidades sensíveis, escreve Hobbes, "no objeto que as causa, nada mais são do que *movimentos variados* (já que movimento só produz movimento)". E as alterações qualitativas e os próprio processos de geração e corrupção, desse modo, também são reduzidos a movimento (local).

Conseqüentemente, também os processos cognoscitivos não podem ter outro tipo de explicação senão o mecanicista. Na verdade, em certos momentos, Hobbes parece reconhecer aos fenô-

menos do conhecimento certo estatuto privilegiado, escrevendo o seguinte no *De corpore*: "De todos os fenômenos que estão em torno de nós, o mais admirável é o próprio *phaínesthai* (= aparecer), isto é, o fato de que alguns corpos naturais têm em si mesmos os modelos de quase todas as coisas, ao passo que outros não têm nenhum. Desse modo, se os fenômenos são os princípios do conhecimento de todas as outras coisas, deve-se dizer que a sensação é o princípio do conhecimento daqueles mesmos princípios, que toda ciência dela deriva e que, para a pesquisa de suas causas, não se pode começar por outro fenômeno que não seja ela mesma."

Mas, depois, ele deixa de lado essa ordem de considerações e passa a explicar a própria sensação com base no *movimento*, mais precisamente com base no movimento gerado pelo sujeito sensível, que, por seu turno, reage com outro movimento, do qual, precisamente, surge a imagem ou representação.

Também são "movimentos" os sentimentos de prazer e dor, o apetite e o desejo, o amor e o ódio e até o próprio querer.

Conseqüentemente, Hobbes nega a liberdade, pois os movimentos e os nexos mecânicos que dele derivam são *rigorosamente necessários*. Escreve ele no *De corpore*: "A liberdade de querer ou não querer não é maior no homem do que nos outros seres animados. Com efeito, o desejo foi precedido pela causa própria do desejo e, por isso, o próprio ato do desejo (...) não podia deixar de segui-lo, ou seja, segue-se necessariamente. Portanto, nem na vontade dos homens nem na dos animais se encontra tal liberdade, livre da necessidade. Se entendemos por liberdade não a faculdade de *querer*, mas sim a faculdade de *fazer* aquilo que se quer, então certamente pode-se conceder aquela liberdade a uma e à outra e, quando ela existe, existe igualmente em uma e em outra."

É evidente que, estabelecendo-se dado movimento como causa "antecedente", daí deve necessariamente brotar um movimento "conseqüente". A liberdade romperia esse nexo e, por conseguinte, infringiria a lógica do corporeísmo e do mecanicismo. Nos horizontes do materialismo, não há espaço para a liberdade.

Mas, nesse horizonte, não pode haver também espaço para o "bem" (e o "mal") objetivo e, portanto, para os "valores morais". Com efeito, para Hobbes, bem é aquilo ao qual tendemos e mal aquilo do qual fugimos. Mas, como alguns homens desejam algumas coisas e outros não e como alguns fogem de algumas coisas e outros não, daí decorre que *bens e males são relativos*. Não se pode dizer sequer de Deus que seja o bem *em absoluto*, porque "Deus é bom para todos aqueles que invocam o seu nome, mas não para aqueles que blasfemam o seu nome. Assim é relativo à pessoa, ao local, ao tempo e às circunstâncias, como o sofista Protágoras já havia sustentado na Antigüidade.

Mas, se o bem é relativo, não havendo portanto valores absolutos, como é possível construir uma moral e uma vida social? Como é possível a convivência dos homens em uma sociedade?

As duas obras-primas de Hobbes, o *De cive* e o *Leviatã,* são dedicados precisamente à resposta a esses problemas.

5. A teorização do Estado absolutista

Os pressupostos que constituem a base da construção da sociedade e do Estado de Hobbes são fundamentalmente dois. 1) Em primeiro lugar, o nosso filósofo admite que, embora todos os bens sejam relativos, há, porém, entre eles um *bem primeiro e originário,* que é constituído pela *vida e sua conservação* (e, sobretudo, um mal primeiro, que é a morte). 2) Em segundo lugar, ele nega que existam uma justiça e uma injustiça *naturais,* já que, como vimos, não existem "valores" absolutos, sustentando que os valores são fruto de *"convenções" estabelecidas por nós mesmos* e que, portanto, são cognoscíveis de modo perfeito e a priori, juntamente com tudo aquilo que delas deriva.

Assim, o "egoísmo" e o "convencionalismo" são os pontos cardeais da nova ciência política, que, segundo Hobbes, pode se desdobrar como sistema dedutivo perfeito, assim como o da geometria euclidiana.

Para compreender adequadamente a nova concepção política de Hobbes é oportuno recordar que ela constitui a mais radical subversão da clássica posição aristotélica. Com efeito, o Estagirita sustentava que o homem é "animal político", ou seja, é constituído de tal modo que, por sua própria natureza, é *feito para viver com os outros em sociedade politicamente estruturada.* Ademais, ele identificava essa condição de "animal político" do homem com o estado próprio também de outros animais, como as abelhas e as formigas, que desejando e evitando as mesmas coisas e voltando suas ações para fins comuns, se agregam espontaneamente.

Pois Hobbes contesta vivamente a proposição aristotélica e a comparação. Para ele, cada homem é profundamente diferente dos outros homens e, portanto, deles separado (é um átomo de egoísmo). Assim, cada homem *não é de modo algum ligado aos outros homens por um consenso espontâneo como o dos animais,* que se baseia em um "apetite natural". Com efeito, a) em primeiro lugar, existem entre os homens motivos de contendas, invejas, ódios e sedições que não existem entre os animais; b) em segundo lugar, o bem de cada animal que vive em sociedade *não* difere do bem comum, ao passo que no homem o bem privado difere do bem público; c) em terceiro lugar, os animais não percebem defeitos em

sua sociedade, ao passo que o homem os percebe, querendo introduzir contínuas novidades, que constituem causas de discórdias e guerras; d) em quarto lugar, os animais não têm a palavra, que nos homens é freqüentemente uma "trombeta de guerra e sedição"; e) em quinto lugar, os animais não se censuram uns aos outros, ao passo que os homens sim; f) por fim, nos animais o consenso é natural, enquanto nos homens não o é, como já dissemos.

Assim, o Estado não é natural, mas sim artificial. E surge do modo como passamos a explicar.

A condição em que os homens se encontram *naturalmente* é uma condição de guerra de todos contra todos. Cada qual tende a se apropriar de tudo aquilo que necessita para a sua própria sobrevivência e conservação. E, como cada qual tem direito sobre tudo, não havendo limite imposto pela natureza, nasce então a inevitável predominância de uns sobre os outros. (É nesse contexto que Hobbes usa a frase de Plauto *homo homini lupus,* "o homem é o lobo do homem", que, no entanto, não tem aquele significado de sinistro e radical pessimismo moral que muitos nela viram, porque pretende ser uma pura constatação estrututal, indicando uma situação à qual deve-se dar remédio. Eis as suas palavras: "Certamente, afirma-se com razão tanto que o *homem é um deus para o homem* como que *o homem é o lobo do homem,* o primeiro em relação aos concidadãos, o segundo em relação aos Estados. No primeiro caso, chega a assemelhar-se a Deus pela justiça e a caridade, as virtudes da paz. No segundo caso, por causa da insolência dos maus, também os bons, se quiserem se defender, têm de recorrer à força e ao engano, as virtudes da guerra, isto é, à ferocidade das bestas. E, embora os homens se censurem mutuamente por essa ferocidade, porque, por costume inato, consideram suas próprias ações, nos outros, como se estivessem refletidas num espelho, trocando a esquerda pela direita e a direita pela esquerda, entretanto *não pode ser vício aquilo que é direito natural, derivado da necessidade da própria conservação."*)

Nessa situação, o homem está arriscado a perder o bem primário, que é a vida, *ficando a cada instante exposto ao perigo de morte violenta.* Ademais, também não pode dedicar-se a alguma atividade industrial ou comercial, cujos frutos permaneceriam sempre incertos, nem pode cultivar as artes e tudo aquilo que é agradável — em suma, cada homem permanece só, com o seu terror de poder a cada instante perder a vida de modo violento.

Mas o homem escapa dessa situação recorrendo a dois elementos básicos: a) a alguns instintos; b) à razão.

a) Os instintos são o desejo de evitar a guerra contínua para salvar a vida e a necessidade de conseguir aquilo que é necessário para a sua sobrevivência.

b) A razão, aqui, é entendida não tanto como *valor em si,* mas muito mais como *instrumento* capaz de realizar aqueles desejos de fundo.

Desse modo, nascem as "leis da natureza", que nada mais são do que *a racionalização do egoísmo,* as normas que permitem concretizar o instinto de autoconservação. Escreve Hobbes: "*Uma lei da natureza (lex naturalis)* é um preceito ou regra geral, descoberta pela razão, que veta ao homem fazer aquilo que é lesivo à sua vida ou que lhe tolhe os meios para preservá-la e omitir aquilo com que ele pensa que sua vida possa ser mais bem preservada."

Habitualmente, são recordadas somente as primeiras três, que são as principais. Mas, no *Leviatã,* Hobbes relaciona *dezenove.* O modo como ele as propõe e deduz dá idéia perfeita de como ele se serviu do método geométrico aplicado à ética e de como ele pretendia, sob essa nova roupagem, reintroduzir os valores morais que havia excluído, sem os quais não se pode construir nenhuma sociedade.

1) A regra primeira e fundamental ordena que o homem *se esforce por buscar a paz.* Escreve Hobbes: "É um preceito ou regra geral da razão que *cada homem deva se esforçar pela paz quando tem esperança de obtê-la e, quando não puder obtê-la, procure e use todos os recursos e benefícios da guerra.* A primeira parte desta regra contém a primeira e fundamental lei natural, que é *buscar a paz e consegui-la.* A segunda contém a síntese do direito natural, que é *defender-se com todos os meios possíveis."*

2) A segunda regra impõe que *se renuncie ao direito sobre tudo,* ou seja, àquele direito que se tem no estado natural, que é precisamente o direito que desencadeia todas as contendas. A regra, portanto, prescreve *"que um homem, quando os outros também estiverem, esteja disposto, se o julgar necessário para a sua própria paz e defesa, a abdicar desse direito a todas as coisas e que se contente em ter tanta liberdade contra os outros homens quanta ele concederia aos outros homens contra si".* Essa, comenta o nosso filósofo, "é a lei do Evangelho: *tudo aquilo que exiges que os outros te façam, faze-o a eles.* Essa é a lei de todos os homens: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris".*

3) A terceira lei impõe, uma vez que se tenha renunciado ao direito a tudo, "que *se cumpram os acordos feitos".* E daí nascem a justiça e a injustiça (justiça é manter os acordos feitos, injustiça é transgredi-los).

A essas três leis básicas seguem-se outras dezesseis, que resumimos brevemente a seguir:

4) A quarta lei prescreve que se *restitua os benefícios recebidos,* de modo que os outros não se arrependam de tê-los feito e continuem a fazê-los. Daí nascem a gratidão e a ingratidão.

5) A quinta prescreve que cada homem deve tender a *se adaptar aos outros*. Daí nascem a sociabilidade e o seu contrário.

6) A sexta lei prescreve que, quando se tiver as devidas garantias, *deve-se perdoar aqueles que, arrependendo-se, o desejem*.

7) A sétima prescreve que, *nas vinganças (ou punições), não se deve olhar para o mal passado recebido, mas sim para o bem futuro*. A não observância desta lei dá lugar à crueldade.

8) A oitava lei prescreve que *não se deve declarar ódio ou desprezo pelos outros com palavras, gestos ou atos*. A infração a essa lei é chamada "injúria".

9) A nona lei prescreve que *cada homem deve reconhecer o outro como igual a si por natureza*. A infração a essa lei é o orgulho.

10) A décima lei prescreve que *ninguém deve pretender que seja reservado para si qualquer direito que não lhe agrade seja reservado a algum outro homem*. Daí nascem a modéstia e a arrogância.

11) A décima primeira lei prescreve *ao homem a quem é confiada a função de julgar entre um homem e outro que se comporte com eqüidade entre os dois*. Daí nascem a eqüidade e a parcialidade.

As oito leis restantes prescrevem o uso comum das coisas indivisíveis, a regra de confiar à sorte (natural ou estabelecida por convenção) a fruição dos bens indivisíveis, o salvo-conduto para os mediadores da paz, a arbitragem, as condições de idoneidade para julgar com eqüidade e a validade dos testemunhos.

Entretanto, *em si mesmas*, essas leis não bastam para constituir a sociedade, já que *também* é preciso um poder que obrigue os homens a respeitá-las: "sem a espada que lhes imponha o respeito, os acordos" não servem para atingir o objetivo a que se propõem. Por conseguinte, segundo Hobbes, é preciso que *todos* os homens deleguem *a um único homem* (ou a uma assembléia) o poder de representá-los.

Mas note-se bem um pormenor: esse "pacto social" não é firmado pelos súditos com o soberano, mas sim *pelos súditos entre si*. (Totalmente diferente seria o pacto social de que falaria Rousseau; cf. pp. 769 ss) O soberano fica *fora do pacto*, permanecendo como o único a manter todos os direitos originários. Se o soberano *também* entrasse no acordo, não se eliminariam as guerras civis, porque nasceriam contrastes diversos na gestão do poder. O poder do soberano (ou da assembléia) é indivisível e absoluto. Essa é a mais radical teorização do Estado absolutista, deduzida não do "direito divino" (como havia sido feito no passado), mas sim do "pacto social" que descrevemos.

Como o soberano não participa do pacto, uma vez recebidos em suas mãos todos os direitos dos cidadãos, ele os detém *irrevogavelmente*. Ele está cima da justiça (porque a terceira regra, como as outras, vale para os cidadãos, mas não para o soberano). Ele também pode interferir em matéria de opiniões, julgar, aprovar ou proibir determinadas idéias. *Todos* os poderes devem se concentrar em suas mãos. A própria Igreja deve-se sujeitar a ele. O Estado, portanto, também pode interferir em matéria de religião. E, como Hobbes crê na revelação divina e, portanto, na Bíblia, o Estado que ele concebe, em sua opinião, também deverá ser árbitro em matéria de interpretação das Escrituras e de dogmática religiosa, impedindo dessa forma todo motivo de discórdia. O absolutismo desse Estado é verdadeiramente *total*.

6. O *Leviatã* e conclusões sobre Hobbes

Na *Bíblia,* o livro de *Jó* (caps. 40-41) descreve o "Leviatã" (que, literalmente, significa "crocodilo") como monstro invencível. A longa descrição se conclui do seguinte modo:

> Quando se ergue, as ondas temem
> e as vagas do mar se afastam.
> Os músculos de sua carne são compactos,
> são sólidos e não se movem.
> Seu coração é duro como rocha,
> sólido como pedra de amolar.
> A espada que o atinge não resiste,
> nem a lança, nem o dardo, nem o arpão.
> O ferro para ele é como palha;
> o bronze, como madeira carcomida.
> A flecha não o afugenta,
> as pedras da funda são felpas para ele.
> A maça é para ele como lasca,
> ri-se do sibilo dos dardos.
> Seu ventre coberto de cacos pontudos
> é grade de ferro que se arrasta sobre o lodo.
> Faz ferver o abismo como caldeira
> e fumegar o mar como piveteiro.
> Deixa atrás de si esteira brilhante,
> como se o oceano tivesse cabeleira branca.
> Na terra ninguém se iguala a ele,
> pois foi feito para não ter medo.
> Afronta os mais altivos,
> é rei das feras soberbas.

Hobbes adota precisamente o nome de "Leviatã" para designar o Estado e também como título simbólico da obra que sintetiza todo o seu pensamento. Mas, ao mesmo tempo, ele também o designa como "deus mortal", porque a ele (abaixo do Deus imortal) devemos a paz e a defesa de nossa vida. Mas a dupla denominação é extremamente significativa: o Estado absolutista por ele concebido é verdadeiramente *metade monstro* e *metade deus mortal,* como mostra sinteticamente esta página, de modo paradigmático:

"O único caminho para erigir um poder comum que possa estar em condições de defender os homens da agressão estrangeira e das injúrias recíprocas e, assim, tranqüilizá-los de tal modo que possam se nutrir e viver satisfeitos com sua própria indústria e com os frutos da terra, é o de conferir todos os seus poderes e toda a sua força a um homem ou a uma assembléia de homens que possa reduzir todas as suas vontades, por meio da pluralidade das vozes, a uma só vontade. É o mesmo que designar um homem ou uma assembléia de homens para representar a sua pessoa e cada um aceitar e se reconhecer a si mesmo como autor de tudo aquilo que o representante de sua pessoa sustenta, faz ou defende, naquelas coisas que dizem respeito à paz e à segurança comuns, em tudo isso submetendo a sua vontade à vontade dele e cada juízo seu ao juízo dele. Isso é mais do que o consenso ou a concórdia: é uma unidade real de todos em uma só e mesma pessoa, feita pelo pacto de cada homem com todo outro homem, de tal modo que, se cada homem dissesse a todo outro homem: *eu autorizo e cedo o meu direito de governar-me a mim mesmo a esse homem ou a essa assembléia de homens, com a condição que tu lhe cedas o teu direito e autorizes todas as suas ações da mesma forma.* Feito isso, a multidão assim unida em uma só pessoa é chamada de ESTADO, em latim CIVITAS. Essa é a geração daquele grande LEVIATÃ, ou melhor (para falar com maior reverência), daquele *deus mortal,* ao qual nós devemos, sob o *Deus imortal,* a nossa paz e a nossa defesa. Com efeito, por meio dessa autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é tanta a potência e tanta a força que lhe foram conferidas e das quais ele faz uso que, com o terror delas, ele está em condições de conformar a vontade de todos à paz interna e à ajuda recíproca contra os inimigos externos. Nisso consiste a essência do Estado, que (se se quiser defini-lo) *é uma pessoa de cujos atos cada membro de uma grande multidão, com pactos recíprocos, um em relação ao outro e vice-versa, se faz autor, para que ela possa usar a força e os meios de todos como pensar que é mais vantajoso para a sua paz e para a sua defesa comum."*

Hobbes foi acusado de ter escrito o *Leviatã* para granjear as simpatias de Cromwell, legitimando teoricamente sua ditadura para poder assim voltar à sua pátria. Mas essa acusação é larga-

mente infundada, porque as raízes da construção política do nosso filósofo estão nas mesmas premissas do corporeísmo ontológico, que nega a dimensão espiritual e, portanto, a liberdade e os valores morais objetivos e absolutos, bem como no seu "convencionalismo" lógico.

Hobbes também foi acusado de ateísmo. Mas ele certamente não era ateu. Metade do seu *Leviatã* se ocupa de temas nos quais a religião e o cristianismo estão em primeiro plano. No entanto, é verdade que a sua posição corporeísta, contra as suas próprias intenções e afirmações, se levada às extremas conseqüências, acabava por levar à negação de Deus ou, pelo menos, tornar sua existência problemática.

O ponto culminante das várias dificuldades do pensamento de Hobbes consiste em ter tomado a ciência (geometria e física) como modelo a ser imitado em filosofia. Acontece que os métodos das ciências matemáticas e naturais não podem ser transferidos para a filosofia sem provocar drásticas reduções, que geram uma série de aporias indesejáveis, como, em parte, já havia acontecido com Descartes e como aconteceria com Kant de modo paradigmático.

Contudo, é precisamente essa a marca que caracteriza grande parte da filosofia moderna, por influência da revolução científica galileana.

Capítulo XII

JOHN LOCKE E A FUNDAÇÃO DO EMPIRISMO CRÍTICO

1. A vida e as obras de Locke

O empirismo, que em Bacon e em Hobbes constitui um componente essencial, mas entrelaçado com outros componentes e por eles delimitado (em Bacon, é circunscrito predominantemente à temática do experimento científico, ao passo que em Hobbes é fortemente condicionado pela teoria materialista-corporeísta), assume a sua primeira formulação paradigmática, metodológica e criticamente consciente na obra de Locke.

John Locke nasceu em Wrington (nas proximidades de Bristol) em 1632 (no mesmo ano em que também nasceu Spinoza). Estudou na Universidade de Oxford, onde conseguiu o título de *Master of Arts* em 1658 e onde ensinaria (na qualidade de *tutor*) grego e retórica e se tornaria censor da filosofia moral.

Ficou muito descontente com o ensino de filosofia que recebeu em Oxford, que ele julgou "um peripatetismo recheado de palavras obscuras e de inúteis pesquisas". Esse peripatetismo escolástico nada mais fazia além de se divertir com sutis distinções, multiplicando-as ao inverossímil. Por isso, é perfeitamente compreensível que ele tenha procurado satisfazer as exigências concretas do seu espírito em outros campos, estudando medicina, anatomia, fisiologia e física (sofreu notáveis influências do físico R. Boyle), além de teologia. Não conseguiu nenhum título acadêmico em medicina, mas passou a ser chamado de "doutor Locke" pela competência que adquiriu nessa matéria.

Em 1668, foi nomeado membro da prestigiosa Royal Society de Londres, na qual Hobbes não fôra admitido por causa das polêmicas e das fortes divisões suscitadas por suas teses de fundo.

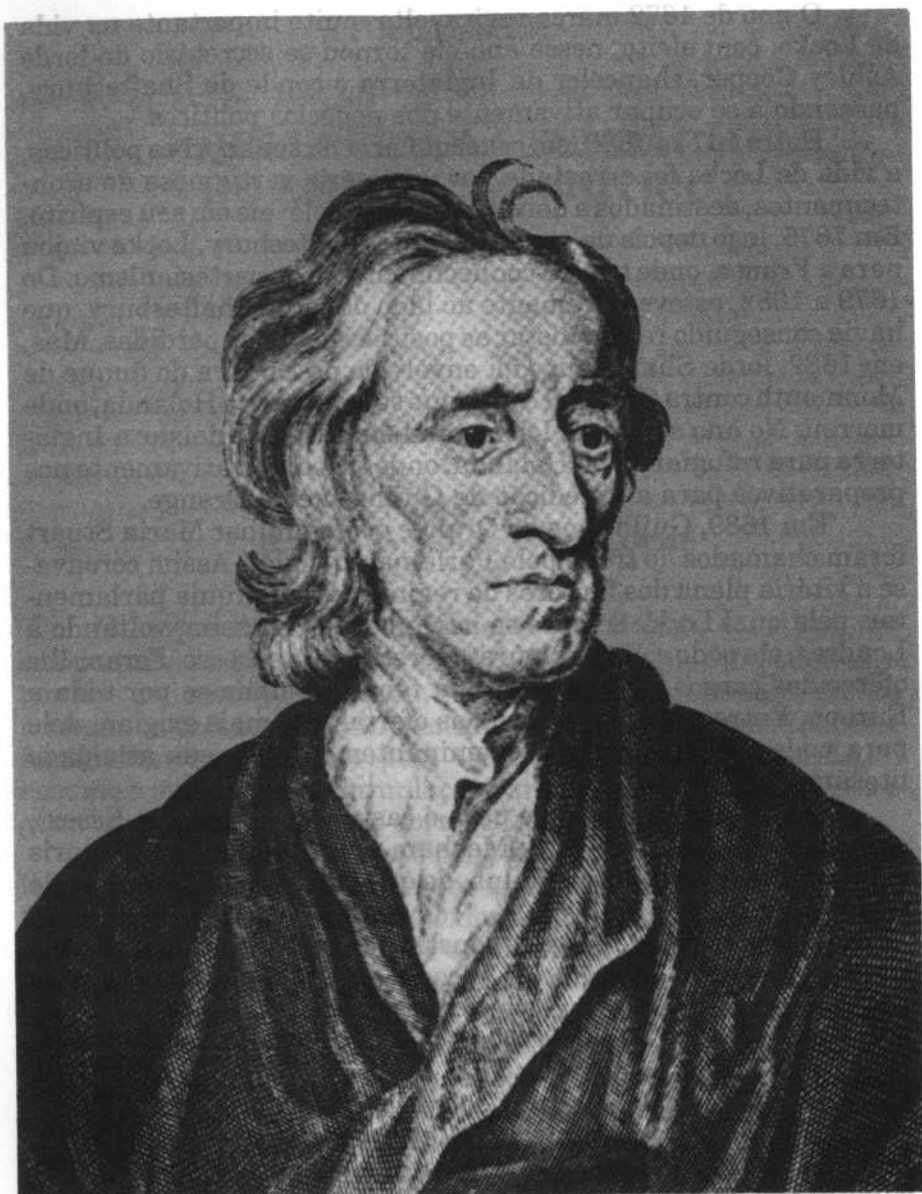
O ano de 1672 marca reviravolta muito importante na vida de Locke: com efeito, nesse ano ele tornou-se secretário do lorde Ashley Cooper, chanceler da Inglaterra e conde de Shaftesbury, passando a se ocupar ativamente dos negócios políticos.

Entre 1674 e 1689, em conseqüência de suas opções políticas, a vida de Locke foi arrastada por uma série vertiginosa de acontecimentos, destinados a deixar marcas indeléveis em seu espírito. Em 1675, logo depois da queda de lorde Shaftesbury, Locke viajou para a França, onde travou conhecimento com o cartesianismo. De 1679 a 1682, esteve novamente ao lado de lorde Shaftesbury, que havia conseguido reconquistar as posições políticas perdidas. Mas, em 1682, lorde Shaftesbury foi envolvido na conjura do duque de Monmouth contra Carlos II e teve que se refugiar na Holanda, onde morreu. No ano seguinte, Locke também teve que deixar a Inglaterra para refugiar-se na Holanda, onde trabalhou ativamente nos preparativos para a expedição de Guilherme de Orange.

Em 1689, Guilherme de Orange e sua mulher Maria Stuart foram chamados ao trono pelo Parlamento inglês. Assim coroava-se a vitória plena dos fautores do regime de monarquia parlamentar, pela qual Locke sempre se havia batido. E assim, voltando a Londres, ele pôde colher os louros merecidos do sucesso. Foram-lhe oferecidos cargos e honrarias. Sua fama espalhou-se por toda a Europa. Entretanto, ele recusou as ofertas que mais exigiam dele para poder se concentrar predominantemente em sua atividade literária.

Em 1691, transferiu-se para o castelo de Oates (em Essex), como hóspede de *sir* Francis Masham e de sua mulher Damaris Cudworth (filha do filósofo Ralph, de que falaremos adiante), onde morreu em 1704.

A obra-prima de Locke é constituída pelo imponente *Ensaio sobre o intelecto humano,* publicado em 1690, depois de uma gestação que durou cerca de vinte anos. No ano anterior, ele havia publicado a *Epístola sobre a tolerância.* No mesmo ano do *Ensaio,* foram publicados também os *Dois tratados sobre o governo.* Em 1693, saíram os *Pensamentos sobre a educação,* e, em 1695, *A racionalidade do cristianismo.* Alguns de seus escritos foram publicados postumamente, entre os quais revestem-se de particular importância as *Paráfrases e notas das epístolas de são Paulo aos Gálatas, aos Coríntios, aos Romanos e aos Efésios* e o *Ensaio para a compreensão das epístolas de são Paulo.*

Foram três os interesses principais de Locke: a) o gnosiológico, do qual brotou o *Ensaio*; b) o ético-político, que encontrou expressão (além de sua própria militância política prática) nos escritos dedicados a esse tema; c) o religioso, campo no qual a atenção do nosso filósofo se concentrou sobretudo nos últimos anos

John Locke (1632-1704), fundador do empirismo e o primeiro que formulou de modo metódico o problema "crítico" do conhecimento.

de sua vida (a esses podemos acrescentar, mas numa dimensão menor, um quarto interesse, de caráter pedagógico, que encontrou expressão nos *Pensamentos sobre a educação)*.

São esses os pontos que examinaremos agora, começando pelo primeiro, que é de longe o mais importante.

2. O problema e o programa do *Ensaio sobre o intelecto humano*

Bacon escrevera que "introduzir um uso melhor e mais perfeito do intelecto" constitui uma necessidade imprescindível e procurara satisfazer parcialmente essa necessidade do modo como já vimos. Locke faz seu esse programa, desenvolvendo-o e levando-o à sua perfeita maturação. Para o nosso filósofo, porém, não se trata de examinar o emprego do intelecto humano *relativamente a alguns setores ou âmbitos do conhecimento, mas sim o próprio intelecto, suas capacidades, suas funções e seus limites.*

Não se trata, portanto, de examinar os objetos, mas sim de examinar o próprio sujeito. Desse modo, o centro do interesse da filosofia moderna vai se especificando sempre melhor, ao mesmo tempo em que vai se delineando cada vez mais claramente o caminho que levará, como meta final, ao criticismo kantiano: o objetivo é o de conseguir estabelecer a *gênese*, a *natureza* e o *valor* do conhecimento humano, particularmente o de definir os *limites dentro dos quais o intelecto humano pode e deve se mover e quais são as fronteiras que ele não deve ultrapassar, ou seja, quais são os âmbitos que lhe estão estruturalmente fechados.*

Eis como Locke narra a gênese do seu *Ensaio*, na *Epístola ao leitor* que lhe serve de introdução: "Se fosse o caso de enfadar-te com a história deste *Ensaio*, poderia dizer-te que cinco ou seis amigos, reunidos em meu quarto, que discutiam sobre tema bastante remoto do aqui tratado, encontraram-se em dado momento em ponto morto, por causa das dificuldades que surgiam de todos os lados. Depois de nos termos descabelado um pouco, sem nos aproximarmos mais da solução daquelas dúvidas que nos deixavam perplexos, aconteceu-me de pensar que estávamos em caminho errado: que, *antes de iniciar investigações daquela natureza, era necessário examinar as nossas capacidades para ver que objetos o nosso intelecto estava ou não em condições de tratar.* Propus essa questão aos presentes, que prontamente concordaram, acertando-se então que essa seria a nossa primeira investigação. Alguns pensamentos apressados e mal digeridos, sobre um tema que eu nunca havia considerado antes, mas que anotei para

a nossa próxima reunião, formaram a primeira introdução a este discurso, que, tendo sido iniciado por acaso, foi continuado por solicitação de meus amigos, escrito aos pedaços desconexos, desleixado por longos períodos e depois retomado ao sabor dos meus humores e oportunidades e, por fim, durante umas férias solitárias tiradas por motivo de saúde, finalmente colocado na ordem em que agora o estás vendo."

E eis como, com plena consciência crítica, a intenção geral do *Ensaio* e da nova filosofia lockiana se expressa na *Introdução,* que é peça chave de toda a obra: "Conhecendo a nossa força, saberemos melhor o que empreender com alguma esperança de sucesso. E, quando houvermos bem *examinado os poderes do nosso espírito e feito uma avaliação do que podemos esperar dele,* não seremos mais propensos a ficar quietos, sem lançar o nosso pensamento à obra, perdendo a esperança de conhecer alguma coisa, nem, por outro lado, a pôr tudo em dúvida e ignorar todo conhecimento porque algumas coisas não podem ser compreendidas. *É de suma utilidade para o marinheiro conhecer o comprimento de suas cordas, ainda que com elas não possa sondar todas as profundidades do oceano.* Mas é bom que ele saiba que elas são bastante longas para alcançar o fundo naqueles lugares que são necessários para a sua viagem e para avisá-lo dos escolhos que poderiam arruinar a nave. A nossa função aqui não é a de conhecer todas as coisas, *mas somente aquelas que dizem respeito à nossa conduta.* Se pudermos descobrir aquelas medidas através das quais uma criatura racional, colocada no estado em que o homem se encontra neste mundo, pode e deve governar as suas opiniões e ações que delas dependem, não devemos nos perturbar se outras coisas escapam ao nosso conhecimento. Foi isto o que, desde o início, deu lugar a este *Ensaio* sobre o intelecto. Com efeito, eu pensava que o primeiro passo para satisfazer várias investigações que o espírito do homem costuma empreender era o de *fazer uma inspeção do nosso intelecto, examinar os nossos poderes e ver para que coisas eles são aptos.* Enquanto não houvéssemos feito isso, suspeitava que estávamos começando pelo lado errado e que procurávamos em vão a satisfação de uma tranqüila e segura posse das verdades que eram mais caras ao nosso coração, *enquanto deixávamos os nossos pensamentos em liberdade no vasto oceano do Ser,* como se toda aquela extensão ilimitada fosse uma posse natu-ral e indubitável do nosso intelecto, onde nada escapasse às suas decisões e à sua compreensão. *Assim, não é de surpreender que os homens, estendendo as suas investigações para além de suas capa-cidades e deixando seus pensamentos vagarem naquelas profun-didades em que não têm mais pé, levantem questões e multipliquem disputas que, visto nunca chegarem a uma clara solução, servem somente para con-*

servar e aumentar as suas dúvidas, confirmando neles perfeito ceticismo. Uma vez bem considerada *a capacidade do nosso intelecto,* descoberta *a extensão do nosso conhecimento* e identificado *o horizonte que estabelece o limite entre as partes ilumi-nadas e as parrtes escuras das coisas, entre aquilo que é e aquilo que não é compreensível para nós, talvez os homens aceitem com menores escrúpulos a ignorância declarada de um e utilizem seus pensamentos e discursos com maior benefício e satisfação no outro."*

Vejamos, portanto, como é que Locke realiza esse seu exigente programa.

3. O empirismo lockiano como síntese das instâncias do empirismo inglês tradicional e das instâncias do racionalismo cartesiano: o princípio da experiência e a crítica do inatismo

Nicolau Abbagnano, na *Introdução* à tradução do *Ensaio* lockiano (feita por sua mulher Mariana, já citada), resume perfeitamente os termos do problema, do seguinte modo: "O *Ensaio sobre o intelecto humano* de Locke apresenta-se como uma análise dos limites, das condições e das possibilidades efetivas do conhecimento humano. Tal análise parece buscar inspiração na antiga tradição empirista da filosofia inglesa, tradição que, a partir de Roger Bacon e Ockham, através de uma série ininterrupta de pensadores menores, vai até Bacon de Verolme e Hobbes. Nessa orientação básica, Locke inseriu alguns pontos destacados da filosofia cartesiana, sobretudo o princípio de que o único objeto do pensamento humano é a idéia. A tese mais destacada de Locke é a de que as idéias derivam da experiência e que, por isso, a experiência é o limite intransponível de todo conhecimento possível."

Portanto, *a tradição empirista inglesa e a "idéia" cartesiana* são os componentes de cuja síntese nasce o novo empirismo lockiano.

Mas, antes de penetrar no âmago do problema, é oportuno fazer algumas observações sobre esse termo, que tem história gloriosa. Nós hoje usamos comumente o termo "idéia" na acepção que Descartes e Locke consagraram, caindo facilmente no erro de crer que essa seja a única e óbvia acepção desse termo. Entretanto, ela constitui o ponto de chegada de um debate metafísico e gnoseológico iniciado por Platão (e, em certos aspectos, ainda antes), continuado por Aristóteles e, depois, pelos medioplatônicos, os neoplatônicos, os Padres da Igreja, os escolásticos e alguns pensadores renascentistas.

O termo "idéia" é resultado da transliteração de termo grego que significa "forma" (sinônimo de *eidos*), particularmente (de Platão em diante) *forma ontológica,* significando portanto uma "essência substancial" e um "ser" e *não* um "pensamento". Na fase final do platonismo antigo, as Idéias tornam-se "pensamentos do supremo Intelecto" e, portanto, paradigmas supremos, nos quais coincidem ser e pensamento, vale dizer, paradigmas metafísicos. Os debates sobre o problema dos universais e as diversas soluções propostas abalaram fortemente a antiga concepção platônica, abrindo caminho para proposições radicalmente novas. A escolha cartesiana do termo "idéia" para indicar um simples *conteúdo da mente e do pensamento humano* marca o total esquecimento da antiga problemática metafísica da Idéia e o advento de uma mentalidade completamente nova, que Locke contribui para impor definitivamente.

Eis o que o nosso filósofo escreve em sua *Introdução* ao *Ensaio:* "Devo pedir vênia ao meu leitor pelo uso freqüente que faço da palavra *idéia,* que ele encontrará neste tratado. Creio que esse é o termo que melhor serve para representar qualquer coisa que é *objeto* do intelecto quando o homem pensa. Portanto, eu o usei para expressar tudo aquilo que pode ser entendido por *imagem, noção, espécie ou tudo aquilo em torno do qual o espírito pode ser utilizado no pensar. (...)*"

Mas a concordância com Descartes se rompe no momento em que se trata de estabelecer "de que modo essas idéias vêm ao espírito". Descartes havia-se alinhado em favor das *idéias inatas* (cf. acima, pp. 370 ss). Locke, ao contrário, nega qualquer forma de inatismo e procura demonstrar, de modo sistemático e com pormenorizada riqueza analítica, que as idéias *derivam sempre e somente da experiência.*

Por conseguinte, é a seguinte a tese de Locke: 1) não existem idéias nem princípios inatos; 2) nenhum intelecto humano, por mais forte e vigoroso que seja, é capaz de forjar ou inventar (ou seja, criar) idéias, bem como não é capaz de destruir aquelas que existem; 3) conseqüentemente, a experiência constitui a fonte e, ao mesmo tempo, o limite, ou seja, o horizonte, ao qual o intelecto permanece vinculado.

A crítica ao "inatismo", portanto, é considerada por Locke como ponto fundamental de qualificação. Por isso, dedica-lhe todo o primeiro livro do *Ensaio.*

1) A posição dos inatistas que Locke critica não é somente a dos cartesianos, mas também as posições de Herbert de Cherbury (1583-1648), dos platônicos ingleses da escola de Cambridge

(Benjamim Wichcote, 1609-1683; John Smith, 1616-1652; Henry More, 1614-1687; Ralph Cudworth, 1617-1688) e, em geral, de todos aqueles que, sob qualquer forma, sustentam *a presença na mente de conteúdos anteriores à experiência,* nela impressos desde o primeiro momento de sua existência.

Locke recorda que o ponto básico ao qual se referem os defensores do inatismo das idéias e dos princípios (teóricos ou práticos) é o "consenso universal" de que ambos desfrutam junto a todos os homens.

E os argumentos de fundo em que Locke se apóia para refutar essa prova são os seguintes:

a) O "consenso universal" dos homens sobre certas idéias e certos princípios (considerado, mas não concedido que exista) poder-se-ia explicar também sem a hipótese do inatismo, simplesmente mostrando que existe outro modo de chegar a ele.

b) Mas, na realidade, o pretenso consenso universal não existe, como fica evidente no fato de que as crianças e os deficientes não têm de modo algum consciência do princípio de identidade e de não-contradição, nem dos princípios éticos fundamentais.

c) Para escapar a essa objeção seria absurdo sustentar que as crianças e os deficientes têm esses princípios de forma inata, mas *não são conscientes disso.* Com efeito, é absurdo dizer que *há verdades impressas* na alma, mas que elas não são percebidas, posto que sempre coincidem a *presença* de um conteúdo na alma e a *consciência* dessa presença. E escreve Locke: "Dizer que uma noção está impressa no espírito e, ao mesmo tempo, dizer que o espírito é ignorante dela e até agora nunca se apercebeu dela significa tornar essa impressão nula. Não se pode dizer de nenhuma proposição que ela esteja no espírito quando o espírito nunca a conheceu ou nunca teve consciência dela."

d) A afirmação de que existem *princípios morais inatos* é desmentida pelo fato de que alguns povos se comportam exatamente ao contrário daquilo que tais princípios postulariam, ou seja, praticando ações que para nós são celeradas sem experimentar remorso algum, o que significa que eles consideram o seu comportamento como não sendo de modo algum celerado e sim como perfeitamente lícito. Ilustrando essa tese, Locke abunda em descrições e exemplificações muito variadas, pitorescas e eficazes, concluindo: "E, se olharmos em torno de nós para ver os homens tais como eles são, veremos que, em determinado lugar, eles têm remorsos por terem feito ou então deixado de fazer aquilo que, em outro lugar, as pessoas acham meritório."

e) Nem da própria idéia de Deus pode-se dizer que todos a possuem, porque há povos que "não têm sequer um nome para designar Deus, não possuindo religião nem culto."

2) Poder-se-ia levantar a hipótese de que, mesmo não as contendo em forma inata, o intelecto poderia "criar" as idéias ou, se assim se preferir, poderia "inventá-las". Mas a hipótese é categoricamente excluída por Locke. O nosso intelecto pode combinar de vários modos as idéias que recebe, *mas não pode de modo algum dar-se a si próprio as idéias simples,* como também não pode, desde que as tenha, destruí-las, aniquilá-las ou apagá-las, como já foi dito. Escreve Locke: "Nem mesmo o gênio mais elevado ou o intelecto mais vasto, por mais vivo e variado que seja o seu pensamento, tem o poder de *inventar ou forjar* uma só idéia simples nova no espírito, que não seja apreendida dos modos já mencionados, como também não pode a força do intelecto *destruir* as idéias que já existem. O domínio do homem sobre esse pequeno mundo do seu intelecto é mais ou menos o mesmo que ele tem sobre o grande mundo das coisas visíveis, onde o seu poder, mesmo exercido com arte e habilidade, nada mais consegue além de compor e dividir os materiais que estão à disposição, mas nada pode fazer para fabricar a mínima partícula de matéria nova ou para destruir um átomo sequer daquela que já existe. Quem quer que tente forjar em seu intelecto uma idéia simples não recebida de objetos externos através dos sentidos ou da reflexão sobre as operações do seu espírito encontrará em si essa mesma incapacidade. Gostaria que alguém procurasse imaginar um gosto que nunca tenha sido experimentado por seu paladar ou fazer uma idéia de algum perfume cujo odor nunca tenha sentido: quando puder fazê-lo, eu estarei pronto a concluir que um cego pode ter idéia das cores e um surdo noções distintas dos sons."

3) O intelecto, portanto, recebe o material do conhecimento *unicamente da experiência.* A alma só *pensa depois* de ter recebido esse material. Diz Locke: "Não vejo portanto nenhuma razão para crer que a alma pense antes que os sentidos lhe tenham fornecido idéias nas quais pensar. E, à medida que as idéias aumentam de número e são retidas no espírito, a alma, com o exercício, melhora a sua faculdade de pensar em todas as suas várias partes. Em seguida, compondo essas idéias e refletindo sobre as suas próprias operações, aumenta o seu patrimônio, bem como a sua facilidade de recordar, raciocinar e utilizar outros modos de pensar."

Eis agora um texto que se tornou muito famoso, no qual Locke retoma a antiga tese da alma como "tabula rasa", na qual *só* a

experiência inscreve os conteúdos: "Suponhamos portanto que o espírito seja, por assim dizer, uma folha em branco, privada de qualquer escrita e sem nenhuma idéia. De que modo virá a ser preenchida? De onde provém aquele vasto depósito que a industriosa e ilimitada fantasia do homem traçou-lhe com variedade quase infinita? De onde procede todo o *material* da razão e do conhecimento? Respondo com uma só palavra: da ***experiência***.É nela que o nosso conhecimento se baseia e é dela que, em última análise, ele deriva."

São esses os pontos básicos do empirismo de Locke. É sobre eles que o filósofo constrói todo o seu edifício, do modo como veremos agora.

4. A doutrina lockiana das idéias e a sua construção geral

A experiência de que se falou até aqui é de dois tipos: nós a) experimentamos objetos sensíveis *externos* ou então b) experimentamos as operações *internas* do nosso espírito e os movimentos da nossa alma. Dessa dupla fonte da experiência derivam dois diferentes tipos de idéias simples.

a) Da primeira, derivam as idéias de *sensação,* sejam elas dadas por um único sentido (como as idéias de cor, som e sabor), sejam elas dadas por vários sentidos (como as idéias de extensão, figura, movimento e imobilidade).

b) Da segunda, derivam idéias simples de *reflexão* (como as idéias de percepção e de volição ou idéias simples que brotam da reflexão em conjunto com a percepção, como as idéias de prazer, dor, força etc.).

As idéias estão *na mente* do homem, mas *fora* há alguma coisa que tem o poder de produzi-las na mente. Locke denomina esse poder que as coisas têm de produzir idéias em nós com o termo pouco feliz de "qualidade" (que foi buscar sobretudo na física da época): "Chamo de *idéia* tudo aquilo que o espírito percebe *em si mesmo* ou que é objeto imediato da percepção, do pensamento ou do intelecto; já o poder de produzir uma idéia em nosso espírito eu chamo de *qualidade* do sujeito em que reside tal poder. Assim, por exemplo, uma bola de neve tem o poder de produzir em nós as idéias

de branco, frio e redondo. *E chamo de qualidade os poderes de produzir essas idéias em nós* assim como estão na bola de neve, ao passo que, enquanto sensações ou percepções do nosso intelecto, chamo de idéias."

Locke introduz tal distinção para poder acolher a doutrina já comum das *qualidades primárias* e das *secundárias*. As primeiras são "as qualidades *primárias* e *reais* dos corpos, que sempre se encontram neles (isto é, a solidez, a extensão, a figura, o número, o movimento ou o repouso) (...)". As outras, as *secundárias,* "nada mais são do que os poderes de várias combinações das qualidades primárias", como, por exemplo, cor, sabor, odor etc. As qualidades primárias são *objetivas,* no sentido de que as idéias correspondentes que se produzem em nós são cópias exatas delas. Já as qualidades secundárias são *subjetivas* (pelo menos em parte), no sentido de que não se assemelham exatamente às qualidades que estão nos corpos, embora sejam por elas produzidas: "Na verdade, há qualidades que, nos objetos, são apenas o poder de produzir em nós *sensações variadas,* por meio de suas qualidades primárias, isto é, o volume, a figura e a consistência, juntamente com o movimento de suas partes imperceptíveis, como cores, sons, gostos etc." (As qualidades primárias são qualidades dos próprios corpos, ao passo que as secundárias derivam do encontro dos objetos com o sujeito, mas tendo sempre as suas raízes no objeto.)

Trata-se de uma doutrina de origem muito antiga. Demócrito já a havia antecipado em sua célebre sentença: "*Opinião* a dor, *opinião* o amargo, *opinião* o quente, *opinião* o frio, *opinião* a cor; *verdade* os átomos e o vácuo." Galileu e Descartes a haviam reproposto sobre novas bases. E Locke a retomou, provavelmente, de Boyle.

Mas vale à pena ler uma passagem de Locke (pouco conhecida, mas importantíssima), na qual o filósofo envida o máximo esforço para garantir *também* a validade das qualidades secundárias: "Do mesmo modo como as idéias das qualidades originárias são produzidas em nós, podemos conceber também que sejam produzidas as idéias das qualidades *secundárias,* isto é, através da ação de partículas imperceptíveis sobre os nossos sentidos. Com efeito, é evidente que há uma grande quantidade de corpos que são tão pequenos que, com os nossos sentidos, não podemos descobrir nem o seu volume, nem a sua figura, nem o seu movimento, como fica claro no caso das partículas do ar ou da água e de outras partículas ainda menores que essas — talvez tão mais pequenas do que as partículas do ar e da água quanto estas são menores do que as ervilhas ou as bolinhas de granizo. Suponhamos agora que os diversos movimentos, figuras, volumes e números de

tais partículas, agindo sobre os vários órgãos dos nossos sentidos, produzam em nós as diversas sensações que temos das cores e dos odores dos corpos: por exemplo, que, através do impulso de tais partículas imperceptíveis de matéria, que têm figuras e volumes peculiares e diversos graus de modificação de seus movimentos, uma violeta faça com que as idéias da cor violeta e doce perfume dessa flor sejam produzidas em nosso espírito. Com efeito, não é mais difícil conceber que Deus possa ligar essas idéias a tais movimentos, com os quais não têm nenhuma semelhança, do que é difícil conceber que ele tenha ligado a idéia de dor ao movimento de um pedaço de aço que atinge a nossa carne, movimento com o qual essa idéia não se assemelha de modo algum."

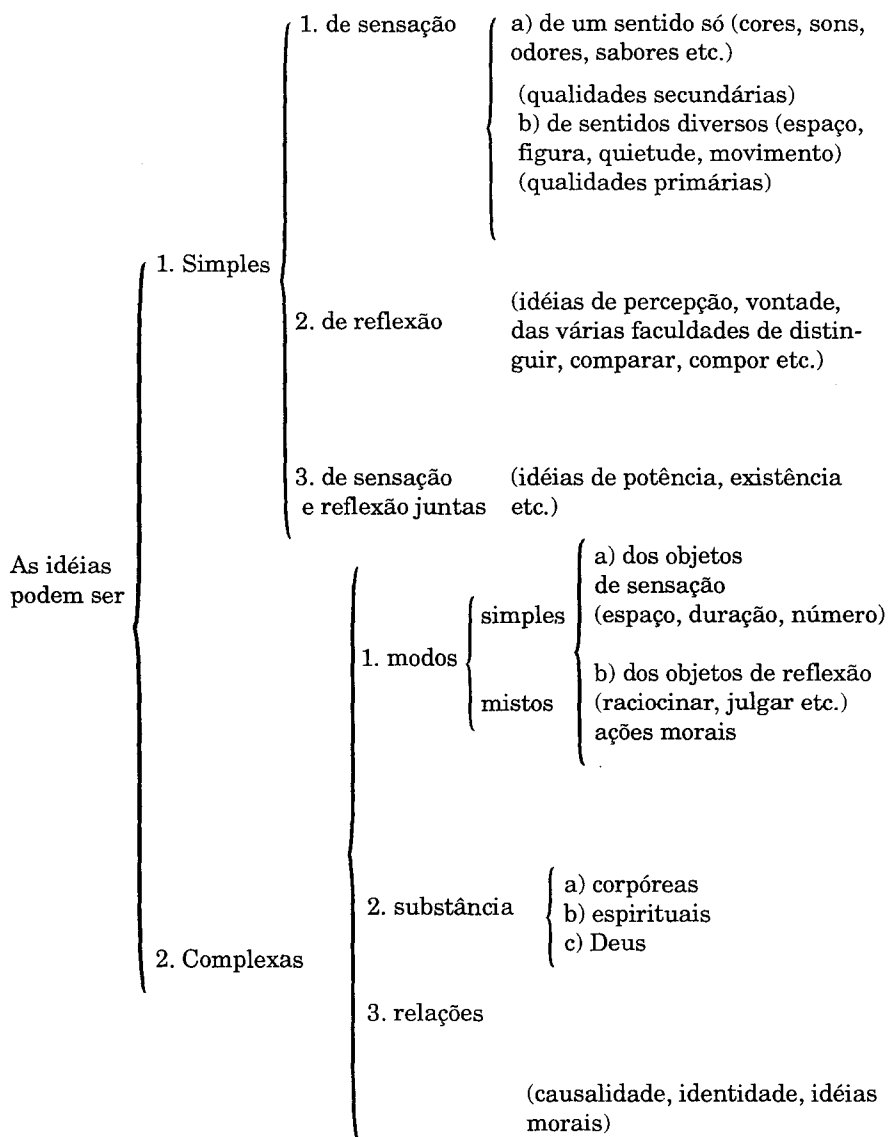
O nosso espírito é passivo no receber as idéias simples. Mas, uma vez tais idéias recebidas, tem o poder de *operar de vários modos sobre elas,* particularmente de combiná-las entre si, formando assim *idéias complexas,* bem como o poder de separar algumas idéias de outras a que estão ligadas (e, portanto, de abstrair), formando assim *idéias gerais.*

Ocupemo-nos primeiro das "idéias complexas", que Locke distingue em três grandes grupos: a) idéias de modos; b) idéias de substâncias; c) idéias de relações.

a) As idéias de modos são aquelas idéias complexas que, de qualquer modo que sejam compostas, "não contêm a suposição de existirem por si mesmas, mas são consideradas como dependências ou sensações das substâncias" (por exemplo, a gratidão, o homicídio etc.).

b) A idéia de substância nasce do fato de que nós constatamos que algumas idéias simples estão sempre juntas e, conseqüentemente, nos habituamos a supor que exista um "substrato" no qual elas existem e do qual brotem, embora não saibamos do que se trate.

c) As idéias de relações nascem de confronto das idéias entre si e da comparação que o intelecto institui entre elas. Cada idéia pode ser colocada em relação com outras coisas de infinitos modos (um homem em relação a outros homens, por exemplo, pode ser pai, irmão, filho, avô, neto, sogro etc.). E considerações análogas podem ser repetidas para todas as idéias. Mas há idéias de relações que se revestem de particular importância, como, por exemplo, a idéia de *causa e efeito,* a idéia de *identidade* ou as idéias de *relações morais,* que servem de alicerce para a ética.

Podemos resumir e completar o que foi dito até aqui com o seguinte esquema (que extraímos de S. Vanni Rovighi, com leves retoques):

Já nos referimos também às idéias gerais que se originam da faculdade que o intelecto tem de abstrair. Pois agora falaremos delas, em conexão com alguns problemas estreitamente ligados a essas idéias.

5. A crítica da idéia de substância, a questão da essência, o universal e a linguagem

Já fizemos referência à concepção lockiana da substância e à crítica que ele faz a esse respeito. Convém retomar agora essa questão, porque ela é *essencial para a história do empirismo posterior,* além de também sê-lo para a correta compreensão do filósofo.

Vejamos uma passagem que está entre as mais famosas do *Ensaio:* "Se alguém quiser examinar a própria noção de substância pura em geral, verá que não tem nenhuma outra idéia dela senão a suposição de não sei qual *sustentáculo* daquelas qualidades que são capazes de produzir idéias simples em nós, qualidades que comumente chamamos acidentes. Se perguntássemos a alguém qual é o sujeito ao qual é inerente a cor ou o peso, nada mais teria a dizer senão que se trata das partes sólidas extensas. E, se lhe perguntássemos a que coisa são inerentes aquela solidez e aquela extensão, ele não se encontraria em posição melhor que a daquele indiano (...) que dizia que o mundo era sustentado por um grande elefante; perguntado sobre o que se apoiava o elefante, respondeu que sobre uma grande tartaruga; mas, quando lhe perguntaram sobre o que se sustentava essa tartaruga de casco tão grande, respondeu: *sobre alguma coisa que não sabia o que era.* Assim, nesse caso, como em todos os outros casos em que utilizamos palavras sem ter idéias claras e distintas, falamos como crianças, que, quando se lhes pergunta o que é tal coisa e elas não sabem, facilmente dão a resposta satisfatória de que é *alguma coisa,* o que, na verdade, quando dito por crianças ou por adultos, nada mais significa que não sabem do que se trata e que a coisa que pretendem conhecer e da qual pretendem poder falar é algo de que não têm nenhuma idéia distinta, sendo assim perfeitamente ignorantes dela e estando na obscuridade. Portanto, a idéia à qual damos o nome *geral* de substância *outra coisa não é do que o sustentáculo suposto, mas desconhecido* daquelas qualidades que descobrimos que existem e que não podemos imaginar que existam *sine re substante,* sem algo para sustentá-las. Então, chamamos esse sustentáculo de *substantia,* o que, segundo o verdadeiro valor da palavra, em inglês corrente se diz 'estar sob' ou 'sustentar'."

Note-se que Locke não nega a existência de substâncias, mas nega apenas que *nós tenhamos idéias claras e distintas* delas, considerando que o seu preciso conhecimento está fora da compreensão de um intelecto finito. Entretanto, o nosso filósofo revela-se muito oscilante sobre esse ponto. A polêmica que ele travou com o bispo Stillingfleet mostrou que, além de "idéias complexas" de

substâncias, ele também falou expressamente de uma *idéia geral de substância, que obteríamos por abstração.* Mas o conceito de abstração professado por Locke, como alguns estudiosos destacaram, não permitiria de modo algum chegar a tal idéia, ainda que de forma obscura.

Na realidade, o conceito de substância que Locke discute nada mais é do que um resíduo da pior escolástica, enfraquecido e privado de sua original e autêntica estatura ontológica. Muito diferente era a concepção tomista da substância e bem diferente ainda a concepção de Aristóteles. De modo que aquilo contra o qual Locke combate é quase que uma paródia das autênticas doutrinas substancialistas e usiológicas da metafísica clássica.

Mas a variação cartesiana da doutrina da substância *(res cogitans* e *res extensa)* também é lançada à crise por Locke com uma argumentação hipotética verdadeiramente assombrosa, mas interessantíssima: "Nós temos a idéia da *matéria* e do *pensamento,* mas talvez nunca sejamos capazes de saber se um ente puramente material pode pensar ou não: com a contemplação das nossas idéias e sem a revelação, é impossível para nós descobrir se o Onipotente concedeu a algum sistema material, adequadamente disposto, o poder de perceber e pensar ou se, ao contrário, não conjugou estavelmente a uma matéria assim disposta uma substância imaterial pensante. Com base nas noções que temos, conceber que, se assim lhe agradar, Deus pode acrescentar à matéria *a faculdade de pensar* está tão distante da nossa compreensão como conceber que ele acrescente à matéria *outra substância com a faculdade de pensar,* porque não sabemos em que consiste o pensamento nem a qual espécie de substância quis o Onipotente dar esse poder, que só pode existir em um ente criado graças à vontade e à bondade do Criador."

Entretanto, deve-se destacar como fundamental o fato de que, apesar da afirmação de que as idéias complexas são construções do nosso intelecto, nascidas da combinação de idéias simples (e que, portanto, só representam a si mesmas, no sentido de que são paradigmas de si mesmas, não tendo objetos correspondentes fora de si), Locke escreve expressamente que isso vale para todas as idéias, "exceto as das substâncias". Em suma, apesar de suas críticas, Locke não chegou a ponto de negar a existência extramental das substâncias, embora isso tenha implicado em notáveis oscilações em sua doutrina. (Recordemos que Locke reserva o mesmo privilégio também ao princípio de causalidade, tanto é verdade que se serve dele para demonstrar a existência de Deus, como veremos.) Já a posição dos empiristas ingleses posteriores, particularmente a de Hume, seria bem mais radical.

Uma questão estreitamente ligada ao problema da substância é o da *essência*. Para a filosofia antiga, ela *coincidia* com a substância (cf. vol. I, p. 435). E, com efeito, Locke também escreve que a "essência real" seria o próprio ser de uma coisa, ou seja, "aquilo pelo qual ela é o que é", isto é, a estrutura ou constituição das coisas, de que dependem as suas qualidades sensíveis. Mas tal "essência real", segundo Locke, permanece desconhecida para nós. Aquilo que nós conhecemos, ao contrário, é a "essência nominal", que consiste naquele conjunto de qualidades que nós estabelecemos que uma coisa deve ter para ser chamada com determinado nome: por exemplo, ter certa cor, certo peso, certa fusibilidade etc., dá a certo metal o direito de ser chamado "ouro"; portanto, a essência nominal do ouro é o conjunto das qualidades exigidas para que demos o nome de "ouro" a certa coisa. Mas nós não sabemos qual é a essência real do ouro. Há certos casos em que a essência real e a essência nominal coincidem, como, por exemplo, nas figuras da geometria. Tais figuras, porém, são construções nossas e é precisamente por esse motivo que a essência nominal coincide com a essência real. Mas, nas demais coisas, a divisão permanece clara. Daí deriva forte dose de nominalismo para a concepção lockiana de ciência, particularmente importante no que se refere à física.

E é precisamente do nominalismo de Locke que devemos falar agora.

Em conseqüência disso tudo, é claro que Locke encontra dificuldades para explicar a *abstração*. No contexto das metafísicas clássicas, a abstração consiste naquele processo pelo qual se consegue captar a essência, extraindo-a através de progressiva desmaterialização mental do objeto. Mas, dado que nega a essência real, ou melhor, a sua cognoscibilidade, Locke não tem outra saída senão a de considerar a abstração como *separação de algumas partes de idéias complexas de outras partes*. Por exemplo: eu tenho a idéia de Pedro e de João; elimino desse complexo de idéias aquelas que não são comuns a esses dois indivíduos (gordo, louro, alto, velho etc.); mantendo então aquele conjunto de idéias comuns aos dois indivíduos, indicando-o com o nome *homem;* passo então a usá-lo para me representar também outros homens.

Portanto, para Locke, a abstração é uma *parcialização de outras idéias mais complexas*. Com isso, Locke retoma e revigora o nominalismo da tradição inglesa, do qual Hobbes fornecera o mais recente exemplo. Assim, pode-se compreender muito bem as conclusões que o nosso filósofo extrai no *Ensaio:* "Está claro que o *geral* e o *universal* não pertencem à existência real das coisas, mas são invenções e criaturas do intelecto, feitas por ele para o seu uso e correspondendo somente aos sinais, sejam palavras, sejam idéias." E as palavras são "gerais quando utilizadas como sinais de

idéias gerais, podendo assim ser aplicadas indiferentemente a muitas coisas particulares; já as idéias são gerais quando usadas para representar muitas coisas particulares. Mas a universalidade não pertence às próprias coisas, que são todas particulares em sua existência, incluindo as palavras e idéias que são gerais em seu significado. Por isso, quando nos afastamos dos particulares, aquilo que resta de geral é somente uma criatura de nossa fabricação: com efeito, a sua natureza geral nada mais é que a capacidade conferida pelo intelecto de significar ou representar muitos particulares. Os significado que tem é apenas uma relação que o espírito do homem acrescenta a esses particulares".

6. O conhecimento, o seu valor e a sua extensão

Em todas as variedade que descrevemos, as idéias são o *material* do conhecimento, mas não ainda o conhecimento propriamente dito, no sentido de que, em si mesmas, elas estão aquém do verdadeiro e do falso. Não há conhecimento sem a percepção de uma concordância (ou então de uma discordância) entre idéias ou grupos de idéias, pois só então temos o verdadeiro e o falso. Escreve Locke: "Parece-me então que o conhecimento nada mais seja do que *a percepção da conexão e da concordância ou então da discordância e do contraste entre as nossas idéias. Ele consiste apenas nisso."*

Esse tipo de concordância ou discordância é de quatro espécies: a) identidade e diversidade; b) relação; c) coexistência e conexão necessária; d) existência real.

Ora, em geral, a concordância entre as idéias pode ser percebida de dois modos diferentes: 1) por *intuição;* 2) por *demonstração.*

1) A concordância entre as idéias que percebemos por intuição é aquela que temos pela *evidência imediata.* Diz Locke: "Nesse caso, o espírito não se dá ao trabalho de experimentar ou examinar, mas percebe a verdade como o olho percebe a luz, apenas dirigindo-se em sua direção. Assim, o espírito percebe que o *branco* não é *negro,* que um *círculo* não é um *triângulo,* que *três* são mais que *dois* e igual a *um mais dois.* O espírito percebe essa espécie de verdade tão logo vê as idéias juntas, por pura intuição, sem a intervenção de outra idéia. *E essa espécie de conhecimento é a mais clara e certa de que é capaz a fragilidade humana.* Essa parte do conhecimento é irresistível e, como o esplendor da luz solar, impõe-se imediatamente à percepção tão logo o espírito volte a sua vista naquela direção: não dá lugar a hesitações, dúvidas ou exames, pois o espírito é imediatamente tomado por sua clara luz. *É dessa intuição que dependem toda a certeza e a evidência de todo o nosso conhecimento (...)"*

2) Temos a demonstração quando o espírito percebe a concordância ou a discordância entre as idéias, mas *não imediatamente.* A demonstração procede mediante passagens intermediárias, ou seja, *através da intervenção de outras idéias* (uma ou mais, segundo o caso), sendo precisamente a esse "procedimento" ou "proceder" que chamamos de *razão* e de *raciocinar.* O procedimento demonstrativo nada mais faz que introduzir uma série de nexos evidentes em si mesmos, isto é, intuitivos, para demonstrar nexos entre idéias não-intuitivos em si mesmos. Portanto, em última análise, a validade da demonstração fundamenta-se na validade da intuição. Basta, por exemplo, pensar na demonstração dos teoremas geométricos, que conectam algumas idéias cujo nexo não é imediatamente evidente através de uma série de "passagens", cada qual é imediatamente evidente. Assim, a demonstração procede e se desdobra, através de uma série de intuições adequadamente concatenadas.

Tudo isso não propõe maiores problemas quando se trata dos primeiros três tipos de concordância ou discordância entre as idéias, de que falamos inicialmente — a) identidade-diversidade; b) relação; c) coexistência e conexão necessária —, dado que, nesses casos, *não* se está saindo do círculo das idéias puras. Os problemas, porém, surgem no caso d) da *existência real,* no qual não está em questão a simples concordância entre as *idéias,* mas a *concordância entre as idéias e a realidade externa.* E aqui volta a emergir o velho conceito de verdade como *adequatio intellectus ad rem,* como concordância entre as idéias e as coisas, acima da simples concordância entre as idéias.

Locke procura resolver essa dificuldade admitindo que nós temos conhecimento: 1) da *nossa existência* através da "intuição"; 2) da *existência de Deus* mediante "demonstração"; 3) da *existência das outras coisas* por meio de "sensação".

1) Para justificar a afirmação de que nós temos consciência de nossa existência por "intuição", Locke se refere a modelos tipicamente cartesianos, embora de modo mais destemperado: "Nada pode ser mais evidente para nós do que a nossa própria existência. Eu penso, eu raciocino, eu sinto prazer e dor: alguma dessas coisas pode ser para mim mais evidente do que a minha própria existência? Se duvido de todas as outras coisas, essa mesma dúvida me faz perceber a minha própria existência e não me permite duvidar dela. Pois, se eu sei que sinto dor, é evidente que tenho uma percepção certa de minha própria existência, como da existência da dor que sinto. Ou, se sei que duvido, tenho a percepção certa da existência da coisa que duvida, como do pensamento que eu *chamo 'dúvida'.* A experiência nos convence de que temos *conhecimento intuitivo* de nossa própria existência e uma

percepção interior infalível de que nós existimos. Em todo outro ato de sensação, raciocínio ou pensamento, nós estamos conscientes, diante de nós mesmos, do nosso próprio ser. *E, a respeito disso, não nos falta o mais alto grau de certeza.*"

2) Locke demonstra a existência de Deus recorrendo ao antigo princípio metafísico *ex nihilo nihil* e ao princípio da causalidade, do seguinte modo: nós sabemos com absoluta certeza que há *algo que existe realmente* (cf. ponto 1); ademais, "por certeza intuitiva, o homem sabe que *o puro nada não produz um ser real mais do que não possa ser igual a dois ângulos retos;* se um homem não sabe que o não-ente ou a ausência de todo ser não pode ser igual a dois ângulos retos, é impossível que conheça uma demonstração qualquer de Euclides; por isso, se nós sabemos que há algum ser real e que o não-ente não pode produzir um ser real, essa é a demonstração evidente de que *algo existe desde a eternidade,* porque aquilo que não existe desde a eternidade teve início e aquilo que teve início deve ter sido produzido por alguma outra coisa".

Locke demonstra então que essa outra coisa de que deriva o nosso ser deve ser onipotente, onisciente e eterno.

É digno de nota o fato de que o "empirista" Locke considere que *a existência de Deus é inclusive mais certa do que aquilo que os sentidos nos manifestam!* Eis as suas palavras: "Por tudo o que foi dito, está claro para mim que temos um conhecimento da existência de Deus que é mais certo do que qualquer outra coisa que os nossos sentidos nos tenham imediatamente manifestado. *Ouso dizer, inclusive, que conhecemos que há um Deus com mais certeza do que conhecemos que existe qualquer outra coisa fora de nós.* E, quando digo que 'conhecemos', entendo que há em nós, ao nosso alcance, um conhecimento que não podemos deixar de ter se a ele aplicarmos o nosso espírito como fazemos a muitas outras investigações."

3) Segundo Locke, no que se refere à existência das coisas externas, já estamos *menos certos* do que em relação à nossa existência ou à existência de Deus. Locke afirma que "ter a idéia de algo em nosso espírito não prova a existência dessa coisa mais do que o retrato de um homem possa tornar a sua existência evidente no mundo ou que as visões de um sonho constituam como tais uma história verdadeira".

Entretanto, está claro que, como não somos nós que produzimos as nossas idéias, elas devem ser produzidas por objetos externos. Mas só podemos estar certos da existência de um objeto que produz a idéia em nós *à medida que a sensação é atual.* Nós estamos certos do objeto que vemos (este pedaço de papel, por exemplo) *enquanto o vemos e à medida em que o vemos,* mas, quando ele é subtraído à nossa *atual* sensação, já não podemos ter certeza de sua existência (poderia ter sido rasgado ou destruído).

Todavia, esse tipo de certeza da existência das coisas fora de nós é *suficiente* para os objetivos de nossa vida.

Por fim, no que se refere, não à simples correspondência das idéias à *existência* das coisas, mas ao problema da *conformidade* das idéias às coisas (se e até que ponto as idéias reproduzem exatamente os arquétipos das coisas), remetemos o leitor a tudo o que dissemos sobre o problema da natureza, da essência, das qualidades primárias e secundárias.

7. A probabilidade e a fé

Logo depois dos três graus de certeza que descrevemos encontra-se *o juízo de probabilidade,* onde a concordância entre as idéias não é *percebida* (imediata ou mediatamente), mas somente "suposta". Portanto, a probabilidade é só a aparência da concordância ou discordância, através da intervenção de provas em que a conexão das idéias não é constante nem imutável ou, pelo menos, não é percebida como tal, "mas é ou aparece tal as mais das vezes, sendo suficiente para induzir o espírito a julgar a proposição verdadeira ou falsa, ao invés do contrário".

Naturalmente, há diversas formas de probabilidade. 1) A primeira baseia-se na conformidade de algo com nossas experiências passadas (se houvermos experienciado que certas coisas sempre aconteceram de certo modo, podemos considerar provável que elas continuem a acontecer do mesmo modo ou de modo semelhante). 2) A segunda baseia-se no testemunho dos outros homens: neste caso, temos a maior probabilidade quando há concordância entre *todos* os testemunhos.

Há ainda uma forma de probabilidade que não diz respeito a dados de fato suscetíveis de observação, como aqueles de que já falamos, mas a outra espécie de coisas, como, por exemplo, à existência de outras inteligências diferentes das nossas (anjos) ou o modo profundo de operar da natureza (as explicações de certos fenômenos físicos). Nesses casos, a regra da probabilidade baseia-se na *analogia.*

Por fim, há a *fé*, à qual Locke garante o máximo de dig-nidade. Eis o seu texto principal sobre o assunto: "Além daquelas que mencionamos até agora, há outra espécie de proposições *que exige o mais alto grau do nosso assentimento com base em simples testemunho,* concorde ou não concorde essa coisa com a experiência comum e com o curso ordinário das coisas. A razão disso é que *tal testemunho é o de Um que não pode enganar nem ser enganado, isto é, do próprio Deus.* Ela inclui uma garantia que está além da dúvida, uma prova sem exceções. Com um nome peculiar, ela é

chamada *revelação,* ao passo que o nosso assentimento a ela é chamado *fé,* determinando absolutamente os nossos espíritos e excluindo perfeitamente toda hesitação, como faz o conhecimento. E, assim como não podemos duvidar do nosso ser, também não podemos duvidar que seja verdadeira a revelação que nos vem de Deus. De modo que a fé é um princípio estabelecido e seguro de assentimento e segurança, que não deixa lugar a dúvidas e hesitações. *Devemos apenas estar seguros de que se trata de uma revelação divina e que nós a compreendemos exatamente (...).*"

Locke estava convencido de que, em última análise, a fé nada mais é do que "um assentimento fundamentado na mais elevada razão".

8. **As doutrinas morais e políticas**

Muito menos rigorosas, ainda que interessantes, são as idéias morais e políticas de Locke, nas quais os estudiosos destacaram a presença de não poucas oscilações.

Vejamos as suas concepções básicas.

Como já vimos amplamente, os homens não têm leis e princípios práticos *inatos.*

O que leva o homem a agir e determina a sua vontade e as suas ações é a busca do bem-estar e da felicidade e, como diz Locke em uma sugestiva passagem, a sensação de *inquietude* em que se sente freqüentemente: "O que determina a vontade em relação às nossas ações? Pensando bem, sou levado a crer que não existe, como geralmente se supõe, o bem maior que se tem em vista, mas sim certa *inquietude* (e, na maior parte dos casos, trata-se daquela mais premente) que aflige o homem. É isso o que, de quando em vez, determina a vontade e nos impele para as ações que realizamos. Podemos chamar essa inquietude, assim como ela é, de *desejo,* que é uma *inquietude do espírito pela necessidade de um bem ausente.* Qualquer dor corpórea de qualquer espécie e toda perturbação do espírito é inquietude. E a esta está sempre unido o desejo, igual à dor ou à *inquietude* experimentada, mas dificilmente distinguível dela. *Como o desejo outra coisa não é do que a inquietude pela necessidade de um bem ausente, em referência a uma dor experimentada, a sua satisfação é aquele bem ausente.* E, enquanto essa satisfação não é alcançada, podemos chamá-la de desejo, já que ninguém experimenta uma dor da qual não deseje ser aliviado, com um desejo igual àquela dor e dela inseparável."

Locke não considera mais a liberdade no sentido de "livrearbítrio", o que teria implicado em considerações metafísicas estranhas ao seu empirismo. Por conseguinte, para Locke, a liberdade

não está no "querer", mas sim "no poder de agir ou abster-se da ação". Ademais, o homem tem o poder de "manter suspensa" a execução dos seus desejos, para examiná-los atentamente e ponderá-los, fortalecendo assim aquele poder concreto.

Como toda ética de fundo empirista, a ética lockiana não pode ser senão *utilitarista e eudemonista.* Escreve o nosso filósofo: "O bem e o mal (...) nada mais são do que prazer ou dor ou então aquilo que nos propicia prazer ou dor. Portanto, *o bem e o mal morais* são apenas *a conformidade ou o desacordo das nossas ações voluntárias com algumas leis, através da qual o bem ou o mal é atraído para nós pelas vontades e pelo poder do legislador.* E aquele bem ou mal, aquele prazer ou dor, que acompanham a nossa observância ou infração à lei por decreto do legislador, é aquilo que chamamos de *recompensa* e *castigo.*"

Ora, as leis às quais os homens comumente referem as suas ações são de três tipos diversos: 1) as leis *divinas;* 2) as leis *civis;* 3) as leis da *opinião pública ou reputação.* Ou seja: 1) julgadas com base no parâmetro do primeiro tipo de leis, as ações humanas são "pecados" ou "deveres"; 2) julgadas com base no parâmetro do segundo tipo de leis, as ações humanas são "delituosas" ou "inocentes"; 3) julgadas com base no parâmetro do terceiro tipo de leis, as ações humanas são "virtudes" ou "vícios".

Na base da moralidade, portanto, está a *lei revelada,* que, aliás, Locke parece fazer coincidir com a lei "promulgada através das luzes da natureza", ou seja, com aquela lei que a própria razão humana pode descobrir.

Em seus escritos políticos, Locke teorizou aquela forma de constitucionalismo liberal pela qual se havia batido e que se concretizou na Inglaterra com a Revolução de 1688.

A monarquia não se fundamenta no direito divino. Diz Locke que, embora em voga nos tempos modernos, essa tese não pode ser encontrada nas Escrituras nem nos antigos Padres.

A sociedade e o Estado nascem do direito natural, que coincide com a razão, a qual diz que, sendo todos os homens iguais e independentes, "ninguém deve prejudicar os outros na vida, na saúde, na liberdade e nas posses". São portanto "direitos naturais" o direito à *vida,* o direito à *liberdade,* o direito à *propriedade* e o direito à *defesa desses direitos.*

O fundamento da gênese do Estado, portanto, é a *razão* e não, como em Hobbes, o instinto selvagem.

Reunindo-se em uma sociedade, os cidadãos renunciam unicamente ao direito de defenderem-se cada qual por conta própria, com o que não enfraquecem, mas sim fortalecem os outros direitos.

O Estado tem o poder de fazer as leis (poder legislativo) e de impô-las e fazer com que sejam cumpridas (poder executivo). Os limites do poder do Estado são estabelecidos por aqueles mesmos direitos dos cidadãos para cuja defesa nasceu. Portanto, os cidadãos mantêm o direito de rebelarem-se contra o poder estatal quando este atua contrariamente às finalidades para as quais nasceu. E os governantes estão sempre sujeitos ao julgamento do povo.

Ao contrário do que sustentava Hobbes, para Locke o Estado não deve ter ingerência nas questões religiosas. E, como a fé não é uma coisa que possa ser *imposta,* é preciso ter respeito e *tolerância* para com as várias fés religiosas: "A tolerância para com aqueles que discordam dos outros em matéria de religião é algo de tal forma consoante com o *Evangelho* e com a *razão* que é monstruoso existirem homens cegos a tanta luz."

9. A religião e suas relações com a razão e com a fé

Amiúde fez-se de Locke "deísta" ou "pré-deísta". Mas, em sua *Carta ao Reverendíssimo Edward Stillingfleet,* de 1697, Locke rejeita com firmeza o alinhamento aos deístas.

Na *Racionalidade do cristianismo* (obra tão freqüentemente mal entendida, que deu origem a uma série de polêmicas), Locke não pretendeu transformar o discurso do cristianismo em discurso racional: para ele, fé e razão constituem âmbitos diferentes.

O que preocupa Locke é compreender a revelação e estabelecer o seu núcleo essencial, ou seja, identificar quais são as verdades em que é necessário crer para ser cristão. E o nosso filósofo chega à conclusão de que tais verdades se reduzem a uma só verdade fundamental: crer que "Jesus é o Messias", o que equivale a dizer que "Jesus é Filho de Deus". Não é que para Locke *todas* as verdades do cristianismo se reduzem somente a essa, mas sim que ela constitui o núcleo de verdade mínimo em que é necessário e suficiente crer para se dizer cristão. As outras verdades agregam-se a ela ou dela derivam.

Ademais, Locke não negou nem o componente sobrenatural nem o mistério no cristianismo. Por isso, o radicalismo deístico é substancialmente estranho ao filósofo. A *Racionalidade do cristianismo,* assim como o *Ensaio sobre as epístolas de são Paulo,* são, na realidade, obras de exegese religiosa, com as quais Locke conclui o seu itinerário espiritual.

O mais recente tradutor e estudioso dessas obras de Locke sobre religião M. Sina, assim resume a mais nova interpretação sobre elas: "Locke não se detém (...) — coisa bastante usual nos

tratados dos teólogos da época — no uso apologético da conformidade dos ditames da ética cristã com os da ética racional. Ele se propusera compreender a religião cristã, não a defendê-la, nem a transpor a doutrina revelada para expressões de perfeita conformidade racional. Ele procura somente compreender a genuína doutrina do Evangelho, que, depois, terá o mérito de manifestar-se em toda a sua pureza e em toda a sua conformidade com os dados da razão. Com efeito, diz ele na *Racionalidade do cristianismo:* 'Se os filósofos cristãos os (= os pagãos) superaram em muito, podemos, porém, observar que o primeiro conhecimento das verdades a que eles chegaram deve-se à revelação, muito embora, tão logo elas foram ouvidas e consideradas, tenham sido imediatamente consideradas conformes à razão, a tal ponto que não poderiam ser contraditadas por nenhum meio.' Se aí está presente a comparação entre conteúdo revelado e conteúdo racional, entre os limites históricos da razão e a necessidade da pregação do Messias, não estamos então autorizados a ler toda essa obra de Locke numa linha de reivindicação racional. *Pelo menos em sua intenção original, o seu objetivo não era o de definir a concordância dos dogmas fundamentais do cristianismo com as doutrinas ético-religiosas da razão humana, mas sim (...) o de auscutar a palavra de Deus naqueles temas em que a filosofia havia encontrado os mais árduos obstáculos."*

O *Pós-escrito* à *Carta a Edward Stillingfleet,* escrito por Locke no castelo de Oates em janeiro de 1697, assim conclui: "A Sagrada Escritura é e sempre será o guia constante do meu assentimento. E eu sempre lhe darei ouvidos, porque ela contém a infalível verdade sobre coisas da máxima importância. Se pudesse, gostaria de dizer que nela não há mistérios, mas devo reconhecer que, para mim, eles existem e temo que sempre existirão. Entretanto, onde me faltar a evidência das coisas, encontrarei um argumento suficiente para que eu possa crer: Deus disse isto. Portanto, condenarei imediatamente e rejeitarei toda doutrina minha tão logo se me mostrar que ela é contrária a qualquer doutrina revelada na Escritura."

Trata-se de uma tomada de posição perfeitamente em harmonia com as premissas gnosiológicas do *Ensaio.*

10. Conclusões sobre Locke

F. Copleston (conhecido historiador inglês da filosofia) foi quem apresentou um juízo de conjunto mais comedido e convincente sobre o nosso filósofo: "Como fica claro em seus escritos, Locke foi homem muito moderado. Empirista, quando afirma que todo o

material do nosso conhecimento é fornecido pela percepção sensível e pela reflexão, mas não empirista (ou seja, empirista não extremista), quando não pensa que nós só conhecemos as coisas percebidas através dos sentidos. De forma elementar, ele é (... também) racionalista, porque está certo do primado do juízo racional sobre todas as opiniões e crenças e porque desaprova a substituição de expressões emocionais e sentimentos em lugar de juízos fundados na razão. Mas não é racionalista no sentido de desprezar a realidade espiritual, a ordem sobrenatural ou a possibilidade de revelação divina da verdade, que, embora não estejam em contraste com a razão, estão contudo acima dela, não podendo ser descobertas somente pela razão e também não podendo ser plenamente entendidas mesmo quando são reveladas. Tinha aversão pelo princípio da autoridade, seja no campo intelectual, seja no político. Foi um dos expoentes do princípio da tolerância, mas, avesso à anarquia, também reconhecia a existência de limites ao campo dentro do qual queria aplicar tal princípio. Foi espírito religioso, mas distante do fanatismo ou do zelo excessivo. Para concluir, não encontramos nele expressões brilhantes e geniais, mas sempre sentido de medida e bom senso."

E foram precisamente esse "sentido de medida" e esse "bom senso", expressos em obras escritas sem tecnicismos, num estilo acessível a todos, que garantiram ao filósofo fama notável. O empirismo posterior procederia a uma rigorização do discurso lockiano, eliminando os pontos e doutrinas que permanecem no *Ensaio* por uma espécie de "lei da inércia". Mas os pontos básicos da nova filosofia estavam lançados solidamente.

Sem o antecedente do *Ensaio* de Locke, não seria pensável nem compreensível a própria *Crítica da razão pura* de Kant (embora outros componentes importantes também tenham confluído nessa obra).

Além disso, sem o *Ensaio* de Locke também estaria faltando uma ponte fundamental entre Descartes e o iluminismo.

Capítulo XIII

GEORGE BERKELEY: UMA GNOSIOLOGIA NOMINALISTA E FENOMENISTA EM FUNÇÃO DE UMA APOLOGÉTICA RENOVADA

1. A vida e o significado da obra de Berkeley

George Berckeley é "o pensador inglês mais importante da primeira metade do século XVIII" (M. dal Pra). Empenhado em um *projeto apologético* contra o materialismo, o ateísmo e os livres-pensadores, Berkeley desenvolve uma teoria do conhecimento nominalista e fenomenista, rica em engenhosas argumentações e em intuições que, depois dele, iriam continuar preocupando ou, de qualquer modo, interessando a muitos filósofos durante um longo tempo.

Irlandês, George Berkeley nasceu em Kilkenny em março de 1685, primogênito de seis filhos. Educado em Dysert Castle, nas proximidades de Thomastown, aos onze anos de idade ingressou no colégio de Kilkenny e aos quinze anos já era aluno do Trinity College de Dublim, onde estudou matemática, filosofia, lógica e os clássicos. Tornado-se *fellow* no colégio em 1707, nesse ano e no seguinte escreveu uma série de anotações (os *Comentários filosóficos*) que, como veremos, já contêm os traços fundamentais do seu *projeto filosófico.*

Em 1709, publicou em Dublim o *Ensaio por uma nova teoria da visão* e no ano seguinte, em 1710, quando tinha somente vinte e cinco anos, publicou o *Tratado sobre os princípios do conhecimento.* Dada a importância tanto de um como de outro desses escritos de Berkeley, daremos um amplo espaço à sua ilustração quando expusermos o seu pensamento. No momento, basta recordar que, apesar do título solene, o *Tratado* é um trabalho de pequenas dimensões: dezesseis páginas de introdução; catorze de

teoria; vinte e três de respostas às objeções previstas e trinta e sete de aplicações do "novo princípio à ciência do tempo".

Em 1710, tornou-se pastor anglicano e professor adjunto de grego no Trinity College de Dublim. Em 1713, viajou para Londres, onde publicou os *Três diálogos entre Hylas e Philonous.* Nesse trabalho, verdadeira obra-prima da literatura em língua inglesa, retornam as teses do *Tratado.* E Philonous, o imaterialista, defende precisamente a teoria do imaterialismo contra Hylas, defensor da realidade da matéria: "Eu não sou da opinião de transformar as coisas em idéias, mas muito mais as idéias em coisas, enquanto tomo pelas próprias coisas reais aqueles objetos imediatos de percepção que, segundo vós, são apenas aparências das coisas."

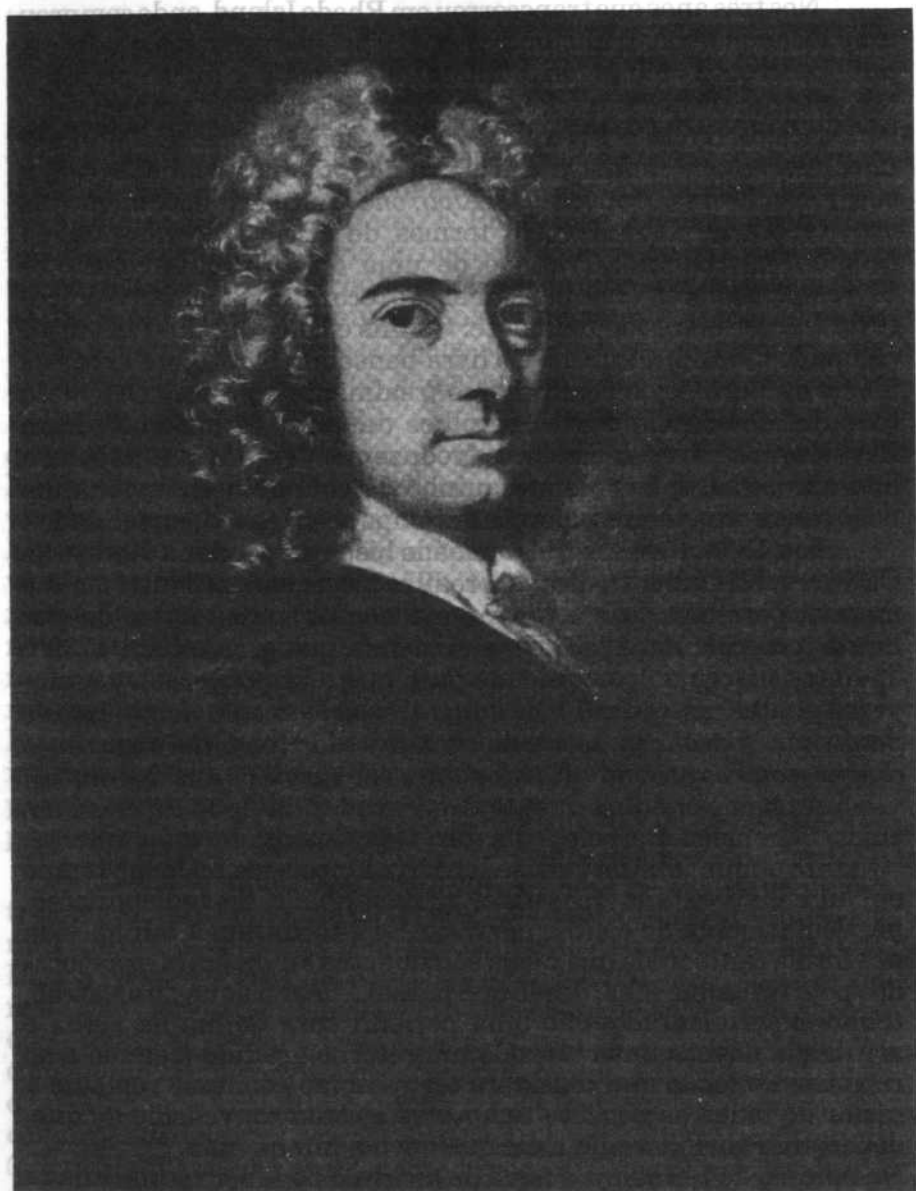
Em Londres, Berkeley conheceu J. Swift, também irlandês, que o apresentou à corte e o fez conhecer o conde de Peterborough. Na qualidade de capelão, Berkeley acompanhou o conde em uma viagem que, em 1714, o levou a Paris, Lião e depois à Itália, até Livorno. Em 1716, Berkeley empreendeu uma segunda e longa viagem, que se encerrou em 1720. Nessa viagem, em que acompanhava George Ashe, filho deficiente do bispo de Clogher, visitou novamente Paris, esteve em Turim, deteve-se em Nápoles e depois realizou uma excursão pela Púlia, ficou em Ischia por quatro meses, transcorreu um inverno inteiro na Sicília e, em 1718, foi a Roma. Nesse período, escreve em latim o *De motu,* contra a interpretação substancialista da teoria de Newton. E a ocasião para a elaboração dessa obra foi a participação em um concurso promovido pela Academia da França.

No outono de 1720, retornou a Londres. Doutorou-se em teologia em 1721 e, depois de ter ensinado teologia, grego e hebraico no Trinity College de Dublim, foi nomeado decano da catedral de Derry. Nesse período, ele concebeu o projeto de fundar um colégio nas ilhas Bermudas, com o objetivo de evangelizar os "selvagens" das Américas. A sua idéia era a de que a Europa já estava condenada a uma inevitável decadência moral. Assim, a civilização e a religião só iriam sobreviver se as pessoas estivessem em condições de levá-las aos povos jovens. Como Esther Vanhomrigh (chamada "Vanessa", mulher amada por Swift) lhe deixasse metade de seus bens, Berkeley, persuadido de que havia convencido a todos das qualidades do seu projeto, partiu da Inglaterra para a América em 1728. Ficou três anos em Rhode Island, à espera dos subsídios que lhe haviam sido prometidos. Mas, como as contribuições não chegaram, em 1731 ele voltou à Inglaterra. Como recorda Bertrand Russell, é ele o autor do conhecido verso: "O caminho do Império toma o rumo do Ocidente". Foi por causa desse verso que a cidade de Berkeley, na Califórnia, tomou o seu nome.

Nos três anos que transcorreu em Rhode Island, onde comprou uma fazenda e construiu uma casa, Berkeley escreveu o Alcifrone, publicado em Londres em 1732. "O *Alcifrone* é a mais extensa e talvez a mais bela obra de Berkeley. Em sete diálogos, ambientados na América (onde o livro foi escrito), Berkeley retoma e expõe novamente, sem mudanças, embora a vinte anos de distân-cia, a sua filosofia da juventude. O *Alcifrone* contém e documenta as orientações de Berkeley em termos de ética e de filosofia da religião" (A. Guzzo). Trata-se de uma obra dirigida contra os "livres-pensadores", cujo pensamento é reconstruído mais livremente do que apresentado fielmente: Collins é Diagora; Shaftesbury é chamado Cratilo; Alcifrone é o livre-pensador; Eufranore expõe as idéias de Berkeley e acredita que "realmente o próprio Deus fala todo dia e em toda parte aos olhos de todos os homens". Para Berkeley, os livres-pensadores "reduzem e degradam a natureza humana ao nível baixo e mesquinho da vida animal, atribuindo-nos apenas uma pequena porção de tempo ao invés da imortalidade".

Em 1734, Berkeley foi nomeado bispo da pequena diocese de Cloyne, na Irlanda. Dedicado à realização de obras filantrópicas e morais, permaneceu em Cloyne até poucos meses antes de sua morte, ocorrida em 1753. Uma epidemia que grassou em 1739 e 1740 constituiu a oportunidade para que o bispo Berkeley escrevesse e publicasse, em 1744, a *Siris, encadeamento de reflexões e pesquisas filosóficas sobre as virtudes da água de alcatrão e diversos outros assuntos ligados entre si e surgidos uns dos outros.*

A obra parte justamente das virtudes da água de alcatrão, cujos benefícios Berkeley diz ter experimentado amplamente: "Quanto a mim, minha vida sedentária lançou-me há longo tempo em um mau estado de saúde, acompanhado de indisposições, particularmente de cólicas nervosas, que tornaram a minha vida um fardo, tanto mais que meus sofrimentos ainda eram exasperados pelo trabalho. Mas, desde que passei a usar a água de alcatrão, tenho experimentado, não uma perfeita cura de minha velha e arraigada doença, mas contudo um retorno gradual à saúde e ao repouso, de modo que considero ter recebido com esse remédio a maior de todas as bênçãos temporais e estou convencido de que, depois da Providência, é a ele que devo a minha vida."

Na opinião de Berkeley, a água de alcatrão pode ser recomendada para as febres, a pneumonia, a varíola, a gota, o esgotamento nervoso e outras doenças ainda. Muito embora, em seu livro, ele não pense apenas no corpo, mas também na mente. E a *Siris,* além de várias considerações de ordem gnosiológica, apresenta também, entrelaçadas com elas, uma filosofia do universo de tipo neoplatônico: "A ordem e o curso das coisas, bem como os experimentos que fazemos diariamente, mostram que há uma Mente que governa e concretiza este sistema do mundo como o seu verdadeiro

George Berkeley (1685-1753) é, ao mesmo tempo, o mais paradoxal e o mais profundo dos empiristas ingleses. A sua teoria do esse est percipi *assinalou uma etapa fundamental na história da gnosiologia contemporânea.*

agente e a sua verdadeira causa. A causa instrumental inferior é o éter, o fogo ou a substância da luz, aplicada e determinada por uma Mente infinita no macrocosmos ou universo, com poder ilimitado e em conformidade com regras estabelecidas, ao passo que, no microcosmos, com poder e habilidade limitados, o é pela mente humana (...)." E ainda: "Podemos dizer que todas as coisas (Deus e o universo no espaço e no tempo) formam um só universo, o Todo. Mas, se disséssemos que todas as coisas formam um só Deus, essa seria uma noção errônea de Deus, embora não fosse ateísmo, desde que admitíssemos que o Espírito ou o Intelecto é o *hegemonikón,* ou seja, o princípio que governa tudo."

Durante o verão de 1752, Berkeley transferiu-se para Oxford, onde morreu poucos meses depois, em 14 de janeiro de 1753. Em 1871, foi publicado postumamente o relato de sua viagem à Itália, intitulado *Diário na Itália.*

2. Os *Comentários filosóficos* e o "programa de investigação" de Berkeley

Os *Comentários filosóficos* (*Commonplace Book*) são constituídos por duas Cadernetas, A e B, escritas pelo jovem Berkeley entre 1707 e 1708. Nelas, já encontramos indicados com clareza tanto os *objetivos polêmicos* como os núcleos centrais a partir dos quais se desenvolveria a *proposta filosófica* de Berkeley. A polêmica centra-se em torno da negação da existência daquilo "que os filósofos chamam de matéria ou substância corpórea", da refutação do ateísmo e da crítica aos livres-pensadores. Já o núcleo central em torno do qual se articulam as propostas positivas do pensamento filosófico de Berkeley é o princípio segundo o qual *"esse est percipi"*.

Na Nota 290 da *Caderneta B,* escreve Berkeley: "O grande perigo está em fazer que a extensão exista fora da mente, no sentido que, se ela existe fora da mente, deve então ser reconhecida como infinita, imutável, eterna etc. O que significa fazer com que Deus seja extenso (coisa que considero perigosa) ou fazer com que exista um ser eterno, imutável, infinito e incriado ao lado de Deus." É bem verdade que Newton não havia de modo algum associado o materialismo à sua concepção mecanicista do mundo, mas J. Toland, contrariamente a Newton, contestava a idéia de que havia necessidade de referir-se a Deus como causa da gravitação e concebia a matéria como ativa em si mesma. Desse modo, Toland acabava excluindo "dos fenômenos do movimento a necessidade de uma intervenção divina" (P. Casini).

Berkeley considerou que tais conclusões já estavam implícitas na premissa de que *existe uma matéria fora da mente.* E acreditou então que esse era o autêntico baluarte do ateísmo, um baluarte que devia ser abatido, a ele contrapondo — e mostrando sua superioridade e validade — a doutrina oposta, a do *imaterialismo,* segundo a qual "existência é *percipi* ou *percipere*", sustentando que "todas as coisas são *entia rationis, id est solum habent esse in Intellectu*". Como *esse est percipi,* "o argumento para provar que a extensão não pode existir em uma substância não pensante é que ela não pode ser concebida distinta de ou sem toda qualidade tangível ou visível". Na opinião de Berkeley, tal princípio é provado por uma grande quantidade de argumentos *ad absurdum,* no sentido, por exemplo, de que não é possível conceber um odor sem que ele tenha sido sentido por alguém. E o grave é que "o contrário do Princípio introduz o ceticismo", já que "se há *ser* antes de *ser percebido,* nunca poderemos saber o que ele é" (A. Guzzo).

Negação da existência da matéria e afirmação da existência unicamente dos espíritos humanos e de Deus — eis para onde tende desde o início a *nova apologética* de Berkeley, que refuta algumas das idéias científico-filosóficas fundamentais de sua época, sim, mas as refuta passando pelo seu interior e não através de uma rejeição a priori. É nisso que se deve ver a *novidade* de Berkeley, cuja negação da matéria "fundamentou-se em grande profusão de engenhosos argumentos" (B. Russell). E, como veremos, esses "engenhosos argumentos" iriam ter uma relevante influência sobre o pensamento científico e filosófico posterior.

Um axioma que Berkeley se havia fixado muito fortemente é o seguinte: "Não usar nenhuma palavra sem uma idéia." E a esse ele acrescentou outro: "Não se discute sobre coisas das quais não temos nenhuma idéia." Mas o que são essas *idéias, de onde provêm, como se combinam?* Pois bem, Berkeley responde a essas interrogações centrais, na Nota 378 da mesma *Caderneta B,* propondo uma rede de conceitos que se configuram como um verdadeiro esboço do famoso *Tratado sobre os princípios do conhecimento.*

"1. Todas as palavras significantes representam idéias. 2. Todo conhecimento gira em torno das nossas idéias. 3. Todas as idéias vêm de fora ou de dentro. 4. Se vêm de fora, devem vir por meio dos sentidos e são chamadas sensações. 5. Se vêm de dentro, são as operações da mente, e são chamadas pensamentos. 6. Não pode haver nenhuma sensação em uma coisa privada de sentidos. 7. Não pode haver nenhum pensamento em uma coisa privada de pensamento. 8. Todas as nossas idéias são sensações ou pensamentos, pelos números 3-4-5. 9. Nenhuma das nossas idéias pode existir em uma coisa que seja privada de pensamento e privada de

sentidos (6-7-8). 10. A simples recepção passiva ou o ter idéias chama-se percepção. 11. Qualquer coisa que tenha em si uma idéia, ainda que não seja nunca tão passiva e embora não exerça nenhuma espécie de ato sobre ela, deve entretanto perceber (10). 12. Todas as idéias são idéias simples ou feitas de idéias simples. 13. A coisa que é semelhante a outra coisa deve coincidir com ela em uma ou mais idéias simples. 14. Qualquer coisa que seja semelhante a uma idéia simples deve ser outra idéia simples da mesma espécie ou conter uma idéia simples da mesma espécie (13). 15. Nada que se assemelhe a uma idéia pode existir em uma coisa não perceptiva (11-14). 16. Não se pode dizer de duas coisas que são semelhantes ou dessemelhantes enquanto elas não forem comparadas. 17. Comparar é ver duas coisas juntas e observar em que elas concordam e em que discordam. 18. A mente não pode comparar nada mais que as próprias idéias. 19. Nada de semelhante a uma idéia pode existir em uma coisa não perceptiva (11-16-18)."

E Berkeley observa imediatamente que essas idéias "devem ser propostas mais brevemente e mais separadamente no *Tratado*". E acrescenta existirem inumeráveis outros argumentos, tanto *a priori* como a posteriori, "extraídos de todas as ciências, sobre as mais claras, mais chãs e mais óbvias verdades, com os quais podemos demonstrar o Princípio, isto é, de que as nossas idéias ou algo semelhante às nossas idéias não podem existir em uma coisa não perceptiva". Por fim, precisa que não há "um só argumento de qualquer espécie, certo ou provável, a priori ou a posteriori, extraído de qualquer arte ou ciência, do sentido ou da razão, que possa valer contra o Princípio".

Portanto, se quiserem ter um sentido, as palavras devem estar representando *idéias*. E todas as nossas idéias são *sensações* ou *operações da mente sobre as sensações:* "todas as idéias são idéias simples ou são feitas de idéias simples". Assim, *é preciso se centrar nas sensações*. Esse é o imperativo cardeal da gnosiologia de Berkeley. Mas, com base em tal imperativo, as suas primeiras conseqüências imediatas parecem verdadeiramente importantes: a) "o tempo é uma sensação; portanto, existe só na mente", pois, com efeito, "por que o tempo no sofrimento é mais longo do que o tempo no prazer?"; b) "a extensão é uma sensação; portanto, não está fora da mente"; "prova-se que as idéias primárias não existem na matéria, do mesmo modo que se prova que não existem na matéria as idéias secundárias"; "é uma contradição que a extensão exista em um coisa não pensante", no sentido de que, para poder falar de extensão, é preciso experimentar que algo se estenda ou seja estendido; c) o mesmo vale para o movimento: "não é concebível o movimento distinto da coisa movida".

As idéias — secundárias e primárias — são *sensações*. E as sensações não estão fora da mente. Aliás, fora da mente não há nada: "Nada existe propriamente além das pessoas, isto é, as coisas não são propriamente existência, mas muito mais modos de existência das pessoas". Aliás, "o mundo sem o pensamento é *nec quid nec quantum nec quale* etc.". Na realidade, nós não vemos as "coisas": aquilo que vemos são muito mais as "idéias", *dentro* das quais vemos as "coisas". Como pergunta Berkeley: "Algum homem viu jamais outras coisas além de suas idéias, a ponto de poder compará-las com estas e fazê-las semelhantes àquelas?" Nós não captamos as "coisas em si mesmas" a ponto de poder compará-las com nossas "idéias". Aquilo que nós captamos e temos são sempre e somente idéias: "Não há nada mais de perceptível além das idéias."

Berkeley diz que se surpreende diante do fato de que os homens não vêem uma verdade tão óbvia como a de que "a extensão não pode existir sem uma coisa pensante". Existem apenas mentes; nas mentes estão as idéias: as idéias se reduzem a sensações. Nós não percebemos *substâncias* nem *causas:* "O que significa 'causa' como algo distinto de 'ocasião'?" Por outro lado, afirma Berkeley, "eu não descarto as substâncias. Eu não deveria ser acusado de descartar a substância do mundo racional. Eu rejeito somente o sentido filosófico (que, com efeito, é um contra-senso) da palavra 'substância'. Perguntai a um homem que nunca tenha sido infectado por essa palavra o que ele entende por substância corpórea ou pela substância de um corpo. Ele responderá 'massa', 'solidez' e qualidades sensíveis semelhantes. Mas estas eu as mantenho. Só descarto o filosófico *nec quid nec quantum nec quale,* do que não tenho nenhuma idéia". E "o vulgo nunca pensa a idéia abstrata de ser ou existência, nunca usa essas palavras como representação de idéias abstratas".

Apesar de tudo isso, ao eliminar a idéia de existência da matéria, Berkeley não crê de modo algum estar empobrecendo o mundo. Tudo permanece como antes, pois só o que muda é a interpretação do mundo e da realidade: "Desafio quem quer que seja a imaginar ou conceber a percepção sem uma idéia ou uma idéia sem percepção." Em nossa mente, existem *idéias.* O que existe é a mente com suas idéias: por isso, "existência é *percipi* ou *percipere"*, mas "o cavalo está na estrebaria e os livros na biblioteca, como antes". Desse modo, tranqüiliza Berkeley, "eu sou pela realidade mais do que qualquer outro daqueles filósofos que levantaram mil dúvidas e não souberam com certeza nada mais do que podemos nos enganar. Eu afirmo precisamente o contrário. Em suma, não vos angustieis, pois nada estais perdendo. De qualquer modo, podeis conceber ou imaginar qualquer coisa, real ou

quimérica, selvagem, extravagante e absurda. Por mim, podeis desfrutar disso. Não serei eu que vos privarei disso".

3. Teoria da visão e construção dos "objetos" pela mente

Em dado trecho da *Caderneta B* dos *Comentários filosóficos*, encontramos esta anotação: "A ignorância das lentes fez com que os homens pensassem que a extensão estivesse nos corpos." Para Berkeley, trata-se de ignorância, pois "admitindo-se que existam substâncias extensas, sólidas etc., fora da mente, é impossível que a mente as conheça ou perceba, pois a mente, também segundo os materialistas, só percebe as impressões feitas sobre o cérebro ou muito mais as idéias que acompanham aquelas impressões". Para Berkeley, o que urge é eliminar a crença de que existem *qualidades primárias,* que, não dependendo de nossa mente, estariam dando testemunho da realidade da matéria, uma matéria fora da mente. E a *qualidade primária,* que se impôs sobretudo depois de Descartes, é a extensão dos corpos.

Pois bem, foi exatamente para desmontar tal pré-juízo que Berkeley publicou em 1709 o seu *Ensaio sobre uma nova teoria da visão.* Nessa obra, escreve ele, "a minha intenção é demonstrar de que modo, através da vista, nós percebemos a distância, a grandeza e a posição dos objetos". E o faz precisamente porque "distância, grandeza e posição dos objetos são algumas das características mais relevantes do mundo externo, alguns dos aspectos mais consideráveis da suposta realidade externa e independente dos objetos fora de nós" (M. dal Pra). E o resultado visado pela obra e ao qual Berkeley considera ter chegado é que distância, grandeza e posição dos objetos não são de modo algum qualidades primárias, objetivas (isto é, independentes do sujeito) das coisas, mas sim interpretações nossas.

Com efeito, "quando olhamos um objeto próximo com ambos os olhos, à medida que ele se aproxima ou se distancia de nós, temos que modificar a disposição dos olhos, diminuindo ou então aumentando o intervalo entre as pupilas; essa disposição ou movimento dos olhos é acompanhada por uma sensação; e é essa sensação que dá à mente a idéia de uma distância mais ou menos grande". Ademais, deve-se observar que "um objeto colocado a uma certa distância do olho, com a qual a largura das pupilas esteja em uma proporção apreciável, passa a ser visto mais confusamente quando aproximado; e, quando se aproxima o objeto, mais sua imagem se torna confusa; e, como se observa que isso ocorre regularmente, surge na mente uma conexão habitual entre os vários graus de

confusão e de distância, de modo que a maior confusão implica sempre a menor distância e a menor confusão a maior distância do objeto". E ainda: "Quando um objeto está colocado a distância e é trazido para mais perto do olho, não podemos impedir, pelo menos por certo tempo, que a imagem se torne mais confusa, o que ocorre através de uma tensão do olho; em tal caso, essa sensação substitui a da visão confusa no ajudar a mente a julgar a distância do objeto, que é considerado tão mais próximo quanto maior é o esforço ou a tensão do olho para obter uma visão distinta". Como se vê, por essas circunstâncias, a percepção da distância não é algo que reflita uma *distância real:* tal percepção não representa um aspecto do mundo externo, visto que a distância depende das formas de atividade do sujeito.

Poder-se-ia fazer valer contra essa teoria da visão os direitos da ótica geométrica, para a qual o espaço, medido pelas distâncias, deveria ser algo de objetivo. Mas Berkeley recorda que, se os reclamados direitos da ótica geométrica tivessem validade, deles redundaria que a percepção das distâncias deveria sem dúvida ser igual para todos. Mas isso não tem nada de óbvio se considerarmos o fato de que a percepção das distâncias varia de indivíduo para indivíduo e, no mesmo indivíduo, muda com a acumulação de sua experiência. Na opinião de Berkeley, querer explicar a visão "através da geometria" é apenas "uma quimera".

Da mesma forma, para ele, é grande erro pensar que o laço que une as impressões visuais com as impressões táteis pertença à natureza dessas idéias, quando não, inclusive, aos corpos externos. É verdade que, na imagem que geralmente temos das coisas do mundo, as idéias visuais e as idéias táteis aparecem ligadas em um entrelaçamento "natural" e "indissolúvel". Apesar disso, a reflexão gnosiológica está em condições de nos mostrar que tal laço não é natural, nem originário, nem indissoluvel.

Para demonstrá-lo, Berkeley cita o caso — discutido também por Locke, mas já proposto antes na ótica de Molyneux — do cego de nascença que, por meio de uma operação, readquire a faculdade da visão. Pois bem, esse cego, que antes da operação se havia construído um mundo tátil, será capaz agora, depois da operação, de referir e vincular uma impressão visual de um objeto às suas anteriores impressões táteis do mesmo objeto? A resposta a essa interrogação é *não.* Com efeito, que semelhança e que nexo existem entre sensações de luz e cor, de um lado, e sensações de resistência e pressão, de outro? Não há nenhum laço natural, objetivo e evidente que possa conjugar as sensações de um tipo com as de outro. Somente a experiência, isto é, o *exercício* e o *hábito,* é que nos mostra a coexistência constante de umas com as outras.

A conexão entre diversos tipos de sensações não é uma questão lógica ou objetiva, mas somente fruto da experiência. É a alma humana que vincula as "sugestões" dos vários conteúdos das diversas sensações. E, desse modo, o espírito constitui "coisas" e configura "objetos". Em suma, a coincidência das sensações táteis com as visuais não encontra outra justificação senão no exercício e na experiência. Tanto umas como outras são *sinais* daquela linguagem da natureza que Deus dirige aos sentidos e ao intelecto humano, para que o homem aprenda a regular as suas ações necessárias à vida, que fazem com que ela não fique sujeita à destruição.

A visão, portanto, é um instrumento em função da vida, mas de modo algum um meio para demonstrar a realidade do mundo externo. Para Berkeley, "a realidade objetiva só surge diante de nós em virtude de uma *interpretação* dos 'sinais' sensíveis, os únicos que nos são dados em um primeiro momento. Quando nós estabelecemos uma determinada conexão entre as diversas classes de impressões sensíveis e as consideramos em sua dependência recíproca, somente então podemos dizer que se completou o primeiro passo na construção da realidade" (E. Cassirer).

Como observa com razão De Ruggiero, Berkeley quer apresentar a sua *Teoria da visão* como um tratado científico, a ser contraposto à *Dióptrica* de Descartes, às *Optical Lectures* de Barrow, à *Ótica* de Newton e à *Dióptrica* de Molyneux: "O tema (...) era da maior atualidade e se impunha à atenção dos estudiosos, independentemente de suas implicações metafísicas ou gnosiológicas" (G. de Ruggiero). Mas eram precisamente as implicações dessa espécie que verdadeiramente interessavam a Berkeley. Com efeito, em uma carta de março de 1710, enviada a Sir John Percival, Berkeley diz a ele que o *Ensaio sobre uma nova teoria da visão* provavelmente lhe parecerá inútl, mas acrescenta que espera mostrar-lhe, em um tratado posterior, que tal *Ensaio* estabelece os fundamentos sólidos de uma teoria que, "mostrando a vacuidade e a falsidade de muitas partes da ciência especulativa, induza o homem ao estudo da religião e de coisas úteis". A obra anunciada por Berkeley na carta a Percival é o *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano.*

4. **Os objetos do nosso conhecimento são as idéias — e estas são sensações**

E em 1710 saiu o *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano,* a obra mais conhecida de Berkeley, cuja *primeira parte* — no fim das contas, a única a ser publicada — traz o seguinte

título: “Primeira parte, na qual indaga-se das principais causas de erro e dificuldade nas ciências e também as bases do ceticismo, do ateísmo e da irreligiosidade”. Pois bem, o erro fundamental que Berkeley pretende erradicar dos fundamentos é precisamente aquela imagem substancialista-materialista do universo que havia sido tornada quase inatacável pela ciência moderna, sobretudo pela ciência newtoniana. Na opinião de Berkeley, as causas primeiras desse erro estão na crença no valor das *idéias abstratas* e na crença conseqüente — porque ligada à primeira — de que, como contrapartida às *qualidades secundárias* existem *qualidades primárias*. Para simplificar, pode-se dizer que os alvos visados por Berkeley em seu *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano* são Newton e Locke, isto é, o universo newtoniano, feito de substância material independente da mente, e a psicologia lockiana, que, por exemplo, admite que uma boa parte do nosso conhecimento é constituída de idéias abstratas.

Mas vamos por partes. Juntamente com Locke, Berkeley sustenta que o nosso conhecimento é *conhecimento de idéias* e não de fatos. Escreve ele: “É evidente para quem quer que examine os objetos do conhecimento humano que eles são: idéias impressas aos sentidos no momento atual; idéias percebidas atentando para as emoções e os atos da mente; ou, por fim, idéias formadas com a ajuda da memória e da imaginação, reunindo, dividindo ou apenas representando as idéias originariamente recebidas pelos (dois) modos anteriores.”

Portanto, *os objetos do nosso conhecimento são as idéias*. Mas de onde provêm essas idéias? Responde Berkeley: “É da vista que obtenho as idéias da luz e das cores, com seus vários graus e suas diferenças. Com o tato, percebo o duro e o macio, o quente e o frio, o movimento e a resistência etc., tudo isso em quantidade e grau maior ou menor. O olfato me fornece os odores; o gosto me dá os sabores; o ouvido transmite à mente os sons, em toda sua variedade de tons e combinações.” As idéias, portanto, são sensações. Elas provêm dos sentidos.

E é por causa da combinação constante ou da habitual coexistência dessas idéias que emerge aquilo que nós chamamos de coisas ou objetos: “Como se vê que algumas dessas sensações se apresentam juntas, elas são apontadas com um só nome e, por conseguinte, consideradas como uma coisa só. Assim, por exemplo, observando que certo odor se faz acompanhar por certo sabor, certa cor, certa forma e certa consistência, todas essas sensações são consideradas como uma coisa só e distinta das outras, indicada com o nome de ‘maçã’, ao passo que outras coleções de idéias constituem uma pedra, uma árvore, um livro e semelhantes coisas sensíveis,

que, sendo agradáveis ou desagradáveis, excitam em nós os sentimentos de amor, de ódio, de alegria, de ira etc."

5. **Por que as idéias abstratas são uma ilusão**

As *idéias* são sensações e os objetos são coleções ou combinações constantes de sensações. E, ainda na opinião de Berkeley, não existem idéias abstratas, como, por exemplo, as *idéias abstratas* de *homem,* de *extensão,* de *cor* etc. Em suma, Berkeley contesta a teoria segundo a qual a mente humana teria a capacidade de abstração e nega o valor das idéias abstratas. Nós percebemos unicamente idéias. E toda idéia é apenas uma sensação singular. Nós não percebemos o "homem", mas *este* homem; nós não temos a sensação da "cor", mas *desta* cor, que tem *esta* tonalidade; e, da mesma forma, nós não ouvimos *o* som, mas *este* som.

Escreve Berkeley: "O que são a luz e as cores, o quente e o frio, a extensão e as formas, em suma, tudo aquilo que vemos e tocamos, senão outras tantas sensações, noções, idéias ou impressões dos sentidos? E seria possível, ainda que só mentalmente, separar qualquer uma delas da percepção? (...) Assim, como me é impossível ver ou tocar alguma coisa se não estou sentido atualmente essa coisa, também me é impossível conceber em meus pensamentos uma coisa ou objeto sensível distinto da sensação ou percepção dele."

E toda sensação, precisamente, é singular e não abstrata. Eu não posso ter a idéia de triângulo se não penso simultaneamente em um triângulo isósceles ou em um triângulo equilátero. E o "homem" é só uma palavra: as nossas sensações, imaginações ou recordações — isto é, as nossas idéias — dizem respeito sempre a um homem particular. As idéias abstratas são ilusões. E *ilusões perigosas,* já que induzem a ontologizar, ou seja, a "criar" substâncias ou substratos para além de nossas sensações. Impelem-nos a conceber mundos fantásticos de essências ("o homem", "os corpos materiais" etc.), que presumimos serem reais.

É esse, portanto, o *nominalismo* de Berkeley. E dessa concepção, entre outras coisas, ele iria tirar conclusões interessantes e influentes contra a filosofia da ciência de sua época. Em suma: nós conhecemos somente idéias; estas coincidem com as impressões dos sentidos; as impressões dos sentidos são sempre singulares, ou seja, concretas e individuais; conseqüentemente, a teoria lockiana da abstração está equivocada; e trata-se de um erro grave, pois gera a ilusão de que existem substâncias, essências ou, de todo modo, coisas para além das nossas percepções, como substratos delas.

Na realidade, as idéias abstratas são ilusões, pois toda idéia

é particular. E só quando tomamos uma idéia *particular* e a *usamos* para representar todas aquelas idéias que a ela se assemelham é que, então, chamamos tal idéia particular de *geral*. Mas uma idéia geral não é de modo algum uma idéia *abstrata*, isto é, uma idéia que deveria prescindir de cada uma e de todas as características perceptíveis por nossos sentidos. Nós não conhecemos o "homem", mas sempre este ou aquele homem; não conhecemos a "extensão", mas sempre esta ou aquela coisa extensa; não conhe-cemos a "casa", mas sempre esta ou aquela casa e assim por diante.

A realidade é que, de quando em vez, nós temos sensações distintas, concretas e individuais, que, apresentando-se constantemente juntas, fazem emergir a idéia de casa, de homem, de rio ou de extensão. As idéias abstratas de Locke, portanto, devem ser rejeitadas. E é a elas que se deve imputar a crença em *substâncias* existentes independentemente de nossas sensações e que constituiriam as suas causas. Aí está a razão daquela "estranhamente difundida opinião" de que "as casas, as montanhas, os rios, em suma, todos os objetos sensíveis têm uma existência, real ou natural, distintas do fato de serem percebidas pelo intelecto".

Entretanto, observa Berkeley, "por maiores que sejam a certeza e o consenso com os quais aceitou-se até agora esse princípio, quem se sentir em condições de pô-lo em dúvida verá (se não estou errado) que ele implica uma evidente contradição. Com efeito, dizei-me, o que são os objetos que relacionamos senão coisas que percebemos com os sentidos? E o que podemos perceber além de nossas próprias idéias ou sensações? E não será sem dúvida contraditório que alguma delas ou qualquer combinação delas possa existir sem ser percebida?"

Admitindo que todo o nosso conhecimento consiste de sensações, fica evidente que o critério para dizer se uma coisa *existe* é que ela *seja percebida*. Não há percepção do nada. Nós só percebemos nossas idéias ou sensações. Portanto, é vão falar de cópias materiais que estão além de nossas percepções. Como também é vão falar de substâncias não perceptíveis expressas por idéias abstratas, substâncias que constituiriam o sub-stratum das nossas sensações. O nosso conhecimento é feito de sensações: a mente percebe sensações e as combina. Não vai além delas — e nem pode ir.

6. A distinção entre qualidades primárias e qualidades secundárias é falsa

Se as idéias abstratas são errôneas e perigosas, não menos errônea e perigosa é a distinção entre *qualidades primárias* e *qualidades secundárias*. Diz Berkeley: "Com as primeiras, (alguns) indicam a extensão, a forma, o movimento, a quietude, a

solidez ou impenetrabilidade e o número; com as segundas, denotam todas as outras qualidades sensíveis, como as cores, os sons, os sabores etc." Pois bem, aqueles que afirmam tal distinção a entendem no sentido de que as idéias que temos das qualidades secundárias (cores, sabores, sons etc.) não são idéias *de coisas* externas à nossa mente, "não são similitudes de coisas que existam fora da mente, ou seja, coisas não percebidas", enquanto dizem que "as nossas idéias das qualidades primárias são exemplares ou modelos de coisas que existem fora da mente, em uma substância privada de pensamento que se chama 'matéria' ". Por conseguinte, comenta Berkeley, "por 'matéria' devemos entender uma substância inerte e privada de sentidos, na qual existiriam concretamente a extensão, a forma, o movimento etc.".

Como se vê, portanto, à distinção entre qualidades secundárias e primárias está ligada a idéia de matéria distinta e existente independentemente do espírito que a percebe. Mas, na opinião de Berkeley, a existência de matéria independente da mente constitui a base do materialismo e do ateísmo, já que, admitida a existência da matéria, não é nada difícil reconhecê-la — contrariamente ao que pensavam Descartes, Newton e aqueles que neles se baseavam — como *infinita, imutável* e *eterna*. Desse modo, é exatamente nisso, ou seja, na negação da existência da matéria independente do espírito, que deve insistir uma apologética nova, combativa e adequada aos novos tempos.

E é precisamente isso o que faz Berkeley. Com efeito, argumenta ele, "aqueles que afirmam que a forma, o movimento e todas as outras qualidades primárias e originais existem fora da mente, em substâncias que não pensam, reconhecem ao mesmo tempo que não existem as cores, os sons, o quente, o frio etc., que, dizem eles, são sensações que existem apenas na mente, que dependem e são produzidas pelas variedades de dimensão, de constituição, de movimento etc., das minúsculas partículas de matéria. Eles acreditam que se trata de uma verdade indubitável, que podem provar para além de qualquer dúvida". Portanto, pareceria indubitável que as sensações relativas às qualidades secundárias estão *apenas* na mente, ao passo que as idéias de extensão, de forma e de movimento seriam representações de coisas materiais que existem fora da mente.

Entretanto, objeta Berkeley, se fosse certo que as qualidade primárias estão indissoluvelmente unidas a todas as outras qualidades sensíveis e não podem ser delas separadas nem mesmo com o pensamento, daí decorreria que elas só existem na mente. Ora, gostaria que cada um refletisse e experimentasse se pode (...) conceber a extensão e o movimento de um corpo sem todas as outras qualidades sensíveis. De minha parte, considero evidente que não

posso formar a idéia de um corpo extenso e em movimento sem atribuir-lhe também alguma cor ou outra qualidade sensível, que se reconhece existir apenas na mente. Em suma, abstraídas das outras qualidades sensíveis, a extensão, a forma e o movimento são inconcebíveis. Assim, onde estiverem as outras qualidades sensíveis estarão também as qualidades primárias, isto é, elas também estarão na mente e não em outro lugar".

7. Crítica à idéia de "substância material"

Caindo a distinção entre qualidades primárias e secundárias, também cai por terra a idéia de *substância material.* Como observa Berkeley, diz-se que a extensão é um modo ou um acidente da matéria e que a matéria é o *substratum* que o sustenta. Mas o que poderá significar dizer que a matéria "sustenta" os seus "acidentes"?

Responde Berkeley: "É evidente que, nesse caso, a palavra 'sustentar' não pode ser entendida em seu sentido usual ou literal, como quando dizemos que as colunas sustentam um prédio. Mas, então, em que sentido deve-se entendê-la? No que me diz respeito, não consigo encontrar um significado que lhe possa ser aplicado." Com efeito, "se examinarmos aquilo que os filósofos mais escrupulosos declaram eles próprios entenderem por 'substância material', veremos que eles reconhecem que não podem vincular a esses sons nenhum outro significado senão o da idéia de ser em geral, juntamente com a noção relativa de que esse ser sustenta acidentes".

Entretanto, contra-ataca Berkeley, "a idéia geral de ser parece-me mais abstrata e incompreensível do que qualquer outra. Quanto ao fato de ele sustentar acidentes, como acabamos de observar, não se pode entender isso no sentido comumente atribuído a essa palavra; deve-se portanto, entendê-lo em algum outro sentido, que eles não explicam qual seja. Desse modo, examinando as duas partes ou ramos que constituem o significado das palavras 'substância material', estou convencido de que não há nenhum significado distinto relacionado com elas". E mais: "Por que devemos nos preocupar ainda em discutir esse *substratum* ou sustentáculo material da forma, do movimento etc.? Será que isso não implica que forma e movimento teriam uma existência fora da mente? E não será essa uma contradição imediata de todo inconcebível?"

Não há distinção entre qualidades secundárias e primárias. Tanto umas como as outras estão na mente. E a expressão "substância material" é simplesmente privada de sentido. Entretanto,

prossegue Berkeley, admitamos até que fosse possível a existência, fora da mente, de substâncias sólidas, dotadas de forma e movimento. Pois bem, de que modo poderíamos vir a saber disso, como é que poderíamos conhecer a existência de tais substâncias extramentais? É evidente que nós deveríamos conhecê-las por meio dos sentidos ou então por meio da razão. Entretanto, "no que se refere aos nossos sentidos, por meio deles só temos conhecimento das nossas sensações, idéias ou coisas percebidas imediatamente pelos sentidos, como quer que as queiram chamar. Mas os sentidos não nos informam da existência de coisas fora da mente, ou seja, não percebidas, semelhantes àquelas que são percebidas. Isso é reconhecido até pelos materialistas".

Portanto, se se quiser admitir algum tipo de conhecimento de coisas externas, só resta atribuí-lo à razão, que inferiria a sua existência daquilo que é percebido imediatamente pelos sentidos. Mas, como nos mostram acontecimentos como os sonhos ou a loucura, não há nenhuma *necessidade* de que nós recebamos nossas sensações de corpos externos à mente. As discussões em torno dos sonhos e da loucura mostram que "seria possível recebermos todas as idéias que temos agora ainda que não existissem corpos externos que a elas se assemelhem. Portanto, é evidente que a hipótese de corpos externos não é necessária para a produção das nossas idéias, já que se reconhece que por vezes elas são produzidas (e seria possível que fossem produzidas, na mesma ordem na qual as vemos presentemente) sem o concurso de corpos externos".

Alguém, no entanto, poderia sustentar que, "ainda que seja possível ter todas as nossas sensações sem tais corpos, seria mais fácil conceber e explicar o seu modo de produção supondo corpos externos semelhantes a elas e, assim, seria pelo menos provável que existissem entes como os corpos suscitando idéias semelhantes em nossas mentes". Mas, para Berkeley, nem isso pode ser sustentado, "porque, mesmo concedendo aos materialistas os seus corpos externos, nem por isso, segundo a sua própria confissão, eles ficam mais próximo de saber como são produzidas as nossas idéias, já que eles mesmos reconhecem que são incapazes de compreender como o corpo age sobre o espírito, ou seja, como é que ele pode imprimir alguma idéia na mente. Com isso, fica evidente que a produção de idéias ou sensações em nossas mentes não pode constituir uma boa razão para supor a existência de matéria ou substâncias corpóreas, enquanto se reconhece que tal produção continua igualmente inexplicável mesmo se aceitando tal hipótese".

E eis como Berkeley apresenta o resultado final de sua análise semântica: "Se se conseguisse deixar de brincar com as palavras, creio que logo chegaríamos a um acordo. Basta a mais rápida investigação sobre os nossos próprios pensamento para ver

logo se podemos compreender o que se entende quando se fala da *existência absoluta de objetos sensíveis em si mesmos, ou seja, fora da mente.* Para mim, é evidente que tais palavras implicam uma contradição imediata, ou seja, não significam absolutamente nada."

8. O grande princípio: *esse est percipi*

Portanto: os objetos do nosso conhecimento são as idéias; estas se reduzem a sensações; as combinações constantes de idéias são as coisas; mas as idéias e suas combinações constantes estão apenas na mente; as sensações são sempre concretas e individuais, por isso as idéias abstratas são somente ilusão; a distinção entre qualidades primárias e secundárias é apenas erro perigoso; e a expressão "substância material" é contraditória ou não significa absolutamente nada. São esses os resultados a que Berkeley nos conduziu até agora.

Mas ele não fica nisso. Com efeito, "além dessa infinita variedade de idéias ou de objetos do conhecimento, há ainda algo que conhece ou percebe essas idéias, exercendo sobre elas diversos atos, como o querer, o imaginar, o recordar etc. Esse ser que percebe e age é aquilo a que chamo 'mente', 'espírito', 'alma', 'eu'. Com essas palavras, eu não estou indicando nenhuma idéia minha, mas uma coisa diferente de todas as minhas idéias e na qual elas existem, ou seja, pela qual elas são percebidas, o que significa a mesma coisa, pois a existência de uma idéia consiste em ser percebida".

E assim chegamos ao *grande princípio,* segundo o qual o *esse* das coisas é um *percipi.* Afirma Berkeley: "Todos devem reconhecer que nem os nossos pensamentos, nem os nossos sentimentos, nem as idéias formadas pela imaginação podem existir sem a mente. Mas, para mim, não é menos evidente que as várias sensações, ou seja, as idéias impressas aos sentidos, por mais fundidas e combinadas que estejam (ou seja, quaisquer que sejam os objetos compostos por elas), não podem existir senão em uma mente que as percebe." Portanto, não se trata tanto de dizer que as idéias ou sensações não podem existir sem a mente: Berkeley quer dizer que elas só podem existir *em* uma mente que as percebe.

E a prova que ele apresenta para uma tese de tão grande peso consiste em outra análise semântica, em torno da palavra "existir", quando aplicada a objetos sensíveis: "Digo que a mesa sobre a qual escrevo existe, isto é, que a vejo e a toco. E, se ela estivesse fora do meu escritório, diria que existe entendendo dizer que poderia percebê-la se estivesse no meu escritório ou então que há algum outro espírito que a percebe atualmente. Havia um odor, isto é, era

sentido; havia um som, isto é, era ouvido; havia uma cor ou uma forma, isto é, era percebida com a vista ou com o tato — eis tudo o que eu posso entender com expressões desse gênero. Porque, para mim, é inteiramente incompreensível aquilo que se diz da existência absoluta de coisas que não pensam, sem qualquer referência ao fato de que são percebidas. O *esse* das coisas é um *percipi*. E não é possível que elas possam ter uma existência qualquer fora das mentes ou das coisas pensantes que as percebem."

Para ele, nós só podemos dizer que uma coisa existe porque a percebemos: a sua existência consiste e se reduz no ser percebida. Essa, sentencia Berkeley, é uma verdade imediata e óbvia: "Toda a ordem dos céus e todas as coisas que enchem a terra, em suma, todos aqueles corpos que formam a enorme base do universo não têm nenhuma existência sem uma mente, pois o seu *esse* consiste em ser percebidos ou conhecidos. Por conseguinte, enquanto não são percebidos atualmente por mim, ou seja, enquanto não existem na minha mente nem na de qualquer outro espírito criado, eles não existem em absoluto ou, caso contrário, existem na mente de algum Espírito Eterno."

O mundo, diria mais tarde Schopenhauer, é "uma representação minha". E diria mais: essa é a "verdade" da filosofia moderna, de Descartes a Berkeley, e é uma verdade antiga, como testemunha também a filosofia vedanta, para a qual "existência" e "perceptibilidade" são termos conversíveis entre si. A concepção de Berkeley se reduz ao fato de que, "como me é impossível ver e tocar alguma coisa se não sinto atualmente essa coisa, também me é impossível conceber em meus pensamentos uma coisa ou objeto sensível distinto da sua percepção ou sensação".

9. Deus e as "leis da natureza"

Com a eliminação da *matéria* e a reafirmação da existência do *espírito* ou *alma* do homem, a realização do projeto apologético de Berkeley já se encontra encaminhada, mas ainda não está concluída. Falta ainda a presença de Deus no mundo de Berkeley. E eis então como Berkeley completa o seu projeto: existe o espírito humano e "um espírito é um ser simples, indivisível e ativo: enquanto percebe idéias, chama-se 'intelecto'; enquanto produz idéias ou opera de outro modo sobre elas, chama-se 'vontade' ". Entretanto, observa Berkeley, "até onde eu posso ver, as palavras 'vontade', 'intelecto', 'mente', 'alma', ou 'espírito' não indicam idéias diferentes, aliás, não indicam propriamente nenhuma idéia: ao contrário, indicam algo que é muito diferente das idéias e que não pode ser semelhante a nenhuma idéia nem ser representado

por nenhuma idéia, porque é um agente". Portanto, existe o espírito, isto é, a mente. E os objetos do conhecimento, ou seja, as *idéias*, estão *na* mente.

Chegando a esse ponto, Berkeley não podia evitar uma grande dificuldade: se todas as idéias estão na mente e se o mundo externo à mente (mundo no qual se poderia controlar a validade dessas idéias) é somente uma ilusão, como será possível distinguir as idéias que dependem de nossa imaginação daquelas que, ao contrário, não podem ser suscitadas nem modificadas à vontade?

Pois bem, aqui Berkeley desencadeia a sua engenhosidade, transformando uma dificuldade do seu projeto em um ponto forte. Na realidade, diz ele, "qualquer que seja o poder que tenho sobre os meus próprios pensamentos, considero que as idéias percebidas atualmente pelos sentidos não dependem da minha vontade no mesmo modo. Quando abro os olhos em plena luz do dia, não posso escolher entre ver ou não ver, nem determinar que objetos devem se apresentar precisamente à minha vista. E o mesmo ocorre com a audição e os outros sentidos: as idéias neles impressas não são criações da minha vontade. Assim, há alguma outra vontade, ou seja, outro espírito, que as produz". Mas isso não basta. Com efeito, "as idéias dos sentidos são mais fortes, mais vivas e mais distintas do que as idéias da imaginação; ademais, elas têm estabilidade, ordem e coerência. Não são suscitadas por acaso, como acontece freqüentemente com as causadas pela vontade humana, mas sim mediante um processo regular, ou seja, em uma série ordenada".

Pois bem, de onde provêm essa estabilidade, essa ordem e essa coerência de idéias não suscitadas por acaso? Qual é a sua razão? A essas interrogações, cruciais para o seu sistema filosófico, Berkeley responde que "a admirável conexão dessa (série ordenada de idéias) demonstra por si só a sabedoria e a benevolência do seu Autor. E as regras fixas, os métodos segundo os quais a Mente da qual dependemos suscita em nós as idéias dos sentidos, são chamadas 'leis da natureza'. E nós as captamos por meio da experiência, que nos ensina que estas ou aquelas idéias se acompanham por estas ou aquelas outras, no curso ordinário das coisas".

Portanto, é Deus a razão que explica a estabilidade, a ordem e a coerência das idéias: é Deus quem suscita em nós as idéias, segundo regras fixas. E "isso nos dá certa capacidade de previsão, que nos coloca em condições de regular as nossas ações segundo as necessidades da vida. Sem essa capacidade, estaríamos continuamente à beira do precipício: não poderíamos nunca saber como usar alguma coisa de modo a nos dar ou retirar a mínima dor sensorial. Não poderíamos saber que o alimento nutre, que o sono restaura, que o fogo esquenta, que semear no tempo da semeadura

é o único modo de colher o cereal no tempo da colheita ou, em geral, que estes ou aqueles meios levam a obter estes ou aqueles resultados. Nós sabemos tudo isso não porque descobrimos alguma relação necessária entre as nossas idéias, mas somente porque observamos as leis estabelecidas pela natureza, sem as quais ficaríamos todos incertos e confusos e um adulto não saberia comportar-se na vida cotidiana melhor do que uma criança recém-nascida".

As nossas idéias, portanto, não estão armazenadas em prateleiras na nossa mente. Elas exibem "um funcionamento coerente e uniforme", orientado para a conservação da vida. O nosso conhecimento é *instrumento* de conservação da vida. E tal funcionamento coerente e uniforme das idéias, na opinião de Berkeley, "mostra com toda a evidência a bondade e a sabedoria daquele Espírito regente, cuja vontade constitui as leis da natureza". E nós, no entanto, ao invés de nos orientarmos em sua direção, ficamos vagueando em busca de causas segundas.

Com isso, Berkeley não pretende retirar nada da riqueza, da vivacidade e da *realidade* da natureza: "Tudo aquilo que vemos, que tocamos, que ouvimos ou que, de algum modo, concebemos e entendemos continua firme como antes: existe uma *rerum natura* e a distinção entre realidade e quimeras conserva toda a sua força." O mundo de Berkeley quer ser o mundo de sempre, o mundo que experimentamos e no qual nos cabe viver todos os dias: "Todas as coisas que, na Escritura, tomam partido da opinião vulgar contra a opinião douta também tomam partido por mim. Eu estou em tudo com a multidão."

Berkeley não arranca nada deste nosso mundo. O que ele nega é unicamente aquilo que "os filósofos chamam de matéria ou substância corpórea". Mas, cortando-se a matéria ou substância corpórea, a humanidade não sofre danos nem os seus sofrimentos aumentam. A negação da matéria não empobrece a vida, pois os homens nem ao menos perceberão aquilo que é negado. O objetivo que se alcança ao negar a matéria é somente o de fazer com que o ateu não possa mais justificar e sustentar "a sua impiedade". Claro, também para Berkeley existem as mesas, as casas, as praças, os jardins com as plantas, os rios e as montanhas. O que, porém, não existe, em sua opinião, é a matéria.

Observa Bertrand Russell que Berkeley sustentava que os objetos materiais só existem à medida que são percebidos. Pode-se objetar contra essa idéia que, se isso fosse verdadeiro, uma árvore deixaria de existir quando ninguém a olhasse. Mas Berkeley responde que Deus sempre vê tudo e que, se não houvesse nenhum Deus, aqueles que nós chamamos objetos naturais teriam uma vida aos pedaços, "saltando" de repende para a existência quando

nós os olhamos. E Russel transcreve uma quadrinha com resposta, de Ronald Knox, que expõe a teoria de Berkeley sobre os objetos materiais:

> Pasmava um dia um mocho:
> "Certo Deus acha bem tolo
> que aquele pinheiro ainda exista
> se não há ninguém à vista."
>
> RESPOSTA: "Muito tolo, meu senhor,
> é somente o teu estupor.
> Pois nem pensaste que, se
> aquele pinheiro sempre existe,
> é porque o olho *eu,*
> que te saúdo e sou
> *Deus."*

10. A filosofia da física: Berkeley, precursor de Mach

O *nominalismo* (isto é, a concepção de que as idéias abstratas são miragens, de que as idéias gerais são puros nomes e de que o nosso conhecimento é tecido de idéias ou sensações concretas e individuais) e o *fenomenismo* (ou seja, a concepção segundo a qual os objetos físicos são unicamente feixes de qualidades fenomênicas, isto é, de particulares cores, sabores, rumores etc., experienciados) são os dois pontos cardeais gnosiológicos em que se sustenta e se desenvolve o projeto da *nova apologética* de Berkeley.

Entretanto, embora o nominalismo e o fenomenismo exerçam uma clara função apologética em Berkeley, eles, em sua filosofia, levam a conseqüências muito relevantes no plano da *filosofia da física.* Tais conseqüências "têm um caráter surpreendentemente moderno. Trata-se, principalmente, de concepções redescobertas e reintroduzidas na discussão da física moderna por Ernst Mach e Heinrich Hertz e por alguns filósofos e físicos, por vezes influenciados por Mach, como Bertrand Russell, Philipp Frank, Richard von Mises, Moritz Schlick, Werner Heisenberg e outros". Isso foi escrito sobre Berkeley em 1953, pelo epistemólogo Karl R. Popper, em um ensaio intitulado *Notas sobre Berkeley como precursor de Mach e Einstein,* onde o autor declara admirar Berkeley sem estar de acordo com ele. E Popper não está de acordo com Berkeley porque, enquanto Berkeley é *instrumentalista* (vale dizer, filósofo que considera as teorias científicas como hipóteses

matemáticas que *só* devem ser vistas como instrumentos para fazer previsões no domínio das aparências), Popper é *realista* (vale dizer, filósofo que vê nas teorias científicas não apenas instrumentos úteis para fazer previsões, mas também descrições explicativas verdadeiras "mesmo que não certas" da realidade).

Pois bem, Berkeley criticou a matemática de Newton em *O analista ou discurso dirigido a um matemático incrédulo,* mas já nos *Comentários filosóficos* ele havia apresentado observações como estas: "As fluxões de Newton são inúteis (...). Não se discute sobre coisas das quais não temos nenhuma idéia. Portanto, não se discute sobre os infinitesimais." E outras observações sobre a matemática aparecem aqui e ali, esparsas nos escritos de Berkeley. O que também acontece com a filosofia da física, à qual, ademais, Berkeley também dedicou de modo exclusivo o seu *De motu.* Escreve Berkeley, reafirmando um dos princípios de fundo de sua teoria do conhecimento: *"É indigno de um filósofo pronunciar uma palavra e com ela nada significar."*

Ora, como o significado de uma palavra é a idéia, isto é, a qualidade sensível de que a idéia é o nome, a primeira conseqüência que salta claramente aos olhos é que o "espaço absoluto" e o "tempo" de Newton não têm nenhum significado e, portanto, são conceitos que devem ser rejeitados por qualquer teoria física séria: "No que se refere ao espaço absoluto, esse fantasma dos filósofos mecânicos e geômetras, basta observar que ele não é percebido pelos sentidos nem demonstrado pela razão", já que, para os objetivos perseguidos pela filosofia mecânica, basta substituir o espaço absoluto "por um espaço relativo determinado pelos céus das estrelas fixas (...) O movimento e a quietude definidos por esse espaço relativo podem ser convenientemente usados no lugar dos respectivos absolutos (...)". Também carente de sentido é a expressão "movimento absoluto", que não possui nenhum *significado operativo.* Na realidade, observa Berkeley, para se dizer que um corpo está em movimento, "se requer (...) que ele mude a sua distância ou posição em relação a qualquer outro corpo", já que "não é de modo algum possível distinguir ou medir algum movimento senão com a ajuda de objetos sensíveis".

Da mesma forma, tudo o que foi dito até agora sobre o "espaço absoluto" e o "movimento absoluto" vale também para os conceitos de "gravidade" e de "força". Quando dizemos que a "gravidade" é uma "qualidade essencial" inerente à natureza dos corpos, nada mais estamos fazendo do que proferir uma palavra privada de sentido, pois aquilo que nós vemos não é a *gravidade* como ingrediente de essência dos corpos, mas sim corpos que se movem em relação a outros. Nem podemos falar da *força* como *causa real* do movimento: com efeito, quem vê essa causa real? E por que

reintroduzir na teoria física as "qualidades ocultas"? Escreve Berkeley: "As causas reais eficientes do movimento (...) dos corpos não pertencem de modo algum ao campo da mecânica ou da ciência experimental. E não podem sequer lançar alguma luz sobre elas." E não podem fazê-lo porque falar de natureza verdadeira e real", de "qualidades internas" ou de "essência real" dos corpos é falar no vazio. Popper assim comenta a concepção de Berkeley: "Não há nada de físico que esteja colocado *atrás* dos corpos físicos, nenhuma realidade física oculta. *Tudo é superfície,* por assim dizer; os corpos físicos se reduzem às suas qualidades. *O modo no qual aparecem é a sua realidade."*

Claro, Berkeley não nega de modo algum que a mecânica de Newton leve a resultados corretos e que é capaz de previsões exatas. O que ele nega é que a teoria de Newton esteja em condições de falar da *natureza* ou da *essência dos corpos.* Na realidade, diz Berkeley, devemos distinguir entre *hipóteses matemáticas concebidas como instrumentos de explicação e de previsão* e *teorias que presumem nos dar a natureza dos corpos.* Pois bem, na opinião de Berkeley, a teoria de Newton é simplesmente um conjunto de hipóteses matemáticas capaz de fazer previsões: "Tudo o que é afirmado sobre as forças inseridas nos corpos, tanto de atração como de repulsão, deve ser considerado unicamente uma hipótese matemática e não como algo realmente existente na natureza."

Aquilo que se exige da mecânica de Newton é que, de suas premissas, seja possível extrair conseqüências que "salvem" ou expliquem os fenômenos. E isso é tudo, ainda que essa sua capacidade de explicação e previsão leve, na opinião de Berkeley, à errônea e funesta concepção de que a teoria de Newton descreve a verdadeira realidade do mundo, a essência do mundo real por detrás das aparências.

Ora, no *Prefácio* à segunda edição (1703) dos *Principia* de Newton, R. Cotes interpreta a teoria newtoniana de *modo essencialista:* cada partícula de matéria é dotada de *gravidade,* que seria uma capacidade ou força intrínseca a atrair as outras partículas de matéria; igualmente, a *inércia* consistiria em uma intrínseca, natural e essencial disposição dos corpos a persistirem em seu estado de movimento. E como, comenta então Popper, tanto a gravidade como a inércia são inerentes a cada partícula de matéria, disso deriva que uma e outra serão proporcionais à quantidade de matéria do corpo e, portanto, proporcionais entre si. Daí a lei de proporcionalidade da massa inercial e da massa gravitacional. Dado que a gravidade emana de cada partícula, podemos obter a lei quadrática da atração. Em outras palavras, as leis newtonianas do movimento descrevem simplesmente em lin-

guagem matemática o estado de coisas devido às propriedades intrínsecas da matéria: elas descrevem *a natureza essencial da matéria.*

Pois bem, é precisamente contra tais interpretações *essencialistas* da teoria de Newton (segundo a qual ela seria uma teoria completa e definitiva, não necessitando de ulteriores explicações e não sendo corrigível nem eliminável) que Berkeley lança as suas melhores e mais eficazes argumentações. "A grande importância histórica de Berkeley está (...) em sua condenação ao uso de explicações essencialistas na ciência" (K. R. Popper). Em especial, as críticas de Berkeley a Newton "se assemelham surpreendentemente (...) à filosofia da física que Ernst Mach ensinou durante vários anos, convencido de que fosse nova e revolucionária (...). O que mais surpreende é que Berkeley e Mach, ambos grandes admiradores de Newton, criticam as concepções de tempo absoluto, espaço absoluto e movimento absoluto com base em critérios muito semelhantes. A crítica de Mach, exatamente como a de Berkeley, culmina com a proposta de que todos os argumentos em apoio ao espaço absoluto de Newton (como o pêndulo de Foucault, o jarro d'água em rotação, o efeito das forças centrífugas sobre a forma da terra) deixam de ter validade, pois esses movimentos são todos relativos ao sistema das estrelas fixas" (K.R. Popper).

Essa afinidade teórica entre Berkeley e Mach também foi percebida por Lênin, como mostra o seu livro *Materialismo e empiriocriticismo* (1908). Eis, em síntese, o pensamento de Berkeley, como Lênin o vê: "Consideremos o mundo externo, a natureza, como 'uma combinação de sensações' suscitadas em nosso intelecto pela divindade. Admitam isso e renunciem a buscar fora da consciência, fora do homem, as 'bases' dessas sensações e eu, nos limites da minha teoria idealista do conhecimento, reconhecerei *toda* a ciência natural, toda a importância e toda a certeza de suas deduções. Necessito precisamente desses limites e somente deles para justificar as minhas ilusões em favor 'da paz e da religião'." Segundo Lênin, esse é o pensamento de Berkeley. E, analisando a atitude dos machistas em relação às ciências naturais, Lênin consideraria que "esse pensamento expressa bem a essência da filosofia idealista e o seu significado social". Em suma, para Lênin, "os 'modernos' machistas não apresentaram contra os materialistas nenhum argumento — literalmente nenhum — que também não se encontre nas obras do bispo Berkeley".

CAPÍTULO XIV

DAVID HUME E O EPÍLOGO IRRACIONALISTA DO EMPIRISMO

1. A vida e as obras de Hume

Com David Hume, o empirismo alcançou as suas próprias colunas de Hércules, ou seja, aqueles limites para além dos quais é impossível avançar. Despojando-se dos pressupostos ontológico-corporeístas presentes em Hobbes, do componente racionalista-cartesiano presente em Locke, dos interesses apologéticos e religiosos presentes em Berkeley e de quase todos os resíduos de pensamento provenientes da tradição metafísica, o empirismo humiano acaba por esvaziar a própria filosofia dos seus conteúdos específicos e admitir a vitória da razão cética, da qual só pode se salvar a primigênia e irresistível força da natureza. A natureza se sobrepõe à razão, diz expressamente Hume. O homem-filósofo deve ceder ao homem-natureza: "Seja filósofo, mas, para além da filosofia, seja sempre homem." Isso significa que, levado às extremas conseqüências e radicalizado, o empirismo acaba por ser, em última analise, uma renúncia à filosofia.

David Hume nasceu em Edimburgo, em 1711, de uma família pertencente à pequena nobreza terrena. Desde jovem se apaixonou pelo estudo dos clássicos e da filosofia, a ponto de se opor firmemente ao desejo dos parentes, que o queriam advogado como o pai, e negar-se a qualquer outra atividade que não fossem os seus estudos prediletos.

Em 1729, aos dezoito anos, teve uma forte intuição que, segundo ele, revelou-lhe um "novo cenário de pensamento" (*a new scene of thought*), que lhe fez vir à mente a nova "ciência da natureza humana", ou seja, a sua nova visão filosófica. E esse "novo cenário de pensamento" teve efeitos perturbadores sobre o jovem Hume, que se entregou com excepcional intensidade aos estudos: o seu entusiasmo foi tal que ultrapassou todas as medidas, a ponto

de sua saúde chegar ao limite de colapso. Caiu então em crise de depressão tal que só conseguiu ser debelada depois de longo tratamento.

Com o "novo cenário de pensamento" nasceu a idéia do *Tratado sobre a natureza humana,* a obra-prima de Hume, na qual o nosso filósofo trabalhou na Inglaterra até 1734 e, depois, entre 1734 e 1736, na França, em La Flèche (que havia se tornado um renomado centro de estudos cartesianos), onde se havia instalado para ampliar seus horizontes culturais.

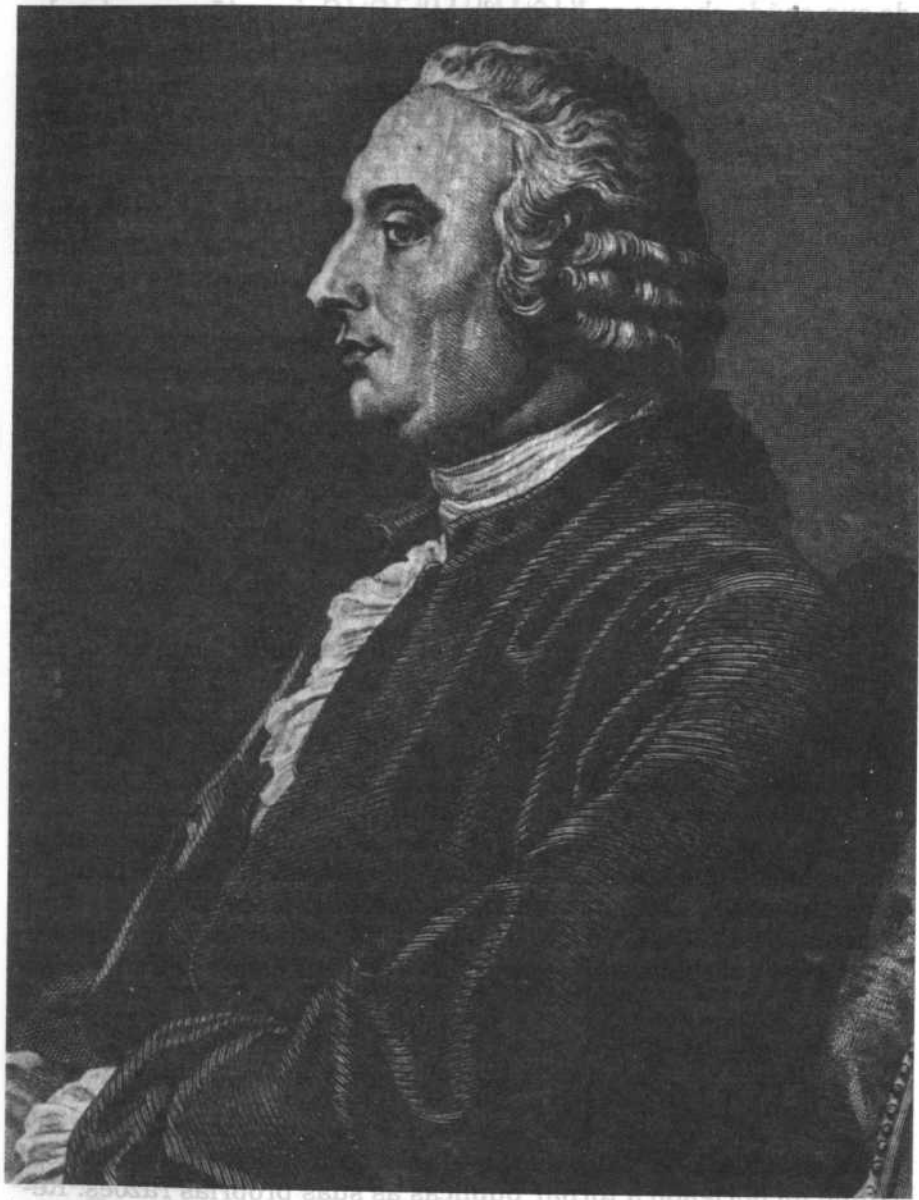
Em 1739, foram finalmente publicados em Londres os primeiros dois volumes do *Tratado sobre a natureza humana* e, em 1740, o terceiro volume, mas seus trabalhos não suscitaram nenhum interesse particular.

Entretanto, logo iria conhecer o sucesso literário, com seus ensaios políticos e morais e também com elementos do *Tratado* refeitos e apresentados sob nova forma, além de sua monumental *História da Inglaterra,* da qual falaremos adiante. Mas seus pósteros viram justamente naquele *Tratado* não apreciado por seus contemporâneos a obra-prima do filósofo, ou seja, a sua obra mais profunda e meditada.

Hume não conseguiu penetrar no ambiente acadêmico, em virtude de suas idéias céticas e ateizantes. Em 1744-1745, não conseguiu obter uma cátedra na Universidade de Edimburgo. E, em 1751, não teve sua candidatura acolhida à cátedra de lógica da Universidade de Glasgow.

Entretanto, Hume teve sucesso em outros ambientes. Em 1745, foi preceptor do marquês de Annandale. Em 1746, tornando-se secretário do general Saint Clair, participou de uma expedição à França e, em 1748, integrou uma missão diplomática em Viena e Turim. De 1763 a 1766, Hume foi secretário do embaixador inglês em Paris, estabelecendo amigáveis relações com os iluministas franceses.

Em 1766, Hume voltou à Inglaterra, levando consigo Rousseau, a quem ofereceu a sua proteção. Mas a grave forma de mania de perseguição de que sofria Rousseau levou-o a acusar absurdamente Hume de encabeçar um complô que teria por objetivo arruiná-lo. Como foi um "caso" que provocou muitos comentários, Hume foi obrigado a tornar públicas as suas próprias razões. Recorde-se ainda que, em 1767, Hume obteve o cargo de Subsecretário de Estado para os Assuntos do Norte. Pouco depois, conseguindo uma grande pensão, dedicou-se quase exclusivamente aos seus estudos prediletos, em meio à serenidade. Morreu em 1776.

Dentre as obras que se seguiram ao *Tratado,* podemos recordar: os *Ensaios sobre o intelecto humano,* de 1748, que expõem de modo simplificado o primeiro livro do *Tratado* (obra que, em

David Hume (1711-1776): com ele, o empirismo assume tendências ceticizantes e irracionalistas. Esta sua frase o define perfeitamente: "Se devemos ser sempre presas de erros e ilusões, preferimos que sejam pelo menos naturais e agradáveis.".

1758, foi rebatizada com o título *Investigações sobre o intelecto humano,* que iria se tornar o título definitivo); as *Investigações sobre os princípios da moral,* de 1751, que expõem de maneira nova o terceiro livro do *Tratado* e que o autor considerou a sua melhor obra; os *Discursos políticos,* de 1752; as *Quatro dissertações,* de 1757 (uma dessas dissertações é a célebre *História natural da religião*); postumamente, foram publicados os *Diálogos sobre a religião natural* (redigidos em 1751).

Por fim, se deve recordar a *História da Inglaterra,* iniciada em 1752 e concluída em 1762, a qual suscitou grandes polêmicas, mas também granjeou grande glória para Hume. Começando com a invasão de Júlio César, a *História* termina com a revolução de 1688, sendo constituída por oito volumes. Um conhecido historiador da literatura inglesa (A.C. Baugh) julga a obra do seguinte modo: "Com ela, Hume realizou aquela que se revelou a primeira *História da Inglaterra* verdadeiramente satisfatória. Hoje, os seus defeitos parecem óbvios: não se baseia em sólidos estudos e atentas pesquisas; a Idade Média é difamada por ignorância e certos preconceitos aparecem no tratamento dos períodos posteriores. O fim do seu trabalho — o desejo de Hume de ilustrar os perigos das facções violentas para o Estado — podia ser significativo para a sua época, mas não tanto para os períodos posteriores. Mas a obra preenchia uma grande lacuna e era legível. Sua fama perdurou por mais tempo do que a dos rivais contemporâneos de Hume (...) e durante mais de um século ela foi a mais lida *História da Inglaterra.*" Um estadista da estatura dol Winston Churchill chegou a declarar que a *História* de Hume fôra "o manual de sua adolescência".

Apesar dos seus contemporâneos terem praticamente ignorado o *Tratado,* como já observamos, foi exatamente ele que se revelou plenamente a *"new scene of thought"*. Por isso, é a ele que nos referiremos de preferência nesta exposição, embora sem deixar de lado as *Investigações* (os trechos do *Tratado* que citaremos são extraídos da tradução de A. Carlini, E. Lecaldano e E. Mistretta, editada pela Laterza, Bari, ao passo que os trechos citados das *Investigações* são extraídos da tradução de R. Gilardi, editada por Rusconi, Milão).

2. O "novo cenário de pensamento" ou a "ciência da natureza humana"

O título *Tratado sobre a natureza humana* e a especificação do subtítulo, *Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais,* já apresentam por si mesmos os traços gerais do "novo cenário de pensamento". Hume constata

que, sobre a segura base da observação e do método do raciocínio experimental preconizado por Bacon, Newton construiu uma sólida visão da natureza física: o que é necessário fazer agora é precisamente aplicar aquele método *também à natureza humana,* ou seja, também *ao sujeito* e não apenas *ao objeto.*

Tales fundou a "filosofia" da natureza bem antes que Sócrates fundasse a "filosofia" do homem. Nos tempos modernos, como dissemos, Bacon introduziu o método experimental adequado para a fundação da "ciência" da natureza, ao passo que os "recentes filósofos ingleses", ou seja, os *moralistas* — entre os quais, além de Locke, Hume cita Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson e Butler (do qual falaremos adiante) —, em um espaço de tempo mais ou menos igual ao transcorrido entre Tales e Sócrates, começaram a "levar a *ciência* do homem para um terreno novo". Trata-se, então, de percorrer profundamente esse caminho, para fundar definitivamente a *ciência do homem* em bases experimentais. Em suma, Hume considera poder se tornar o Galileu, ou melhor, o Newton da "natureza humana".

Aliás, o nosso filósofo mostra-se inclusive convencido de que a "ciência da natureza humana" é *ainda mais importante do que a física e as outras ciências,* pelo fato de que todas essas ciências "dependem de algum modo da natureza do homem". Com efeito, se nós pudéssemos explicar a fundo "o alcance e a força do intelecto humano", bem como "a natureza das idéias de que nos servimos e das operações que realizamos em nossos raciocínios", poderíamos efetuar progressos de incalculável alcance em todos os outros âmbitos do saber.

Eis um trecho programático de Hume a esse respeito: "O único meio para obter de nossas investigações filosóficas o êxito que delas esperamos é abandonar o tedioso e extenuante método seguido até hoje e, ao invés de nos apossarmos, de quando em vez, de um castelo ou um povoado de fronteira (= alusão às conquistas parciais e periféricas da ciência), rumarmos diretamente para a capital, para o centro dessas ciências, ou seja, para a própria natureza humana: senhores desse centro, podemos esperar alcançar uma fácil vitória por toda parte. Partindo daí, poderemos estender a nossa conquista sobre todas as ciências, mais intimamente ligadas à vida humana, para depois proceder ulteriormente no aprofundamento daquelas que são objeto de mera curiosidade. Não há questão de alguma importância cuja solução não esteja abrangida na ciência do homem e não há nenhuma questão que possa ser resolvida com certeza se antes não nos assenhorearmos daquela ciência. Assim, preparando-nos para explicar os princípios da natureza humana, nós na realidade visamos um sistema de

todas as ciências, construído sobre uma base quase inteiramente nova, a única sobre a qual podemos nos apoiar com segurança."

Esse é o seu ambicioso projeto. Mas o "novo cenário de pensamento", como poderemos constatar, estava guardando um verdadeiro "golpe de cena". A "natureza humana", encerrada nos estreitos âmbitos do *método experimental,* perde grande parte de sua especificidade racional e espiritual em benefício do instinto, da emoção e do sentimento, a ponto de reduzir-se quase que somente à "natureza animal", como já acenamos. E, desse modo, a "conquista da capital" (a conquista da "natureza humana, como a entende Hume, ao invés de levar à conquista de vastos territórios, levará fatalmente à sua perda, como podem demonstrar os resultados cético-irracionalistas.

Mas vejamos como é que Hume, com o novo método experimental, procede à reconstrução da "natureza humana".

3. As "impressões" e as "idéias" e o "princípio da associação"

Todos os conteúdos da mente humana outra coisa não são senão "percepções", dividindo-se em duas grandes classes, que Hume chama de "impressões" e "idéias". Ele só coloca duas diferenças entre as primeiras e as segundas: a) a primeira classe diz respeito à *força* ou *vivacidade* com que as percepções se apresentam à nossa mente; b) a segunda diz respeito à *ordem* e à *sucessão temporal* com que elas se apresentam.

a) No que se refere ao primeiro ponto, escreve Hume: "A diferença entre impressões e idéias consiste no grau diverso de força e vivacidade com que as percepções atingem a nossa mente e penetram no pensamento ou na consciência. As percepções que se apresentam com maior força e violência podem ser chamadas de impressões — e, sob essa denominação, eu compreendo todas as sensações, paixões e emoções, quando fazem a sua primeira aparição em nossa alma. Por idéias, ao contrário, entendo as imagens enlanguescidas das impressões." Uma conseqüência dessa distinção é a drástica contração da diferença entre *sentir* e *pensar,* que é reduzida simplesmente ao grau de intensidade: sentir consiste em ter percepções *mais vivas* (sensações), ao passo que pensar consiste em ter percepções *mais fracas* (idéias). Toda percepção, portanto, é *dupla*: ela é *sentida* (de modo vivo) como impressão e é *pensada* (de modo mais fraco) como idéia.

b) No que se refere ao segundo ponto, Hume destaca que ele constitui uma questão da máxima importância, porque está ligado ao problema da "prioridade" de um dos dois tipos de percepção: a

idéia depende da impressão ou vice-versa? E a resposta de Hume é inequívoca: a impressão é originaria, a idéia é dependente. Eis a passagem que ilustra esse conceito: "Para saber de que lado encontra-se essa dependência, considero a ordem da sua *primeira apresentação* e constato que, pela constante experiência, as impressões simples *sempre precedem às idéias correspondentes,* ao passo que o contrário nunca se dá. Para dar a uma criança a idéia da cor vermelha ou laranja, do doce ou do amargo, eu lhe apresento objetos, ou seja, em outros termos, propicio-lhe essas impressões, e não cometo o absurdo de procurar produzir nela as impressões por meio da excitação das idéias. Ao se apresentarem, as nossas idéias não produzem as correspondentes impressões: nós não podemos perceber uma cor ou experimentar uma sensação simplesmente pensá-las. Mas, ao contrário, podemos ver que uma impressão, seja mental, seja corpórea, é sempre seguida de uma idéia que lhe assemelha, diferente apenas em força e vivacidade. A união constante das percepções semelhantes, portanto, é uma prova convincente de que umas são a causa das outras. E tal prioridade das impressões, igualmente, é a prova de que elas são a causa das idéias e não o contrário."

Daí, portanto, deriva o "primeiro princípio" da ciência da natureza "humana", que, formulado sinteticamente, assim se expressa: "Todas as idéias simples provêm, mediata ou imediatamente, de suas correspondentes impressões." Esse princípio, diz Hume, acaba com *a questão das idéias inatas,* que tanto barulho havia ocasionado anteriormente: nós só temos idéias *depois* de ter impressões; estas, portanto, e somente elas são originárias.

Mas há ainda uma importante distinção a recordar: há impressões *simples* (por exemplo, vermelho, quente etc.) e impressões *complexas* (por exemplo, a impressão de uma maçã). As impressões complexas nos são dadas imediatamente como tais. Já as idéias complexas podem ser cópias das impressões complexas, mas também podem ser fruto de combinações múltiplas, que ocorrem de vários modos em nosso intelecto. Com efeito, além da faculdade da *memória,* que reproduz as idéias, nós também temos a faculdade da *imaginação,* capaz de transpor e compor as idéias entre si de vários modos. Essa, diz Hume, "é uma evidente conseqüência de divisão das idéias em simples e complexas: onde quer que a imaginação perceba uma diferença entre as idéias, pode realizar uma separação entre elas" e depois operar uma série de outras combinações.

Mas as idéias simples tendem a se agregar entre si em nossa mente não somente segundo o livre jogo da fantasia, mas também segundo um jogo bem mais complexo, baseado em alguns princí-

pios que se mostram conformes em todos os tempos e em todos os lugares. Existe entre as idéias uma "força" (que, de certa forma, recorda a força de gravitação newtoniana, que une entre si os corpos físicos, ainda que de caráter diferente), expressa pelo *princípio da associação,* que Hume decreve na seguinte passagem, com toda razão tranformada em clássica:

"Se as idéias fossem inteiramente desligadas e desconexas entre si, somente o acaso poderia ligá-las. Mas é impossível que as próprias idéias simples se reúnam regularmente em idéias complexas (como acontece comumente) sem um laço que as ligue entre si, sem uma propriedade associativa, sem que uma idéia introduza naturalmente a outra. Esse princípio de união entre as idéias não pode ser considerado como uma conexão indissolúvel: com efeito, esse tipo de ligação nós já excluímos da imaginação. Mas também não devemos concluir que, sem esse princípio, a mente não pode ligar duas idéias: com efeito, não há nada de mais livre do que aquela faculdade. Assim, nós devemos considerá-lo simplesmente como uma *doce força que habitualmente se impõe,* sendo, entre outras coisas, a causa de o fato de as línguas terem tanta correspondência entre si: a natureza que indica para cada um as idéias simples mais adequadas a serem reunidas em idéias complexas. As propriedades que dão origem a essa associação e fazem que a mente seja transportada de uma idéia para outra são três: *semelhança, contigüidade* no tempo e no espaço e *causa e efeito."*

Nós passamos facilmente de uma idéia a outra que se lhe assemelhe (por exemplo: uma fotografia me faz vir à mente a personagem que representa) ou então de uma idéia a outra que habitualmente se apresenta a nós como ligada à primeira no espaço e no tempo (por exemplo, a idéia de sala escolar me recorda a das salas-de-aula vizinhas ou então a do corredor adjacente ou a do prédio em que se localiza; a idéia de levantar âncora suscita a idéia da partida do navio e assim se poderiam multiplicar os exemplos); a idéia de causa me suscita a de efeito e vice-versa (como, por exemplo, quando penso no fogo sou inevitavelmente levado a pensar no calor ou então na fumaça que dele se desprende e vice-versa).

Desse modo, Hume conclui: "Esses são, portanto, os princípios de união ou coesão entre as nossas idéias simples, que, na imaginação, ocupam o lugar da conexão indissoluvel, com a qual estão unidas na memória. Existe aqui uma espécie de *atração,* que (...) exerce no mundo mental, não menos que no natural, alguns efeitos extraordinários, mostrando-se em formas não menos numerosas e variadas. Tais efeitos são evidentes em toda parte. Mas, quanto às suas causas, elas são em sua maior parte desconhecidas, nada mais se podendo fazer senão vê-las como propriedades *originárias* da natureza humana (...)."

Assim, pode-se compreender o valor do segundo princípio de Hume, que nada mais é do que uma conseqüência do primeiro: para provar a validade de cada idéia sobre a qual se discute é necessário apresentar a sua relativa impressão. No caso das idéias simples, isso não suscita problemas, pois, como já vimos, não pode estar presente em nós nenhuma idéia simples sem que tenhamos experimentado a correspondente impressão. No caso das idéias complexas, isso já constitui um problema, devido à sua gênese múltipla e variada. E é exatamente sobre elas que se concentraria o interesse do nosso filósofo.

Hume faz sua a distinção lockiana geral das idéias em idéias de *substância,* de *modos* e de *relações,* mas vai muito além de Locke em sua análise crítica, como veremos mais adiante.

4. A negação das idéias universais e o nominalismo humiano

Para se compreender plenamente a posição de Hume, porém, devemos ainda recordar a sua doutrina das idéias abstratas ou universais. Ele aceita a tese de Berkeley (que elogia como "grande filósofo") segundo a qual "todas as idéias gerais nada mais são do que idéias particulares conjugadas a certa palavra, que lhes dá um significado mais extenso e, ocorrendo, faz com que recordem outras individuais semelhantes a elas". Essa, destaca Hume, é "uma das maiores e mais importantes descobertas que foram feitas nestes últimos anos na república das letras".

Entre os vários argumentos que Hume apresenta em apoio da tese de Berkeley, devemos recordar dois, que são particularmente significativos:

a) O intelecto humano, dizem os defensores da existência de idéias universais, é capaz de *distinguir* mentalmente também aquilo que não está separado na realidade, através de operações mentais autônomas. Hume o contesta vigorosamente: para ele, só é *distinguível* aquilo que é *separável.*

b) Ademais, como cada idéia é cópia de uma impressão e a impressão *só* pode ser particular e, portanto, só determinada, seja qualitativa, seja quantitativamente, também as idéias (que só podem ser *cópias* das impressões) devem ser determinadas do mesmo modo.

O grande princípio humiano de que a idéia só difere no grau de intensidade e vivacidade da impressão comporta *necessariamente* que cada idéia nada mais seja do que uma "imagem" e, como tal, *individual e particular.*

Como é possível, então, uma idéia "particular" ser usada como idéia "geral" e como é que a simples conjunção com uma "palavra" pode tornar isso possível?

A resposta de Hume é a seguinte: nós notamos certa *semelhança* entre as idéias de coisas que nos aparecem pouco a pouco (por exemplo, entre homens de várias raças e de vários tipos), uma semelhança tal que nos permite dar a elas o mesmo nome, prescindindo das diferenças de grau, de qualidade e de quantidade que elas podem apresentar. Desse modo, nós adquirimos um "hábito" pelo qual, ao ouvir aquele nome ou aquela palavra dada, desperta em nossa memória uma daquelas idéias particulares que designamos com aquele nome ou com aquela palavra (por exemplo, ao ouvir a palavra "homem", vem-me à mente a idéia de um homem determinado), mas, como a mesma palavra é usada para designar idéias análogas (por exemplo, para designar os muitos homens vistos por mim, diferentes entre si por muitos aspectos particulares), então acontece que "a palavra, não sendo capaz de fazer reviver a idéia de todos esses indivíduos, *limita-se a tocar a alma,* se assim posso me expressar, e *fazer reviver o hábito que contraímos ao examiná-los.* Eles não estão realmente, de fato, presentes na mente, mas só em potência, nem nós os fazemos surgir todos distintamente na imaginação, mas ficamos prontos a considerar um ou outro deles, desde que algum objetivo ou necessidade presente nos estimule a isso".

O que há de novo nessa concepção nominalista do universal, em relação à visão tradicional, particularmente em relação à visão de Berkeley? Como destacaram os estudiosos, o que há é o recurso ao princípio do *hábito,* já invocado por Hume a propósito do princípio de associação das idéias e que, como veremos mais adiante, constitui um dos pilares do novo empirismo. Hume reconhece nesse fato "um dos fenômenos mais extraordinários", assim como Hobbes havia reconhecido como "o mais admirável" o fato de um corpo poder levar em si representações de outros corpos (cf. acima, p.494 s). Na realidade, fica bem visível a dificuldade: qualifica-se de "extraordinário" aquilo que o horizonte rigidamente empirista não consegue explicar inteiramente.

Eis agora o trecho em que o nominalismo moderno alcança o seu ápice, que constitui, ao mesmo tempo, o seu limite extremo: a perfeição da abstração é reduzida à perfeição alcançada pelo "hábito". Diz Hume: "A palavra desperta uma idéia individual e, juntamente com ela, certo hábito. E esse hábito produz toda outra idéia individual, conforme o que requer a ocasião. Mas, como é impossível, na maioria dos casos, a produção de todas as idéias às quais o nome pode ser aplicado, nós abreviamos esse trabalho,

limitando-o a uma consideração mais restrita, sem que surjam dessa abreviação muitos inconvenientes para os nossos raciocínios. Nesse trabalho, *um dos fenômenos mais extraordinários* é que, produzida pela mente uma idéia individual e pondo-nos a raciocinar com base nela, se por acaso fazemos um raciocínio que não concorde com outra idéia individual, *o hábito que acompanha a primeira idéia,* despertado pelo *termo geral ou abstrato,* sugere muito mais a segunda. Assim, se à pronúncia da palavra 'triângulo' nós formamos, como idéia correspondente, a de um particular triângulo equilátero e, em seguida, afirmamos que *os três ângulos de um triângulo são iguais entre si,* então as outras idéias de escaleno e de insósceles, que havíamos desprezado, imediatamente agiriam sobre nós para nos fazer perceber a falsidade daquela proposição, por mais que seja verdadeira em relação à idéia que nos havíamos formado. Se nem sempre a mente sugere essas idéias em tais ocasiões, isso depende de alguma imperfeição de suas faculdades. E essa é freqüentemente a causa de raciocínios falsos e de sofismas, sobretudo quando as idéias são confusas e complicadas; nos outros casos, em que o hábito é mais perfeito, raramente incorremos em tais erros. O hábito, aliás, chega a ser tão perfeito que a mesma idéia pode ser ligada a muitas palavras diferentes e entrar em raciocínios diversos sem que, com isso, corra-se o risco de se enganar."

5. "Relações entre idéias" e "dados de fato"

Outra doutrina essencial de Hume consiste na distinção dos objetos presentes na mente humana (impressões e idéias) em dois gêneros, que o nosso filósofo chama de a) "relações de idéias" e b) "dados de fato".

a) São simples *relações de idéias* todas aquelas proposições que se limitam a operar com base em conteúdos ideais, sem se referir àquilo que existe ou pode existir. Trata-se daquelas proposições que, como veremos, Kant chamaria de *juízos analíticos* (cf. pp. 871 s).

A aritmética, a álgebra e a geometria são constituídas de meras "relações de idéias". Estabelecidos os significados dos números, por exemplo, nós obtemos por mera análise racional (e, portanto, com base em meras relações de idéias) que três vezes cinco é a metade de trinta e todas as outras proposições desse gênero. Analogamente, colocada a definição do triângulo, nós obtemos por mera análise racional as relações de idéias de que "o quadrado da hipotenusa é igual ao quadrado dos dois lados".

Assim, escreve Hume nas *Investigações sobre o intelecto humano:* "Podemos descobrir as proposições desse gênero por meio da simples operação do pensamento, independentemente daquilo que realmente existe em qualquer parte do universo. Ainda que não existissem círculos ou triângulos na natureza, as verdades demonstradas por Euclides manteriam intactas a certeza e a sua evidência." Com efeito, trata-se de proposições que nós obtemos substancialmente *baseando-nos no princípio da não-contradição.* Seria contraditório, por exemplo, dizer que três vezes cinco *não* é a metade de trinta, uma vez estabelecido o atual significado dos números, assim como seria contraditório negar a validade do teorema acima mencionado, uma vez colocada a definição de triângulo dada por Euclides.

b) Os "dados de fato", ao contrário, não são obtidos desse modo, já que "é sempre possível o contrário de um dado de fato qualquer, já que ele não pode nunca implicar uma contradição, sendo concebido pela mente com a mesma facilidade e a mesma distinção como se fosse extremamente conforme à realidade".

Eis alguns exemplos humianos particularmente eloqüentes: "A proposição de que *amanhã o sol não surgirá* é uma proposição não menos inteligível e não implica mais contradição do que a afirmação de *o sol surgirá;* por isso, seria inútil tentar demonstrar a sua falsidade. Se fosse demonstrativamente falsa, ela implicaria uma contradição e nunca poderia ser concebida pela mente de modo distinto." Em suma, proposições como "o sol surgirá amanhã" *não implicam uma necessidade lógica,* ou seja, não implicam a contraditoriedade do seu contraditório, como as proposições que expressam relações entre idéias, como as já exemplificadas. Trata-se de um tipo de juízo que Kant chamaria de *juízos sintéticos a posteriori.*

O problema que surge, portanto, é o de procurar a *natureza da evidência* própria dos raciocínios relativos aos "dados de fato", quando eles não estão imediatamente presentes aos sentidos (como, precisamente, quando prevejo que o sol surgirá amanhã ou quando, vendo fumaça, infiro que deve haver fogo aceso). A resposta de Hume é a seguinte: "Todos os raciocínios que dizem respeito à realidade dos fatos parecem fundados na *relação de causa e efeito.* É só graças a essa relação que nós podemos ultrapassar a evidência da nossa memória e dos sentidos."

Deve-se ter bem em conta esse problema, porque ele é fundamental, não apenas para entender Hume, mas também para compreender a formação da filosofia de Kant, embora os dois filósofos forneçam soluções notavelmente diferentes sobre a questão do significado e do valor da relação de causa e efeito.

6. A crítica humiana da idéia de relação entre causa e efeito

Causa e *efeito* são duas idéias bem distintas entre si, no sentido de que nenhuma análise da idéia de causa, por mais acurada que seja, pode nos fazer descobrir *a priori* o efeito que dela deriva. Escreve Hume: "Não é possível à mente encontrar nunca o efeito da pretensa causa, nem mesmo com a investigação e o exame mais acurados, dado que o efeito é *totalmente diverso* da causa e, conseqüentemente, não pode nunca ser descoberto nela." Se eu atinjo uma bola de bilhar com outra bola, digo que a primeira causou o movimento da segunda; entretanto, o movimento da segunda bola de bilhar é um fato completamente diferente do movimento da primeira e não está incluído nela *a priori*. Suponhamos, com efeito, que viemos ao mundo de imprevisto: nesse caso, vendo uma bola de bilhar, nós não poderemos de modo algum saber *a priori* que ela, impelida contra outra, *produzirá como efeito* o movimento dessa outra. O mesmo deve-se dizer de todos os outros casos desse gênero. Hume exemplifica dizendo que o próprio Adão, ao ver a água pela primeira vez, não tinha condições de inferir a priori que ela tem o poder de afogar por sufocamento.

Sendo assim, então, deve-se dizer que o fundamento de todas as nossas conclusões sobre a causa e o efeito é *a experiência*. Mas essa resposta propõe imediatamente outra questão, bem mais difícil: *qual é o fundamento das próprias conclusões que eu extraio da experiência?* Eu experienciei, por exemplo, que o pão que comi sempre me alimentou; mas com base em que fundamento eu extraio a conclusão de *que ele deverá me nutrir também no futuro?* Do fato de que eu experienciei que certa coisa sempre se acompanhou de outra ao modo de "efeito" eu posso inferir que também outras coisas como aquela deverão se acompanhar de efeitos análogos.

Por que extraio eu essas conclusões e, ainda por cima, as considero necessárias?

Para responder à questão, vejamos melhor os seus termos. Dois elementos essenciais estão presentes no nexo causa-efeito: a) a contigüidade e a sucessão; b) a conexão *necessária*. Só que a) a contigüidade e a sucessão são experimentadas, ao passo que b) a conexão necessária *não* é experimentada (no sentido de que *não é uma impressão*), mas sim *inferida*.

Ora, diz Hume, nós a *inferimos* pelo fato de termos experimentado uma conexão constante e, por conseguinte, pelo fato de termos contraído um *hábito* no constatar a regularidade da contigüidade e da sucessão, a ponto de tornar-se natural para nós, dada a "causa", esperar o "efeito".

O princípio com base no qual, a partir da simples sucessão *hoc post hoc,* nós inferimos o nexo necessário *hoc propter hoc* é constituído portanto pelo costume ou hábito. Escreve Hume: "Com efeito, toda vez que a repetição de um ato ou operação particular produz uma inclinação a renovar esse mesmo ato ou essa mesma operação, sem que sejamos forçados a isso por um raciocínio ou por um processo do intelecto, nós sempre dizemos que essa inclinação é efeito do *costume*. Empregando esse termo, nós não nutrimos a pretensão de ter indicado a razão última de semelhante inclinação. Limitamo-nos a indicar um princípio da natureza humana, conhecido por todos e bem sabido em virtude de seus efeitos. Talvez não possamos levar nossas investigações mais além ou pretender apontar a causa dessa causa, mas devemos nos contentar com ela como um princípio último que nós podemos conseguir fixar para todas as conclusões que extraímos da experiência."

Em conclusão, diz Hume, é o costume que nos permite sair daquilo que está imediatamente presente na experiência. Mas *não tem fundamento* toda proposição nossa relativa ao futuro.

Mas há ainda um ponto importantíssimo que devemo entender: embora seja básico, o costume de que falamos, em si mesmo, não seria suficiente para explicar inteiramente o fenômeno que estamos discutindo. Uma vez formado, esse costume gera em nós uma "crença" *(belief)*. Ora, é precisamente essa *crença* que nos dá a impressão de que estamos diante de uma "conexão necessária" e que nos infunde a convicção de que, dado aquilo que nós chamamos "causa", deve se seguir aquilo que nós chamamos "efeito" (e vice-versa).

Assim, segundo Hume, a chave para a solução do problema está na "crença", que é um *sentimento*. Assim, de ontológico-racional, o fundamento da causalidade torna-se emotivo-arracional, ou seja, transfere-se da esfera do objetivo para a esfera do subjetivo.

Eis um trecho das *Investigações sobre o intelecto humano* que se tornou muito famoso: "Qual é, então, a conclusão da questão toda? É uma conclusão simples, embora deva-se admitir que *bastante distante das teorias filosóficas comuns*. Toda crença em um dado de fato ou em uma existência real deriva simplesmente de algum objeto, presente na memória ou nos sentidos, e de uma conexão habitual desse objeto com algum outro. Em outras palavras, havendo constatado, em muitos caso, que duas espécies determinadas de objetos — chama e calor, neve e frio — sempre estiveram ligadas entre si, quando a neve ou uma chama se apresenta de novo aos sentidos, a mente é levada pelo costume a esperar frio ou calor e a *crer* que exista uma qualidade semelhante, que se revelará a uma aproximação maior de nossa parte. Essa

crença é a conseqüência necessária do fato de que a mente se encontre em circunstâncias semelhantes: é uma operação da alma, quando nos encontramos nessa situação, torna-se tão inevitável quanto sentir a paixão do amor quando recebemos benefícios ou o ódio quando sofremos injúrias. Todas essas operações *são outras espécies de instintos naturais,* que nenhum raciocínio ou procedimento do pensamento e do intelecto está em condições de produzir ou obstaculizar."

E, como veremos, exatamente esse "instinto natural" é que se revelaria a última trincheira do empirismo humiano.

7. A crítica das idéias de substância material e de substância espiritual e a existência dos corpos e do eu como objeto de mera crença ateórica

Hume submete a uma crítica análoga o conceito clássico de substância, 1) tanto em referência aos objetos *corpóreos,* 2) como no que se refere ao sujeito *espiritual.*

1) Segundo Hume, aquilo que nós captamos, na realidade, outra coisa não é senão uma série de feixes de impressões e idéias. Em virtude da constância com que esses feixes de percepções se apresentam a nós, acabamos por imaginar a existência de um princípio que constitua o fundamento da coesão entre aquelas percepções. Nós, por exemplo, consideramos aquele feixe de percepções que chamamos de maçã como sustentado por um princípio de coesão que garante que tais impressões permaneçam compactas e constantemente juntas. Mas esse princípio *não* é uma impressão, somente um modo nosso de imaginar as coisas, que acreditamos existir fora de nós. Pois aquilo que não é redutível a uma impressão, como sabemos, é destituído de validade objetiva.

Eis como, no *Tratado*, Hume critica a tradicional distinção entre substâncias e acidentes e como reduz a mecânica psicológica que nos leva a operar essa distinção, valendo-se habilmente do esquema com que procurou explicar o princípio da causalidade: "Nós não podemos evitar considerar a cor, o som, o sabor, a figura e as outras propriedades dos corpos como existências que não podem existir à parte, exigindo um sujeito inerente que os sustente ou assegure, já que, nunca tendo descoberto nenhuma dessas qualidades sensíveis sem imaginar ao mesmo tempo, pelas razões que expusemos, a existência de uma substância, o mesmo hábito que nos faz inferir uma conexão entre causa e efeito, nos faz aqui inferir que toda qualidade depende de uma substância ignorada.

O hábito de imaginar uma dependência tem o mesmo efeito que teria o de observá-la realmente."

2) Hume também faz uma crítica análoga à existência de uma substância espiritual, particularmente contra a existência do eu, entendido como realidade dotada de existência contínua e autoconsciente, idêntica a si mesma e simples.

Escreve Hume a esse respeito: "Infelizmente, todas essas decididas afirmações são contrárias à própria experiência (...) invocada: nós não temos nenhuma idéia do eu no modo como ele é explicado aqui. De que impressão poderia derivar tal idéia? É impossível responder a essa pergunta sem cair em contradições e manifestos absurdos. Entretanto, é uma pergunta à qual necessariamente deve ser dada uma resposta se pretendemos fazer passar a idéia do eu como uma idéia clara e inteligível. Sempre é necessária uma impressão qualquer para produzir uma idéia real. Mas o eu ou a pessoa não é uma impressão: é aquilo a que são referidas, por suposição, as nossas diversas impressões e idéias. Se houvesse uma impressão que desse origem à idéia do eu, essa impressão deveria permanecer invariavelmente ao longo de toda a nossa vida, já que se supõe que o eu exista desse modo. No entanto, não há nenhuma impressão que seja constante e invariável: dores e prazeres, vicissitudes e alegrias, paixões e sensações se alternam continuamente, nunca existindo todas juntas. A idéia do eu, portanto, não pode ter derivado de nenhuma dessas impressões nem de qualquer outra: em conseqüência, tal idéia não existe."

As duras conclusões de Hume, portanto, são as mesmas a que ele chega no caso dos objetos. Como os objetos nada mais são do que coleções de impressões, analogamente, *nós também não somos nada mais do que coleções ou feixes de impressões e idéias.* Nós somos uma espécie de teatro, onde passam e repassam continuamente as impressões e as idéias: mas, note-se bem, trata-se de teatro que não deve ser concebido como um prédio estável, mas simplesmente como o passar e o repassar das próprias impressões.

Eis o célebre trecho do *Tratado* em que Hume expressa essa sua visão: "Mas, à exceção de algum metafísico (...), eu ouso afirmar que, para o resto da humanidade, nós nada mais somos do que feixes ou coleções de diferentes percepções, que se sucedem com uma rapidez inconcebível, em um perpétuo fluxo e movimento. Os nossos olhos não podem girar em suas órbitas sem variar as nossas percepções. O nosso pensamento é ainda mais variável do que a nossa vista. E todos os outros sentidos e faculdades contribuem para essa mudança. Talvez não exista um só poder da alma que permaneça idêntico, sem alteração, por um só momento. A mente é uma espécie de teatro, onde as diversas percepções fazem a sua aparição, passam e repassam, deslizam e se misturam com uma

infinidade de comportamentos e situações. Nem há nela, propriamente nenhuma *simplicidade* em um dado tempo nem *identidade* em tempos diferentes, qualquer que seja a inclinação natural que tenhamos para imaginar aquela simplicidade e identidade. E não se deve subentender a comparação do teatro: a mente não é constituída senão pelas sucessivas percepções, mas não temos sequer a mais distante noção do lugar onde essas cenas são representadas ou do material de que ele é composto."

O que devemos concluir então? Se o objeto é um feixe de impressões e se também o eu é um feixe de impressões, como poderão se distinguir entre si? Como se poderá falar de "objetos" e "sujeitos"?

A resposta de Hume é evidente: 1) a existência das coisas fora de nós não é objeto de conhecimento, mas sim de "crença" e assim, analogamente, 2) a identidade do eu não é objeto de conhecimento, mas também objeto de "crença".

1) A filosofia nos ensina que qualquer impressão é uma percepção e que, portanto, é subjetiva. Com efeito, a partir da impressão não se pode inferir a existência de um objeto como causa da própria impressão, porque o princípio de causa não tem uma validade teórica, como já vimos. A nossa "crença" na existência independente e contínua dos objetos é fruto da "imaginação", que, uma vez ingressando em determinada ordem de idéias, prossegue espontaneamente nessa ordem.

Em especial, como se encontra certa uniformidade e coerência em nossas impressões, a imaginação tende a considerar tal uniformidade e coerência como *total* e *completa,* supondo precisamente a existência de corpos que seriam a sua "causa". Vejamos um exemplo: eu saio de minha sala e, desse modo, deixo de ter todas as impressões que constituem esta minha sala; depois de certo tempo, ao retornar, tenho as mesmas impressões de antes ou, de todo modo, tenho percepções parcialmente iguais às de antes e em parte diferentes, mas coerentes com elas (por exemplo, encontro a luz reduzida porque já se fez tarde ou encontro o fogo da lareira quase extinto porque a lenha já queimou toda).

Pois bem, a *imaginação* preenche o vácuo da minha ausência, supondo que essas percepções correspondentes e coerentes em relação às anteriores correspondam a uma existência efetiva e separada dos objetos que constituem a minha sala. E mais: ao trabalho realizado pela imaginação se acrescenta ainda o da *memória,* que dá vivacidade às impressões fragmentadas e intermitentes (por causa de minha saída e da posterior volta à sala). E essa "vivacidade" gera a "crença" na existência dos objetos externos correspondentes. Assim, o que se salva da dúvida cética é essa crença instintiva, que é de gênese alógica e arracional, quase *biológica.*

2) O eu também é reconstruído de modo análogo pela imaginação e pela memória em sua unidade e substancialidade. Em conseqüência, também a existência do eu, entendido como substância à qual são referidas todas as percepções, nada mais é senão objeto de "crença".

Deve-se destacar, porém, que, para Hume, o eu torna-se objeto de consciência imediata através das paixões e, portanto, mais uma vez em âmbito ateórico e por via arracional. Mas logo falaremos disso.

8. A teoria das paixões e a negação da liberdade e da razão prática

As paixões são algo original e próprio da "natureza humana", independentes da razão e não domináveis por ela. Elas são "impressões" que derivam de outras percepções. Hume distingue as paixões em : 1) diretas e 2) indiretas. 1) As primeiras são aquelas que dependem imediatamente do *prazer* e da *dor,* como, por exemplo, o desejo, a aversão, a tristeza, a alegria, a esperança, o medo, o desespero, a tranqüilidade. 2) As segundas são, por exemplo, o orgulho, a humildade, a ambição, o amor, o ódio, a inveja, a piedade, a malignidade, a generosidade e as outras que delas derivam.

Hume alonga-se muito ao escrever sobre essas paixões. Mas os elementos importantes do seu discurso podem ser resumidos como segue: ele afirma que as paixões *dizem respeito* ao *eu*, "ou seja, aquela *pessoa* particular de cujas ações e sentimentos *cada um de nós está intimamente convencido";* e, falando sobre o orgulho, ele chega inclusive a afirmar que *"a natureza ligou* a essa emoção *certa idéia, a do eu (!),* que nunca deixa de se produzir". Como já observamos, é evidente que, aqui, Hume recupera a consciência e a idéia do eu em bases emocionais.

Em última análise, a própria vontade pode ser redutível às paixões ou, de qualquer modo, constitui algo muito próximo a elas, dado que, segundo Hume, se reduz a uma *impressão que deriva do prazer e da dor,* precisamente como as paixões. Mas o nosso filósofo parece um tanto incerto sobre esse ponto, como demonstra a seguinte passagem: "Entre todos os efeitos imediatos da dor e do prazer, não há nenhum que seja mais importante do que a *vontade,* razão pela qual, propriamente falando, ela não se inclui entre as paixões (mas note-se: tem a mesma origem delas). Entretanto, como, para a explicação das paixões, é necessária uma plena compreensão de sua natureza e das suas propriedades, a faremos agora objeto do nosso exame. Antes de mais nada, desejo observar que, por *vontade,* não entendo nada mais do que *aquela impressão*

interior que percebemos e da qual nos tornamos conscientes quando, voluntariamente, damos origem a algum novo movimento do nosso corpo ou a alguma nova percepção de nossa mente. É impossível definir essa impressão, como, por outro lado, as anteriores impressões do orgulho e da humildade, do amor e do ódio (...).” É evidente que essa posição tão ambígua (a vontade é e não é uma paixão) se reflete imediatamente na concepção de liberdade, que Hume acaba por negar.

Para ele, “livre-arbítrio” seria sinônimo de não-necessidade, vale dizer, de *casualidade,* constituindo assim um absurdo. Segundo Hume, aquilo que habitualmente se chama de “liberdade” nada mais seria que a simples “espontaneidade”, ou seja, a não-coação externa. Ao realizar os nossos atos, nós não somos *determinados* por motivos externos, mas sim interiores, mas, de qualquer forma, somos determinados.

Mas o ponto mais característico da filosofia moral de Hume é a tese segundo a qual “a razão não pode nunca se contrapor à paixão na condução da vontade”.

Isso significa proclamar a vitória do jogo das paixões e, assim, negar que a razão possa ser *prática,* ou seja, *que a razão possa guiar e determinar a vontade.*

A passagem seguinte é verdadeiramente paradigmática a esse respeito: “Como, por si só, a razão nunca pode produzir uma ação ou suscitar uma volição, daí infiro que essa mesma faculdade é igualmente incapaz de obstaculizar uma volição ou de disputar a preferência a alguma paixão ou emoção. Tal conseqüência é necessária, pois é impossível que a razão possa ter esse segundo efeito de obstaculizar uma volição sem dar um impulso em uma direção contrária à nossa paixão: agindo sozinho, esse impulso não estaria em condições de produzir uma volição. Nada pode obstaculizar ou reduzir o impulso de uma paixão senão um impulso contrário. Se esse impulso contrário surgisse da razão, isso significaria que esta última faculdade deveria ter uma influência originária sobre a vontade e deveria estar em condições, não apenas de impedir, mas também de causar algum ato de volição. Mas, se a razão não tem essa influência originária, é impossível que possa obstaculizar um princípio que, ao contrário, possui tal capacidade, ou então que consiga fazer a nossa mente hesitar, ainda que seja por um instante. Assim, fica claro que o princípio que se contrapõe à paixão não pode coincidir com a razão e só impropriamente é assim chamado. Quando falamos de uma luta entre a paixão e a razão, não estamos falando com rigor nem filosoficamente. A razão é e só deve ser escrava das paixões, não podendo em caso algum reivindicar uma função diversa da de servir e obedecer a elas.”

Essa posição é exatamente contrária à que Kant defenderia na *Crítica da razão prática*.

9. O fundamento arracional da moral

A moral foi o argumento que mais interessou a Hume desde o início de sua formação espiritual, a ponto de alguns intérpretes sustentarem que, se *todo* o sistema humiano não for visto à luz desse interesse fundamental, ele não revela o seu preciso significado. Com efeito, no início do terceiro livro do *Tratado,* Hume escreve: "A moral constitui *um tema que nos interessa mais do que todos os outros.* Toda decisão que lhe diz respeito nós imaginamos que ponha em jogo a concórdia social. E é evidente que esse interesse deverá fazer com que nossas especulações se apresentem mais reais e sólidas do que as relativas a temas que nos são amplamente indiferentes. Se algo nos toca de perto, concluímos que não poderá nunca se tratar de uma quimera. E, enquanto a nossa paixão está comprometida de um lado ou de outro, pensamos espontaneamente que a questão se insere na esfera da compreensão humana, coisa de que, por vezes, duvidamos em relação a outros casos desse tipo. Carente desse privilégio, nunca eu me teria aventurado em um terceiro volume desta intricada filosofia em uma idade em que a maior parte dos homens parece concorde em transformar a leitura em um divertimento e rejeitar qualquer coisa que exija um considerável grau de atenção para ser compreendida."

Qual é o fundamento da moral?

Como já vimos, Hume negava que, como tal, a razão pudesse mover a vontade, ou seja, que a razão possa ser fundamento da vida moral. Por conseguinte, a moral deve derivar de algo diferente da razão. Com efeito, diz Hume, a moral suscita paixões e promove ou impede ações, coisas que, pelos motivos expostos, a razão não está em condições de fazer. Assim, conclui Hume, "é impossível que a distinção entre bem e mal moral possa ser estabelecida pela razão, posto que essa distinção tem sobre as nossas ações uma influência da qual a razão é inteiramente incapaz". Quando muito, a razão pode dispor-se a serviço das paixões e colaborar com elas, despertando-as e orientando-as.

A resposta humiana a esse quesito é óbvia: o fundamento da moral é o sentimento. Eis uma afirmação paradigmática: "A moral (...) é mais propriamente objeto de sentimento do que de juízo, por mais que esse sentido ou sentimento seja habitualmente tão doce e leve que somos levados e confundi-lo com uma idéia, segundo o nosso costumeiro hábito de tomar por idênticas as coisas que têm uma forte semelhança recíproca."

Então, que *sentimento* é esse que serve de fundamento para a moral?

É um sentimento *particular* de prazer e dor.

A virtude provoca um prazer de tipo *particular,* assim como o vício provoca uma dor de tipo *particular,* de modo que, se conseguirmos explicar tal prazer e tal dor, explicaremos também o vício e a virtude. E eis o que escreve Hume: "Ter o sentido da virtude nada mais significa que *sentir* uma satisfação de um tipo particular ao contemplar uma certa qualidade. E é exatamente nesse *sentir* que reside a nossa louvação ou a nossa admiração. Nós não vamos além: não procuramos buscar a causa da satisfação. Nós não inferimos que uma qualidade seja virtuosa porque ela nos agrada: *é no sentir que ela nos agrada de certo modo particular que nós sentimos que, com efeito, ela é virtuosa.* Isso também ocorre em nossos juízos sobre todo tipo de beleza, gostos e sensações. A nossa aprovação está implícita no prazer imediato que todas essas coisas nos dão".

Já dissemos que o prazer (ou dor) moral é *peculiar.* Com efeito, ele *deve ser acuradamente distinto de todos os outros tipos de prazer.* Com efeito, por prazer nós entendemos sensações muito diferentes entre si: como exemplifica Hume, uma coisa é o prazer que experimentamos em beber uma boa taça de vinho, num prazer que é de caráter puramente hedonístico, mas outra coisa é o prazer que experimentamos ao ouvir uma boa composição musical, o que é um prazer estético. Nós captamos *imediatamente* a diferença entre esses dois tipos de prazer, não havendo nenhum perigo de que consideremos o vinho harmonioso ou a composição musical saborosa. Analogamente, diante da virtude de uma pessoa, experimentamos um prazer *peculiar* que nos impele a louvá-la (assim como, diante do vício, experimentamos um desprazer que nos impele a censurá-lo). Segundo Hume, trata-se de um tipo de prazer (ou dor) *desinteressado.* E essa, precisamente, é a conotação específica do sentimento moral: o ser "desinteressado".

Eis as próprias palavras com que Hume expressa eficazmente esse seu conceito: "As boas qualidades de um inimigo nos são nocivas, mas, apesar disso, também podem nos impor estima e respeito. Somente quando certa característica é considerada em geral, *sem qualquer referência ao nosso interesse particular,* é que causa tal sentido ou sentimento que a faz ser considerada moralmente boa ou má. É verdade que esses sentimentos que surgem do interesse e da moral estão sujeitos a serem confundidos e transformam-se naturalmente um no outro. Raramente nos ocorre de não julgar um inimigo como vicioso ou de conseguir distinguir entre a sua oposição aos nossos interesses e a sua efetiva maldade ou baixeza. *Mas isso não impede que, em si mesmos, os sentimentos*

sejam distintos e que um homem de caráter e dotado de discernimento possa evitar essas ilusões. Analogamente, embora, como é óbvio, uma voz musical nada mais seja do que uma voz que naturalmente desperta um *particular tipo de prazer,* no entanto, é difícil que um homem consiga perceber que a voz de um inimigo é agradável ou a admitir que é uma voz musical. Mas uma pessoa de ouvidos sensíveis e que tenha domínio sobre si mesma conseguirá separar esses sentimentos e louvar aquilo que merece."

Ademais, para Hume, o sentimento da *simpatia* também se reveste de notável relevância moral. Valorizando esse sentimento, o nosso filósofo coloca-se em clara antítese com a pessimista visão de Hobbes, como o prova este belo trecho: "Não há qualidade da natureza humana mais notável, seja em si e por si, seja por suas conseqüências, *do que a nossa propensão a experimentar simpatia pelos outros* e a receber por transmissão as inclinações e os sentimentos alheios, por mais diferentes e até mesmo contrários aos nossos que eles sejam. Isso não é evidente só nas crianças, que abraçam tranqüilamente qualquer opinião que lhes seja proposta, mas também em homens do máximo juízo e inteligência, que acham muito difícil seguir a sua própria razão e inclinação em oposição às dos seus amigos e companheiros de todo dia. É a esse princípio que devemos imputar a grande uniformidade que pode ser observada nas inclinações e no modo de pensar daqueles que pertencem a um mesmo povo. E é muito mais provável que essa semelhança surja da simpatia, mais do que de qualquer influência do solo e do clima, que, mesmo permanecendo invariavelmente idênticos, no entanto não conseguem fazer o caráter de um povo permanecer idêntico por cem anos. Um homem de bom caráter logo se põe de acordo com o humor das pessoas em cuja companhia se encontra. E até mesmo o homem mais orgulhoso e conflitivo assume alguns traços de seus concidadãos e seus conhecidos. Um comportamento alegre suscita em minha mente um claro sentido de satisfação e serenidade, ao passo que uma atitude irada e adversa lança-me imediatamente em um estado de tristeza. Ódio, ressentimento, estima, amor, coragem, alegria e melancolia — todas essas são paixões que sinto mais por transmissão dos outros do que pelo meu próprio temperamento e disposição natural."

Por fim, nas *Investigações sobre os princípios da moral,* para explicar a ética, Hume recorreu também à dimensão *utilitarista.* Com efeito, diz ele, o "útil" move a nossa concordância. Mas o "útil" de que se fala no campo da ética não é "o nosso útil particular", mas sim o útil que, além de nós, estende-se "também aos outros", ou seja, o útil público, que é "o útil à felicidade de todos". Assim, escreve Hume: "Desse modo, se a utilidade é uma fonte do sentimento moral e se não consideramos sempre essa utilidade em

referência ao eu singular, segue-se então que *tudo o que contribui para a felicidade da sociedade* granjeia diretamente a nossa aprovação e a nossa boa vontade. Eis um princípio que, em boa medida, explica a origem da moralidade (...)."

10. **A religião e o seu fundamento irracional**

Hume não tinha interesse pessoal pela religião. Ele se havia afastado desde jovem das práticas religiosas, assumindo atitude de indiferença, com traços de verdadeira aversão. Mas, como *fato* da "natureza humana", a religião não podia deixar de constituir objeto de sua análise.

Apesar de alguns pontos de contato com certas idéias deístas, a posição de Hume não é deísta, chegando a ser, em alguns caso, claramente antideísta.

a) Em primeiro lugar, a religião não tem um fundamento racional. Hume refuta e rejeita as provas apresentadas pelos teólogos em favor da existência de Deus. Segundo ele, no máximo, pode-se pensar como plausível alguma analogia com a inteligência, no que se refere à causa do universo. Mas dessa analogia não se extrai nada de certo.

b) A religião também não possui um fundamento moral. Segundo Hume, não há uma verdadeira conexão entre religião e ética. Com efeito, como já vimos, o fundamento da ética é o sentimento, não a religião. Escreve ele na *História natural da religião:* "Escutai aquilo que os homens proclamam: nada é mais seguro do que seus dogmas religiosos. Examinai as suas vidas: dificilmente poderíeis pensar que têm a mínima confiança nesses dogmas."

c) A religião tem um fundamento instintivo: a idéia do divino nasceu do medo pela morte, da preocupação com a vida futura. Em suma, segundo Hume, "as primeiras idéias religiosas não nasceram da contemplação das obras da natureza, mas sim de uma preocupação com os acontecimentos da vida e das esperanças e dos medos que incessantemente percorrem a mente humana" (é evidente, aqui, o eco de idéias epicuréias e lucrecianas!).

Hume não é ateu por princípio e de modo dogmático, mas é extremamente ambíguo. Ele avalia negativamente a religião, mas depois diz que um povo sem religião pouco difere dos animais. A passagem seguinte mostra exemplarmente essa ambigüidade: "Não há absurdos teológicos tão descomunais que, alguma vez, já não tenham sido sustentados por homens de grande inteligência e cultura. Não há preceitos mais rigorosos que não tenham sido aceitos por homens inteiramente voltados para o prazer e mais

preguiçosos. *A ignorância é a mãe da devoção:* essa é uma máxima proverbial, confirmada pela experiência de todos. *Entretanto, procurai um povo inteiramente privado de religião: se o encontrardes, podeis estar certos de que ele pouco difere dos animais."*

11. Dissolução do empirismo na "razão cética" e na "crença arracional"

Hume considerava-se cético moderado. Com efeito, em sua opinião, o ceticismo moderado "pode beneficiar o gênero humano", visto que consiste na "limitação de nossas investigações aos temas que melhor se adaptam às limitadas capacidades do intelecto humano".

Em última análise, no que se refere às ciência abstratas, essas capacidades se restringem ao conhecimento das relações entre idéias e, portanto, no caso das razões que examinamos, se restringem somente à matemática. Todas as outras investigações se referem a dados de fato, suscetíveis de constatação, mas não de demonstrações. Em suma, o que domina todos esses âmbitos é a experiência e não o raciocínio. Assim, as ciências empíricas baseiam-se na experiência, a moral no sentimento, a estética no gosto e a religião na fé e na revelação.

Sendo assim, na *Investigações sobre o intelecto humano,* Hume tira a sua célebre conclusão: "Quando, persuadidos desses princípios, percorremos os livros de uma biblioteca, de que devemos nos desfazer? Se pegamos algum volume, digamos de teologia ou de metafísica escolástica, por exemplo, nos perguntamos: 'Será que contém raciocínios abstratos em torno da quantidade ou do número?' Não. 'Contém raciocínios baseados na experiência e relativos aos dados de fato ou à existência das coisas?' Não. Então, joguemo-lo às chamas, já que não pode conter nada mais que tergiversação e engano."

Essas conclusões céticas podem ser reduzidas a um fundamento único: *a negação da valência ontológica do princípio de causa e efeito.* Seria muito fácil mostrar que, na realidade, no mesmo momento em que o exclui, Hume o está reintroduzindo subrepticiamente, sem se dar conta disso, para poder proceder ao seu discurso. As impressões são "causadas" pelos objetos, as idéias são "causadas" pelas impressões, a associação das idéias tem uma "causa", o hábito é "causado" por seu turno e, assim, os exemplo poderiam se multiplicar! Se tivéssemos *verdadeiramente* que eliminar o princípio de causa, não só a metafísica ruiria por terra, mas também toda a filosofia teórica e moral de Hume.

Mas não é para isso que queremos chamar a atenção (já que isso nos levaria para o campo da crítica ao sistema humiano), mas muito mais para a postura geral que caracteriza o pensamento do nosso filósofo: à razão cética problemática, Hume contrapõe o instinto e o elemento alógico, passional e sentimental, portador de uma segurança incontida e, portanto, dogmática. A própria razão filosófica, que é uma necessidade originária de indagar, aparece em Hume, em certos momentos, quase como uma espécie de instinto, também ele incontido. Em suma, para Hume, a última palavra parece ser deixada precisamente para o instinto, ou seja, para o arracional, quando não até para o irracional, como dizíamos no princípio.

As duas afirmações seguintes, verdadeiramente simbólicas, mostram claramente como o empirismo humiano afastou-se do empirismo lockiano. Locke dizia: "A razão deve ser o nosso último juiz e o nosso guia em toda coisa." Hume, ao contrário, afirma: "A razão é e só pode ser escrava das paixões, não podendo reivindicar em caso algum uma função diversa da de obedecer a elas."

Como se vê, quando levado às conseqüências extremas, o empirismo choca-se contra limites agora intransponíveis (pelo menos com sua lógica intrínseca). Caberia a Kant a grande empresa de abrir novos caminhos, capazes de evitar tanto esses extremismos irracionalistas e céticos como os extremismos de caráter oposto em que haviam incorrido os sistemas racionalistas.

Mas, antes de Kant, devemos tratar de dois pensadores que nadaram contra a corrente: saindo dos esquemas típicos da época moderna e das linhas que levam a Kant, eles, abreviando os tempos, anunciam mensagens que são ainda mais "modernas" do que a "modernidade" de sua época. E, ainda antes de Kant, devemos também apresentar um quatro geral da cultura e do pensamento iluministas, dos quais os filósofos até agora tratados foram, de certo modo, iniciadores ou até mesmo expoentes de relevo e dos quais o próprio pensamento de Kant, em ampla medida, é uma expressão.

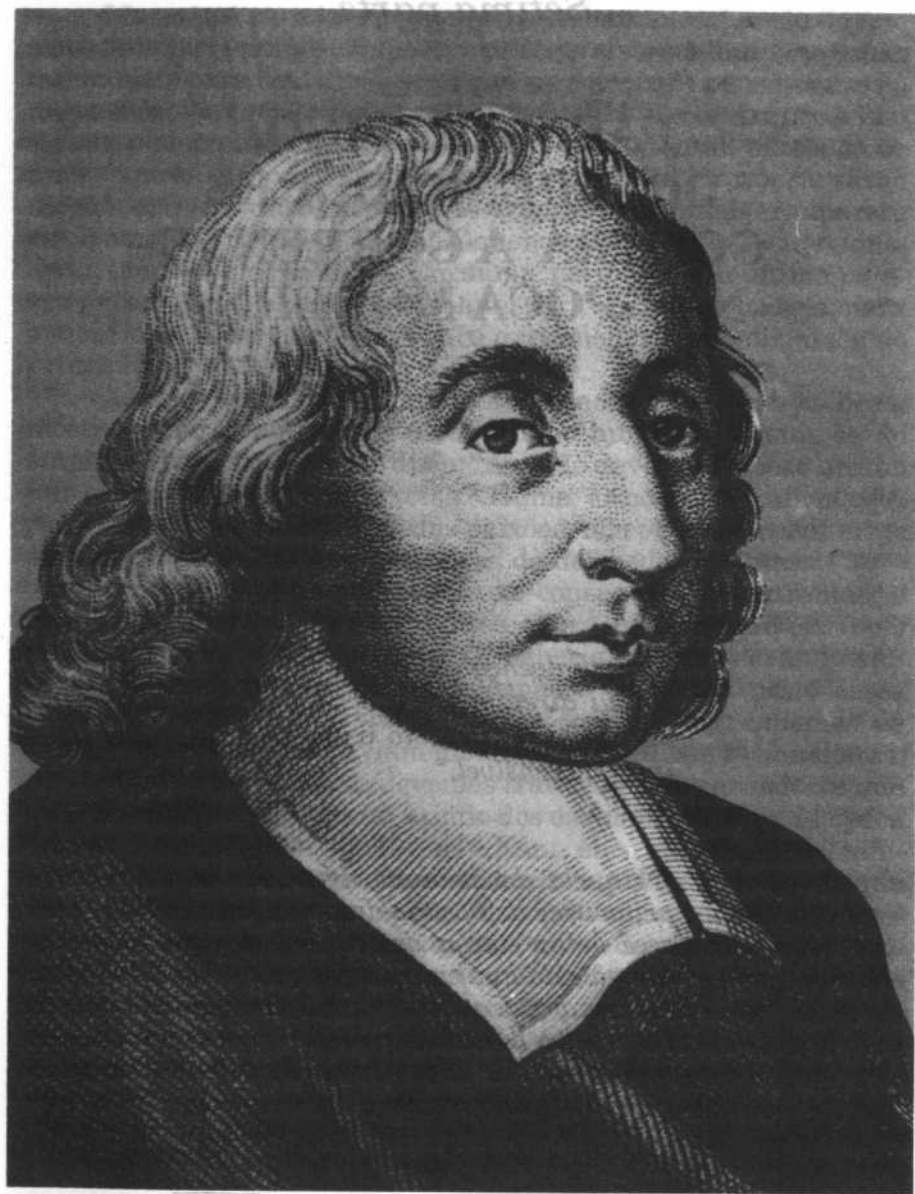
Sétima parte

PASCAL E VICO, DOIS PENSADORES CONTRA A CORRENTE NA ÉPOCA MODERNA

"É uma doença natural do homem acreditar que possui diretamente a verdade; disso deriva que está sempre disposto a negar tudo o que lhe é incompreensível."

Blaise Pascal

"Naquela densa noite de trevas que encobre a primeira e de nós tão distante Antigüidade, aparece a luz eterna desta verdade, que nunca se apaga e da qual não se pode duvidar sob nenhuma condição: que este mundo civil certamente foi feito pelos homens, cujos princípios podem, porque devem, ser encontrados dentro das modificações de nossa própria mente humana."

Giambattista Vico

Blaise Pascal (1623-1662), cientista e filósofo: foi uma das mentes mais agudas do pensamento ocidental, defensor da autonomia da razão e da racionalidade do dom da fé.

Capítulo XV

O LIBERTINISMO; GASSENDI: EMPIRISTA CÉTICO EM DEFESA DA RELIGIÃO; O JANSENISMO E PORT-ROYAL

1. O libertinismo

1.1. Em que consiste a atitude libertina

"Ao longo das primeiras décadas do século XVII, no seio da sociedade culta francesa, constitui-se uma corrente, chamada 'libertina', que não tardou a fazer tocar o alarma nas fileiras dos pregadores, apologistas e homens de Igreja, que trabalhavam esforçadamente na restauração moral e religiosa do país, dilacerado pelas divisões confessionais e pelas guerras civis (...). Injetado pela Itália na França nas primeiras décadas do século, o espírito 'libertino' se adapta às condições ambientais, sociais e intelectuais apresentadas pela história daquele país. No aspecto intelectual, desenvolve a herança de Montaigne, sobretudo das últimas obras de Montaigne, mais inclinadas ao ceticismo, e a herança de Charron, cuja *Sabedoria*, rígida em suas subdivisões formais, mostra-se suficientemente flexível e de conteúdo nuançado para sugerir diversas leituras e alimentar uma vasta gama de atitudes, de acordo com as diversas inclinações intelectuais: do franco ceticismo ao chamado 'fideísmo', da negação aberta e sincera à dupla verdade, da hipocrisia ao compromisso. Sob o aspecto social, a instabilidade que perdura durante todo o primeiro quarto do século favorece, nas demais classes, a dissolução juntamente com a irreligiosidade" (A. Moscato).

Até hoje, o termo "libertino" significa "incrédulo dissoluto". E esse significado foi imposto pelos adversários do libertinismo, para os quais a crítica cética e irreverente à religião levava necessariamente à dissolução dos costumes morais. Na verdade, no século XVII, "libertino" significava "livre-pensador". E os "livres-pensadores" franceses, mergulhando na Antigüidade clássica através da retomada de temáticas extraídas do patrimônio renascentista, procuravam com isso contrastar a moral e as crenças religiosas proclamadas e defendidas em sua época. É assim, por exemplo, que se pode entender o contínuo apelo dos livres-

pensadores ao epicurismo, ao ceticismo ou até ao naturalismo imanentista dos antigos.

Desse modo, por seu afastamento da tradição escolástica, por sua confiança no valor da ciência, por sua defesa de autonomia da razão e do seu poder crítico, os libertinos, por um lado, se enquadram bem na época cartesiana e, por outro lado, antecipam em diversos aspectos temas e atitudes do iluminismo. Entretanto, em comparação com o cartesianismo, o afastamento dos libertinos em relação à tradição é muito mais amplo, já que se estende não apenas à tradição filosófica, mas também e sobretudo à tradição moral, às crenças religiosas e às instituições.

Em comparação com os iluministas, uma das diferenças está no fato de que a crítica libertina foi uma crítica clandestina e não pública, uma crítica que amiúde era confiada apenas às conversações e discussões privadas. Ademais, enquanto os iluministas, com franqueza e coragem, tentaram levar suas idéias a amplas camadas de pessoas, o libertinismo foi um fenômeno elitista, isto é, de poucos, e substancialmente hipócrita. A crítica libertina à moral e à religião restringia-se a uma estreita aristocracia intelectual, que, no entanto, reconhece as funções sociais daquelas "superstições" constituídas pelas crenças da religião positiva e que recomenda aos governantes servirem-se delas em função da "razão de Estado".

O libertinismo não produziu uma filosofia que, de alguma forma, possa ser reconstruída em um sistema. Entretanto, um traço quase constante que encontramos nos escritos dos libertinos é a crítica *histórica e teórica* da religião revelada. Para os livres-pensadores, as crenças do cristianismo nada mais são do que superstições. E, quando não fazem profissão de ateísmo, os libertinos substituem o *teísmo,* isto é, a fé em um Deus pessoal e providente, pelo *deísmo,* isto é, a *doutrina racional* que afirma a existência de um Ser supremo e desinteressado pelas vicissitudes humanas, mas que é alcançável pela razão do homem, através dos seus efeitos naturais. Como veremos, Pascal iria lançar seus dardos polêmicos contra o deísmo, que não considerava melhor que o ateísmo.

Em suma, ainda com Alberto Moscato, podemos dizer que o período do libertinismo "é uma época em que muitos jovens nobres e seus amigos manifestam em seu ambiente aberto desprezo pelos dogmas e ritos do cristianismo, inclinando-se para o deísmo e opondo-se às concepções dominantes em matéria de demônios, encantamentos e outras intervenções sobrenaturais, mas ostentando ao mesmo tempo um sentimento de superioridade aristocrá-

tica que os induz a vedar suas idéias e sentimentos aos homens simples e comuns. Eles estão convencidos de que, por conveniência do Estado e oportunidade própria, é preciso deixar o povo na ignorância e na superstição".

Assim, a posição despreconceituosa e a irreverência (às vezes, também a intuição séria e a crítica severa) em relação à religião se acompanham de uma aceitação dissimulada e oportunista da situação política. Com os libertinos, a devoção hipócrita passa do campo da religião para o campo da política. E "a licenciosidade dos costumes une-se à ousadia dos escritos, levada aos limites da prudência, em um perigoso jogo de equilíbrio entre o risco e a impunidade, que parece assegurada para as camadas privilegiadas. As mais da vezes, trata-se de expressões de desafio ou manifestações de intolerância moral, em que a tentação do proibido e o gosto pelo escândalo ultrapassavam em muito o empenho crítico e o amor à verdade" (A. Moscato).

1.2. Libertinismo erudito e libertinismo mundano

Des Barreaux ficou conhecido em sua época como "o príncipe dos libertinos", mas o maior pensador do libertinismo (se formos excluir Gassendi, que estava ligado aos círculos libertinos, mas expressava interesses religiosos) foi sem dúvida Savinien de Cyrano, conhecido como Cyrano de Bergerac (1619-1655). Cyrano escreveu uma comédia (*Le pédant joué,* representada em 1645), uma tragédia (*La mort d'Agrippine,* representada em 1654) e, ademais, dois romances filosóficos: *Os estados e impérios da lua* (1655) e *Os estados e impérios do sol* (1662). Cyrano é de opinião de que o universo é um grande animal, cujas partes são animais sempre menores, até chegar-se aos menores de todos os animais, que são os átomos. O pensamento italiano de Cardan e Campanella funde-se nele com o atomismo epicúreo, que, através do ensinamento de Lucrécio, impede que apareça na concepção de Cyrano o grande tema renascentista que foi a magia. Naturalista e racionalista, Cyrano sustenta que os átomos são eternos, que sua conformação não é de modo algum estruturada pelos desígnios da Providência e que a alma é feita de átomos e é mortal.

Outro pensador libertino de destaque foi François la Mothe le Vayer (1588-1672), autor dos *Diálogos feitos imitando os antigos por Orasius Tubero.* Com esses *Diálogos,* plenos de erudição, La Mothe le Vayer, cético que às vezes ostenta a serenidade do epicurismo e às vezes a força do estoicismo, apresenta-se como herdeiro de Montaigne. Depois de se pôr a serviço de Richelieu, no entanto, La Mothe le Vayer tornou-se menos crítico, passando a apoiar conformistamente a política de Richelieu. Somente na

velhice é que iria despertar novamente o espírito do jovem "livre-pensador", na licenciosidade das *Caminhadas* e no ceticismo dos *Solilóquios céticos* (o breviário de bolso da doutrina pirroniana).

Enquanto isso, sólidos princípios de metodologia histórica eram formulados com muita clareza por outro libertino, isto é, Gabriel Naudé (1600-1653), que, médico em Paris e Pádua, era homem de grande cultura. Colocando-se a serviço de Mazarino, conseguiu construir-lhe uma biblioteca de cerca de quarenta mil volumes. Organizada de maneira racional, essa biblioteca custou muitos sacrifícios e viagens e Naudé. Seu alvo polêmico foram as crenças nos magos, nas bruxas, nos diabos, nos encantamentos, nos prodígios e nos milagres, crenças que, na opinião de Naudé, dominam não apenas a mente dos incultos, mas também a dos eruditos.

Incrédulo e crítico, rico de agudas considerações psicológicas e epistemológicas, Naudé era de opinião que "a prudência na crítica dos autores (...) é muito difícil para poder ser praticada por todo tipo de pessoas. A experiência, que só se adquire com o tempo, a reflexão que se precisa exercer sobre aquilo que é concebido, o exato discernimento das intenções ocultas e das sábias ações alheias e, sobretudo, a imperturbabilidade que deve sempre sustentar a chama na busca da verdade, tudo isso descarta facilmente os espíritos fracos, levianos e obstinados, como também os jovens (...) do exercício dessa censura, na qual se empenham com mais sucesso e menos dificuldade a idade madura e uma têmpera incomum".

Enquanto o libertinismo de Cyrano, de La Mothe le Vayer, de Naudé e também do genebrino Elias Diodati (de origem italiana) é chamado "libertinismo erudito", já o libertinismo de Faret (autor de *Honnéte homme,* 1630), de Bardin (autor do conhecido *Lycée*) e do cavalheiro de Meré (Antoine Gombaud, 1607-1684) é chamado "libertinismo mundano". Tendo como fundo obras italianas como o *Cortesão* de Castiglione e a *Conversação civil* de Stefano Guazzo, o libertinismo mundano preocupava-se com o conceito de "honneté", isto é, da honra e do decoro que deviam enformar os modos e os comportamentos do perfeito gentil-homem.

Segundo Faret, "é preferível estudar no grande livro do mundo ao invés de estudar em Aristóteles". E aquilo que ele pretende ensinar é "a arte de agradar na corte". Mas, segundo Meré, não é possível enfeixar em preceitos claros as regras da "arte de agradar": as finezas e as nuanças da vida vivida escapam à precisão da análise, só podendo ser captadas por aquele sentimento global que ele chama "esprit". E foi exatamente desse conceito de "espírito" do cavalheiro de Meré que Brunschvicg viu uma influência na idéia do "esprit de finesse" que encontraremos em Pascal.

2. Pierre Gassendi: "empirista-cético" em defesa da religião

2.1. A polêmica contra a tradição aristotélico-escolástica

"Gassendi representa (...) uma experiência típica na cultura da primeira metade do século XVII, que ele compartilha com outros pioneiros da nova ciência: ligado à tradição renascentista pela crítica ao aristotelismo, pelos interesses eruditos e pela veia cética, ele estende o seu gosto pelo particular concreto — pela história — ao conhecimento da natureza, na concretude do acontecer fenomênico: a experiência torna-se o princípio unificador de todo o saber humano, sempre intrinsecamente histórico e, portanto, provisório e progressivo. Abandonando um saber que tinha seu vértice na contemplação distante de essências eternas, a ela subordinando todo outro conhecimento, e libertando a fé de toda superestrutura teológica-científica, Gassendi dedica-se à construção de um sistema articulado em uma lógica empirista e nominalista, em uma física mecanicista e em uma ética da *voluptas*" (T. Gregory).

Nascido em Champtercier, na Provença, em 1592, e morto em Paris, em 1655, Pierre Gassendi foi cônego e depois preboste em Dijon, bem como docente de filosofia na Universidade de Aix, de 1616 a 1622. O mais importante resultado de seus cursos universitários são as *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*. Foram anunciados sete livros dessas *Exercitationes,* mas apenas o primeiro foi publicado (em Grenoble, em 1624), ao passo que o começo do segundo livro pode ser encontrado na edição das obras completas (Lião, 1658).

As *Exercitationes* são uma obra polêmica, cujo alvo é constituído pelo aristotelismo escolástico, que, com a força do apoio da Igreja e dos teólogos, ainda dominava nas escolas. A obra se situa na esteira do antiaristolelismo renascentista e as suas fontes são Ramus (no que se refere à lógica), Vives (no que diz respeito à psicologia) e Charron (no que concerne à inutilidade de Aristóteles como guia para a felicidade e a sabedoria) (A. del Noce).

Escreve Gassendi: "Quando me tornei independente e comecei a examinar toda a questão com uma investigação mais aprofundada, logo me dei conta do quanto era vã e inútil (a filosofia que era ministrada nas escolas) para alcançar a felicidade." Entretanto, "a flecha mortal continuava espetada, isto é, aquele preconceito geral pelo qual eu via todas as autoridades aprovarem Aristóteles. Mas a leitura de Vives e do meu Charron infundiu-me coragem e removeu todo temor. Graças a ela, pareceu-me não sem

razão a argumentação segundo a qual aquela flecha não devia ter uma aprovação incondicional só porque a grande maioria a aprovava. E minhas forças aumentaram ainda mais graças a Ramus e Mirândola (...)".

Interessado por astronomia e mecânica, Gassendi realizou observações astronômicas e, em defesa de Galileu, escreveu o *De motu impresso a motore translato* (1640-1643) e o *De proportione qua gravia decidentia accelerantur* (1642 e 1645).

Fascinado pela acatalepsia (suspensão do assentimento) "recomendada pelos acadêmicos e pelos pirronianos" e persuadido de que a forma válida de saber não é a busca das "essências" ou "causas metafísicas", mas muito mais a descrição do acontecer fenomênico factualmente comprovável, Gassendi volta-se então contra aquela tradição que fez de Aristóteles "quase um deus caído do céu" e que venera, comenta e transmite precisamente as obras menos úteis de Aristóteles, como a *Física* e a *Metafísica*, ao invés das obras relativas à história natural (isto é, a ciência) e à política.

Exclama Gassendi: "Como seria útil conhecer a história das pedras, dos metais, das plantas, dos animais e de todas as outras coisas desse gênero, cuja variedade é tão agradável de se conhecer!" Entretanto, os escolásticos objetam que tais conhecimentos são objeto dos talhadores de pedra, dos ourives, dos ervateiros e dos caçadores. Os escolásticos "não lhes têm a mínima consideração, pois seriam conhecimentos muito vulgares, ao passo que se vangloriam de escolher as coisas que cabem propriamente à filosofia". E Gassendi replica a essa objeção: "Mas então Aristóteles, Demócrito e outros grandes homens, cuja erudição é tão estimada, não estavam cultivando a filosofia quando orientavam suas pesquisas para tais coisas?"

Na opinião de Gassendi, a realidade é que a filosofia aristotélico-escolástica pratica um método errôneo, afastando-se da natureza e reduzindo-se à prática de uma estéril verbosidade. Eis, com efeito, o que discutem com tanto zelo os filósofos das escolas: *"Se existe a forma da corporeidade; se aquilo que é chamado 'forma do cadáver' tem propriedades e quais seriam elas; se os graus inferiores contêm os superiores formalmente ou de modo eminente; se a faculdade animal é separável do seu sujeito realmente ou apenas racionalmente; se, além disso, a faculdade visual, colocada, por exemplo, em uma pedra, possa produzir a faculdade de ver;* e deixo de lado ainda um enorme número de outras futilidades e inépcias". Os escolásticos não conhecem a natureza, não examinaram vegetais nem minerais, ignoram os elementos: "E nem poderia ser diferente, para quem só exercitou sua língua em frívolas e inúteis combinações de qualidades."

Para ele, os filósofos aristotélico-escolásticos não têm o justo método: "Dentre as coisas celestes (...) tentaram a duras penas conhecer somente o sol e a lua e, desfrutanto seu ócio nas escolas ou em salas bem aquecidas, discutiram coisas que jamais perscrutaram pessoalmente nos céus, inventando mil embustes para manter em pé os seus sonhos, vale dizer, a solidez e a real existência das esferas celestes, os canais através dos quais passam os astros (...). Para ser breve, não examinaram absolutamente nada da natureza que está diante de nós: quando entraram em suas escolas, entraram em outra natureza que não tem nada a ver com aquela que está fora de nós." Por isso, quando tais filósofos escolásticos são postos diante da verdadeira realidade, "navegam na mais completa escuridão e permanecem perplexos", "como se fossem aqueles que, crescidos nos bosques, de repente são introduzidos em uma magnífica e enorme cidade".

2.2. **Por que nós não conhecemos as essências e por que a filosofia aristolélico-escolástica é danosa à fé**

Segundo Gassendi, o saber aristotélico baseia-se em definições a priori que, presumidamente, captam as "essências" ou as "causas metafísicas" dos fenômenos. E aqui está o pressuposto errado da tradição filosófica, já que, como diz Gassendi, "antes de qualquer outra coisa, é evidente que todo conhecimento que existe em nós é próprio dos sentidos ou deriva dos sentidos; por conseguinte, parece igualmente certo que não se pode pronunciar juízo algum sobre qualquer coisa sem o testemunho dos sentidos".

Assim, exemplifica Gassendi, "se me perguntas (...) se eu sei que o mel tem o gosto doce ou que, provando-o, experimentei a doçura do mel, responderei que sei e, desse modo, posso admitir que se tenha ciência dessa coisa dada. Mas, no entanto, se me perguntares se eu sei que o mel, por sua própria natureza, em si mesmo e realmente é doce, então isso é exatamente aquilo que confesso não saber, já que não estou de posse de uma causa necessária ou de uma demonstração que explique por que é assim (...)". O que Gassendi, combate é uma ciência de essências. E uma vez derrubada tal ciência, "nós poderemos partir logo para demonstrar mais especificamente que não podemos saber ou conhecer com certeza a evidência nem afirmar infalivelmente e ao abrigo de erros de que modo uma coisa é por sua própria natureza, em si mesma e por causas íntimas, necessárias e infalíveis".

A tradição aristotélica, portanto, é a tradição da pseudosciência e da verbosidade. Não existe saber sem que se perscrute a experiência. Mas a base da tradição filosófica não é a experiência

e sim a autoridade de Aristóteles. Os filósofos das escolas confiam cegamente em Aristóteles e, entregando-se às suas obras, não têm confiança em si mesmos, deixando verdadeiramente de procurar a verdade. "Com efeito, erguendo o olhar para o seu predecessor Aristóteles, como se fosse um Deus que desceu do céu para revelar a verdade, não ousaram afastar-se dele um milímetro sequer. E, assim, sem confiar em suas próprias forças, renunciaram totalmente ao estudo direto das coisas, limitando-se somente a uma inútil tagarelice acerca dos escritos e das palavras de Aristóteles."

Naturalmente, cada qual deve ser livre de filosofar como quiser. Mas será que as disputas entre nominalistas, tomistas e, por exemplo, escotistas constituem um sinal autêntico de liberdade da razão? Comenta amargamente Gassendi: "Eles se parecem com aqueles que, podendo correr para cá e para lá dentro da cela de uma prisão, vangloriam-se de ser completamente livres. Eles nada mais são do que os prisioneiros do cárcere peripatético. Sejam eles escotistas, sejam tomistas, o carcereiro é sempre Aristóteles, que os mantém sob o seu cadeado e, como se fossem passarinhos numa gaiola, permite-lhes apenas que saltitem de um poleiro para outro, mas não consente que abram as suas asas em céu aberto." A razão dos aristotélico-escolásticos é uma razão preguiçosa, uma razão que não tem confiança em si mesma, uma razão aprisionada. E tal razão impede o conhecimento da natureza e não gera ciência.

Mas os danos dessa tradição filosófica não ficam nisso. E isso em virtude do fato de que "outro prejuízo vem se acrescentar na busca das coisas verdadeiras e necessárias, pelo fato de que eles (os aristotélicos) inserem e afirmam por toda parte coisas absolutamente estranhas". Foi assim que eles causaram grandes danos à religião e à fé. Escreve Gassendi: "Nas coisas que se referem ao ordenamento da religião, é preciso ser religioso. Com efeito, nesse âmbito, é glorioso submeter o intelecto em nome da fé, que se propõe crer em mistérios que só podem ser acolhidos por força da autoridade divina."

Pois bem, e o que fazem os filósofos das escolas? Fazem exatamente o contrário daquilo que deveriam fazer: submetem a sua razão à autoridade de um filósofo, no que se refere às coisas naturais (e "como é indigno para um homem que se professa filósofo submeter assim sua própria mente à autoridade deste ou daquele homem!"), e, por outro lado, pretendem introduzir a filosofia em questões de fé que nos foram reveladas e que ultrapassam a razão. A esse propósito, afirma Gassendi: "Quero apenas alertar para o fato de que, a partir da teologia ou ciência divina, acabaram na filosofia questões muito intricadas. Com efeito, trata-se dos mis-

térios da Trindade e da Encarnação na metafísica quando se trata da hipóstase ou substância em si. Da mesma forma, costuma-se expor aquilo que se refere à felicidade sobrenatural na filosofia moral, lá onde se fala do fim último. E chega-se a discutir sobre a existência do corpo de Cristo e de sua presença na espécie eucarística em física, lá onde se fala de lugar e de vácuo. E também se trata da criação das coisas e da ressurreição dos mortos lá onde se trata do movimento, do mundo, da geração e da corrupção (...)." Sendo assim, fica claro que a filosofia aristotélica é danosa para a ciência e funesta para a fé. E então, pergunta-se Gassendi, "quem poderá (...) se surpreender se a nossa atual filosofia não tem mais nada de filosofia?".

2.3. Gassendi contra Descartes

O ataque de Gassendi contra a filosofia aristotélico-escolástica estende-se também às pretensões de saber mágico e cabalístico de Robert Fludd (1574-1637), como testemunha a sua *Epistolica exercitatio in qua praecipua principia philosophiae Roberti Fluddi reteguntur* (1630), assim como à concepção platônico-escolástica de Hervert de Cherbury (1583-1648), que Gassendi critica na obra *Ad librum D. Edoardi Herberti de veritate epistola*, de 1634. Nesse período, Gassendi já estava em contato com os maiores cientistas de sua época, procurando resolver problemas de mecânica e de ótica, enquanto se dedicava a observações astronômicas, como atestam os seus *Commentarii de rebus caelestibus.*

E essa sua atividade científica levava-o sempre mais para longe de um tipo de saber como o saber mágico e cabalístico, que, sendo arbitrário, inverificável e de natureza privada ao invés de pública, confunde o natural com o sobrenatural e fala de qualidades ocultas não precisadas e menos ainda precisáveis. A esse gênero de "saber", Gassendi opõe uma *philosophia aperta et sensibilis,* uma "filosofia" clara, pública e comprovável, porque relativa aos aspectos empíricos da realidade. Em nome dessa *philosophia aperta et sensibilis,* Gassendi ataca também a metafísica de Herbert de Cherbury, metafísica que é um saber de essências.

A esse respeito, diz Gassendi que nós não podemos conhecer as essências. *E não podemos conhecê-las porque não conseguimos construí-las ou reconstruí-las.* Assim como o animal não conhece o relógio porque não está em condições de construí-lo, da mesma forma o homem não conhece as essências das coisas, que só Deus conhece porque as criou. Trata-se de uma "distinção essencial que encaminha para uma concepção poiética do conhecer e reinter-

preta — em contexto empirista — o ideal aristotélico do conhecer *per causas:* se essas causas são as aristotélicas, essências verticalmente subordinadas, elas só são conhecidas por Deus; já o homem, ao seu modo, só pode ter um conhecimento *per causas* quando é capaz de construir o objeto ou entender os modos de sua produção (...), o que só é possível quando as causas pertençam a uma ordem que se possa verificar experimentalmente, reconstruir hipoteticamente ou determinar historicamente" (T. Gregory).

As razões de fundo do ataque de Gassendi contra a filosofia aristotélico-escolástica, a tradição mágica e cabalística e a metafísica de Herbert de Cherbury podem ser encontradas na famosa crítica de Gassendi em relação a Descartes. As *Objeções* às *Meditações* de Descartes são de 1642; depois da réplica de Descartes, segue-se às *Objeções* a famosa *Disquisitio Metaphysica, seu dubitationes et instantiae adversus Cartesii Metaphysicam.*

Em nome de um saber empírico, é contra a *metafísica* de Descartes que Gassendi se lança. Descartes representa para Gassendi o verdadeiro reconstrutor da filosofia da substância e das essências. Ele não pretende tanto negar alguns dos principais pontos do conteúdo do pensamento cartesiano, como a existência de Deus ou a imortalidade da alma. O que Gassendi rejeita é muito mais o *tipo de saber cartesiano,* que é um gênero de saber apriorístico e dedutivo, privado de um verdadeiro contato com a experiência. Por tudo isso — e, nesse ponto, muitos intérpretes negam perspicácia a Gassendi —, Descartes representa para Gassendi o herdeiro da metafísica aristotélico-escolástica.

Gassendi não nega a veracidade da *experiência* do *cogito.* O que ele refuta é que, como sustenta Descartes, se possa passar da experiência do *cogito* à substância da *res cogitans.* Tal passagem é totalmente ilegítima, pelo fato de que o homem não conhece, como já sabemos, nem essências, nem substâncias. Na opinião de Gassendi, a distinção cartesiana entre alma e corpo, pressuposta e não demonstrada, constitui um dualismo que desemboca em dificuldades de difícil solução. Assim como também não são aceitáveis as "demonstrações" cartesianas da existência de Deus. Antes de mais nada, a idéia de ser perfeitíssimo não é de modo algum inata, mas sim uma idéia que se constitui historicamente, de modo que a prova cartesiana que pressupõe aquela idéia como inata não é válida. Mas também não se sustenta a prova que se alicerca na série de causas eficientes: e não se sustenta porque, com a série das causas, não é legítimo sair do âmbito físico. Por fim, também não é aceitável sequer o argumento ontológico, pelo fato de que a existência não é de modo algum uma perfeição como todas as

outras: a existência é muito mais aquele *id sine quo non sunt perfectiones.*

Outra aguda censura que Gassendi faz a Descartes é a de que, na fixação do critério da evidência, Descartes oscilaria em uma espécie de círculo vicioso entre a consideração do *cogito* como base determinante da filosofia e a consideração de Deus como garantia não apenas das verdades matemáticas, mas também das do próprio *cogito*. Tudo isso, essencialmente, nos diz que "diante do programa de construção de nova metafísica, fundamento de uma nova física a ser desenvolvida segundo raciocínios dedutivos *per causas*, Gassendi tende a rejeitar a filosofia cartesiana no âmbito da tradição metafísica aristotélico-escolástica, em defesa de um conhecer fenomênico e experimental, livre de preocupações metafísicas e de tentações dogmáticas" (T. Gregory).

2.4. **Por que Gassendi retorna a Epicuro**

Enquanto desfecha seu ataque contra a tradição mágico-cabalística e a filosofia cartesiana, Gassendi se empenha em uma interessante reproposição da filosofia de Epicuro, libertando-a de tudo aquilo que poderia ser contrário à fé cristã. Assim, enquanto para Epicuro os átomos são incriados e incorruptíveis, Gassendi sustenta que eles foram criados por Deus e os considera aniquiláveis por Deus; Epicuro afirmava que o movimento é eterno, mas Gassendi assevera que a força que gera o movimento deve-se a Deus; para Epicuro, a ordem do mundo foi gerada por encontros casuais dos átomos, ao passo que Gassendi vê no universo uma ordem finalística e uma realidade governada pela providência de Deus; para Epicuro, a alma era feita de átomos e, portanto, mortal, mas Gassendi, além da alma corpórea vegetativa e sensível, admite também uma alma intelectiva incorpórea e imortal.

Gassendi diz tudo isso no *Syntagma Philosophiae Epicuri*, de 1649. Dois anos antes, em 1647, ele já havia dedicado a Epicuro outra obra: *De vita et moribus Epicuri*. Em 1658, postumamente, aparece o *Syntagma philosophicum*, que reconfirma a colocação empirista geral, mas também afirma que a experiência não consiste em um caótico aparecer fenomênico e não é uma imediaticidade passiva de dados sensoriais, mas sim uma construção da razão, que elabora os dados sensoriais. Ademais, ainda no *Syntagma philosophicum*, uma vez estabelecida a autonomia da ciência *experimentalis*, Gassendi sustenta que é possível chegar a falar de alma imaterial e da existência de Deus. E isso é possível quando sabemos ler os "sinais" que a realidade coloca diante de nós. O homem é caracterizado pela atividade racional, mas essa atividade

consiste em operações não-corpóreas, de modo que existe a alma como entidade espiritual. E também existe Deus: é a partir da ordem do universo que inferimos a sua existência, já que não há ordem sem ordenador.

Desse modo, despedaçam-se muitas das flechas céticas que havíamos encontrado nas *Exercitationes* e nas *Objeções*. Entretanto, é exatamente nisso que reside grande parte do valor histórico daquele *"doux prêtre"* (como o chama Pintard) que foi Gassendi: "conciliação de epicurismo, de libertinismo, de nova ciência, de humanismo e de cristianismo — o resultado de tal empresa não poderia ser outro senão o maior caso de *atenuamento das oposições* jamais ocorrido na história do pensamento" (A. del Noce). Gassendi foi criticado porque, embora defensor de um saber empírico, o que defendeu foram os *resultados* da investigação empírica, "permanecendo porém estranho ao novo e fundamental pensamento metodológico que a domina" (E. Cassirer). E, com efeito, a nova ciência — com Galileu e Bacon, mas também com Descartes, Hobbes e Spinoza — havia eliminado o finalismo, mas Gassendi o readmite. E não sabe reconhecer a função da matemática na exploração do mundo.

Mas um problema ainda fica por resolver. Pode-se compreender perfeitamente o sentido das polêmicas e das críticas de Gassendi contra a filosofia aristotélico-tomista, a tradição mágico-cabalística, a metafísica de Hervert de Cherbury e o pensamento de Descartes. Mas qual pode ser o sentido da tentativa gassendiana de recuperar as concepções de Epicuro para repropô-las aos seus contemporâneos?

Na realidade, esse sentido é compreensível se atentarmos para o fato de que "pode-se considerar como o objetivo principal da atividade filosófica de Gassendi (...) a defesa da religião no sentido de um *expedit credere*" (N. Abbagnano). Pois bem, na opinião de Gassendi, nem o aristotelismo escolástico nem o cartesianismo eram capazes de conter a crítica cética e, portanto, eram duas filosofias que não estavam em condições de defender a religião. Por outro lado, sempre segundo Gassendi, as críticas céticas — tão eficazes em relação ao aristotelismo e ao cartesianismo — não se mostravam tão fortes assim contra a concepção materialista. Eis aí, então, para além das considerações sobre a ética, o sentido da empresa de Gassendi: retomar uma filosofia materialista que, inatacável pelas críticas que eram eficazes contra os aristotélicos e os cartesianos, apresenta-se substancialmente em concordância com os resultados das pesquisas científicas, eliminar suas partes contrárias à religião e mostrar assim que as verdades da fé não conflitam em absoluto com as verdades que são produtos científicos e filosóficos mais válidos da razão.

3. O jansenismo e Port-Royal

3.1. Jansênio e o jansenismo

"O jansenismo, que toma esse nome por causa do célebre Cornélio Jansênio (1583-16380, bispo de Ypres, autor do *Augustinus,* havia começado como luta dogmática de sentido agostiniano contra o molinismo, sustentado geralmente pelos jesuítas, embora não por todos. Mas um amigo de Jansênio, Jean du Verger de la Houranne, abade de Saint-Cyran (1581-1643), levou a luta contra o jesuitismo para o campo da moral e da experiência religiosa, reunindo em torno de si um grupo de religiosos, reforçado pelas monjas cistercienses do mosteiro de Port-Royal, pretendendo uma reforma de sentido rigorista dos costumes cristãos, contra o laxismo dos jesuítas, postulando um enrijecimento do sacramento da penitência, reduzido pelos jesuítas a um ato quase que formal, e reivindicando a restauração da dogmática dos Padres da Igreja, particularmente a de santo Agostinho, contra as novidades 'filosóficas' dos teólogos da Companhia de Jesus. Nesses conceitos é que se havia inspirado o livro *Comunhão freqüente,* escrito por Antoine Arnauld (1612-1694), doutor da Sorbonne, por sugestão de Saint-Cyran" (G. Preti).

Jansênio (Cornelius Jansen), teólogo flamengo que estudou um Utrecht e depois em Louvaina sob a égide dos jesuítas, trabalhou durante vinte e dois anos no seu *Augustinus,* que teve um sucesso verdadeiramente estrondoso ao ser publicado, em três tomos, em 1640. Na obra, Jansênio pretende expor a genuína doutrina de santo Agostinho, a doutrina que havia enformado a Igreja antiga e fôra um dos pilares do Concílio de Trento. Como veremos, o jansenismo seria acusado de heresia, mas, tanto no livro como em seu testamento, anexo ao livro, Jansênio diz com muita clareza que submete as proposições do seu trabalho ao juízo da Santa Sé.

Vejamos então brevemente o conteúdo do *Augustinus.* No primeiro tomo, constituído de oito livros, Jansênio, por meio da doutrina de santo Agostinho, demole a heresia de Pelágio (que, no início do século V, em contraste com Agostinho, havia propugnado a doutrina segundo a qual o pecado original não teria enfraquecido a capacidade humana de fazer o bem). No segundo tomo, Jansênio fixa os limites da razão e fala do "status naturae lapsae" e do "status naturae purae". No terceiro tomo, ele expõe as doutrinas relativas à graça, à predestinação e à liberdade.

São interessantes as teses de jansênio sobre a relação razão-fé. Jansênio é decididamente contrário ao uso da razão nas questões de fé, já que a razão é "mãe de todas as heresias", rejeita o

racionalismo da escolástica e, no que se refere à fé, se reporta à "memória" da tradição. Escreve ele: "O intelecto é a faculdade própria para o estudo da filosofia, a memória, da teologia. O filósofo tem a capacidade de penetrar em princípios que são compreensíveis; o teólogo cristão tem a faculdade de recordar a tradição oral ou escrita."

A razão é inútil ou danosa para a fé, tanto que Cristo quis encerrar "nos porões de tal santa ignorância o excessivo desejo de saber com que se perturbam os filhos da Igreja (...). Ele nunca objetivou nos tornar eruditos, mas apenas nos dar a simples cognição da verdade divina e certa, cujas raízes, isto é, razões, estão ocultas em um lugar mais profundo e inacessível à agudeza de nossa investigação".

Portanto, em matéria de fé, a razão é rejeitada: é preciso referir-se à *memória* da *tradição.* E, na tradição da Igreja, Agostinho, "primeiro dentre todos os antigos Padres, partindo dos princípios de são Paulo, trouxe à luz com incrível profundidade e penetração todas as conclusões da graça, que até agora permanecera como que oculta na fé dos cristão". E, no que se refere mais especificamente à doutrina da graça, Jansênio, juntamente com Agostinho, afirma que o pecado original corrompeu o homem, cuja vontade é dominada pela *delectatio terrestris,* de modo que, se a *charitas* ou *delectatio caelestis* não determinassem infalivelmente a vontade de fazer o bem, todas as ações humanas seriam pecaminosas.

O *Augustinus* de Jansênio foi imediatamente atacado pelos jesuítas. Em sua maioria molinistas, eles acusaram Jansênio e seus seguidores de serem calvinistas, ou seja, de serem, entre outras coisas, negadores da liberdade humana. Publicado em 1640, o *Augustinus* foi condenado pela Sagrada Congregação do Index e pela Inquisição em 1641, ao passo que, em 1642, através da bula *In Eminenti,* Urbano VII vetou que se escrevesse e discutisse sobre cinco proposições contidas no *Augustinus.* Essas cinco proposições, tão famosas e tão discutidas, são as seguintes: 1) alguns preceitos de Deus são impossíveis para os justos, mesmo que os queiram e se esforcem com todas as forças que têm na presente natureza, porque lhes falta a graça que os torna possíveis; 2) não se resiste nunca à graça interior, no estado de natureza decaída; 3) para granjear mérito ou demérito, não se requer a liberdade da necessidade interior, mas somente a liberdade de coação exterior; 4) os semipelagianos admitiam para cada ato, mesmo no início da fé, a necessidade da graça preveniente e eram heréticos ao concederem à vontade humana o poder de resistir ou obedecer à graça; 5) é um erro semipelagiano afirmar que Cristo morreu por todos.

Em 1650, os bispos franceses pediram que a Santa Sé se pronunciasse de maneira inequívoca sobre essas cinco proposições.

O papa Inocêncio X nomeou uma comissão, diante da qual jansenistas e antijansenistas puderam defender as suas respectivas posições. E, por fim, com a bula de 31 de maio de 1653, intitulada *Cum occasione,* chegou-se à condenação das cinco proposições. Apesar disso, Arnaud e seus amigos de Port-Royal (o que veremos melhor quando tratarmos de Pascal) afirmaram que as cinco proposições são heréticas, mas acrescentaram que elas não se encontravam — com o seu presumido sentido herético — no *Augustinus.* Assim, bispos e teólogos franceses voltaram à cena e, em 1654, declaram que Jansênio havia verdadeiramente exposto, defendido e ensinado as cinco proposições. E o papa Alexandre VII, com a constituição *Ad Sacram Beati Petri Sedem,* de 16 de outubro de 1656, confirmou a condenação.

Mas as polêmicas não pararam. Em 1665, o mesmo papa Alexandre VII, através da constituição *Regiminis Apostolici* (15 de fevereiro de 1665), impôs aos jansenistas um formulário de submissão. Mas nem mesmo esse formulário de submissão conseguiu esclarecer a questão. E, depois de outros episódios e discussões, a "paz de Clemente IX" conseguiu encerrar a primeira fase do jansenismo.

Tal paz, porém, não foi definitiva. Assumindo a herança espiritual de Arnauld, o padre oratoriano Pasquier Quesnel reacendeu a polêmica com o seu livro *O Novo Testamento, com reflexões morais* (1668). Em 1705, através da bula *Vineam Domini* (15 de junho), Clemente XI o condenava a "obsequioso silêncio" em relação às cinco proposições; em 29 de outubro de 1709, o rei ordenou a destruição do convento de Port-Royal, "ninho de jansenismo"; por fim, em 8 de setembro de 1713, com a bula *Unigenitus Dei Filius,* é condenada de fato toda a doutrina do jansenismo.

O jansenismo conheceu certa difusão na Itália: em Pavia (com Pietro Tamburini), em Gênova (com Palmieri, Solari e outros) e em Nápoles (com Serrao, Simioli e outros). Mas foi sobretudo em Pistóia que o movimento jansenista, com o bispo Scipione De' Ricci, serviu de base para notáveis e variadas reformas. A condenação do jansenismo de Pistóia ocorreu com a bula *Auctorem Fidei,* de 28 de agosto de 1784.

3.2. A lógica e a lingüística de Port-Royal

Juntamente com a doutrina da graça, da liberdade e da predestinação, o jansenismo se caracterizou pela importância dada à intimidade da fé e à rígida disciplina moral e penitencial, que se referia ao cristianismo dos primeiros séculos. Foi precisamente um padre basco, amigo e companheiro de estudo de Jansênio, ou seja, o Abade de Saint-Cyran, quem se encarregou de

difundir o jansenismo na França. O centro do jansenismo foi o antigo mosteiro feminino cisterciense de Port-Royal, nas proximidades de Versailles, que no início do século havia sido reformado por uma piedosa e enérgica abadessa, Jacqueline Arnauld (Madre Angélica). Nas adjacências do mosteiro, impelido pelo desejo de alcançar a perfeição cristã, um grupo de leigos retirou-se para viver tal idéia. A orientação espiritual desse grupo de leigos foi exercida inicialmente por Saint-Cyran e, depois de sua morte, por Louis le Maêtre de Saci.

Como já expusemos as linhas fundamentais da doutrina jansenista e já tratamos das controvérsias que ela suscitou e das condenações que sofreu, é oportuno agora registrar algumas das idéias que, de certa forma, constituem a mais significativa contribuição filosófica de Port-Royal.

Trata-se da *Lógica de Port-Royal ou arte de pensar,* escrita por Antoine Arnauld (1612-1694) e Pierre Bicole (1625-1695). Também viveram em Port-Royal duas tias de Nicole: Madeleine e Marie Suyreaux. Por outro lado, Arnauld era irmão da Madre Angélica e do bispo de Augers. Foi precisamente da colaboração entre Arnauld e Nicole que nasceu aquele tratado, que apareceu anonimamente em 1662 sob o título *A lógica ou arte de pensar.* O destino desse livro foi muito afortunado: "Durante dois séculos, as 'pessoas de bem' nele aprenderam a lógica, principalmente, mas não apenas na França. Ao longo desses dois séculos, houve mais de cinqüenta edições francesas, muitas traduções inglesas intervaladas nesse período e, por fim, bem uma dúzia de traduções latinas" (R. Blanché).

Como diz o título da obra, a lógica não seria tanto uma ciência, mas muito mais uma *arte:* não uma arte que ensine a combinar palavras e fórmulas, mas que ensine a *pensar bem.* Desse modo, a lógica deve tornar-se um instrumento adequado "a servir às outras ciências". Conseqüentemente, em primeiro lugar, é inútil ficar perdendo tempo, como se faz no ensino da lógica escolástica, com silogismos fabricados com base em exemplos totalmente artificiosos. Se o ensino não pretende ser apenas "divertido", mas também objetiva alcançar resultados válidos e úteis, deve se basear em exemplificações de raciocínios efetivamente usados nos vários âmbitos do saber, da literatura e da vida. Em segundo lugar, a lógica escolástica se propõe a nos dar as regras do raciocínio correto e, certamente, é nessas regras que consiste a sua utilidade. Entretanto, observam Arnauld e Nicole, "também não devemos crer que tal utilidade vá muito longe, já que a maior parte dos erros dos homens não está em se deixar enganar por más conseqüências, mas sim em se deixar encaminhar para falsos juízos, dos quais se extraem más conseqüências".

Em suma, os homens geralmente *raciocinam* corretamente, isto é, não se enganam no extrair conseqüências de premissas; o que acontece, no entanto, é que *freqüentemente julgam mal,* isto é, não sabem estabelecer as premissas. Ou seja: *não é uma questão de correção, mas um problema de verdade,* razão pela qual a *arte de raciocinar* (vale dizer, de deduzir conseqüências de premissas) deve ser precedida da *arte de pensar* (vale dizer, de uma arte que ensine a estabelecer premissas válidas), mas de uma arte que ensine a *julgar sadiamente.*

Não é que as regras escolásticas sejam refutadas. Na realidade, elas só são enquadradas em um projeto de tipo diferente: "a aversão por tudo aquilo que ameaça a vigília do pensamento e a referência constante às idéias claras e distintas, às luzes naturais, ao 'bom senso', mostram à saciedade que essa lógica é de espírito cartesiano" (R. Blanché). A influência de Descartes sobre Arnauld e Nicole conjuga-se com a exercida também por Pascal. E tanto as *regras* de Descartes como as de Pascal são *regras de método.* Com efeito, enquanto as três primeiras partes da obra tratam respectivamente das *idéias,* dos *juízos* e dos *raciocínios,* a quarta parte ("dentre as mais úteis e importantes") é dedicada ao *método.* E a substância dessa parte da *Lógica ou arte de pensar* é extraída das *Regulae* e do *Discurso sobre o método* de Descartes e do fragmento *Sobre o espírito geométrico* de Pascal.

Enquanto o método é discutido na quarta parte, a segunda parte é dedicada a análises lingüísticas voltadas para evidenciar as formas lógicas estruturais ou fundamentais que freqüentemente se ocultam sob as mais variadas formas lingüísticas. Em suma, há *o pensamento* que toma *forma* de linguagem: mas a linguagem não deve enjaular e distorcer o pensamento; a *forma lingüística* não deve submeter e viciar as *operações lógicas.* E "a função da lógica, arte de pensar, é precisamente a de evidenciar o verdadeiro pensamento que está subjacente às roupagens da forma verbal, ajudando-nos a remontar da forma ao significado, já que é o significado que deve permitir a interpretação da forma, não a forma que deve impor o significado".

A idéia de um *pensamento* subjacente às *mais variadas formas lingüísticas* levou os "solitários" de Port-Royal à concepção de uma "gramática geral". E, com efeito, dois anos antes da *Lógica,* foi publicada uma *Gramática geral e argumentada,* escrita por Arnauld e Lancelot. A intenção precisa que transparece dessa *Gramática geral* é exatamente a de alcançar as estruturas fundamentais com que fuciona a mente humana em geral, as quais podem ser captadas no interior das diferenças das línguas históricas.

Em outras palavras, Arnauld e Lancelot procuram tornar *lógico* o fato histórico que é a linguagem. E tentaram demonstrar

que “o substantivo define a *substância* e o adjetivo só pode denotar o *acidente* (...) . A teoria do verbo leva a condenar a retórica de Aristóteles em nome de sua lógica (...). Para Port-Royal, o verbo tem a função principal de significar a afirmação lógica pura e simples, ou seja, fazer notar que o discurso em que é usada tal palavra é o discurso de um homem que não apenas concebe as coisas, mas também as julga e as afirma” (G. Mounin).

Em suma, segundo Arnauld e Lancelot, a proposição gramatical e a proposição lógica, a língua e a razão, deviam coincidir. De Saussure afirmaria que o programa de Port-Royal é um programa estritamente sincrônico. E, em nossos dias, Noam Chomsky afirma que sua gramática transformacional tem um precedente na gramática de Port-Royal.

Capítulo XVI

BLAISE PASCAL: AUTONOMIA DA RAZÃO, MISÉRIA E GRANDEZA DO HOMEM E RACIONALIDADE DO DOM DA FÉ

1. A paixão pela ciência

"Na luta pela razão, em que se resume a obra da filosofia no século XVIII, a voz de Pascal representa uma nota dissonante. E não pelo fato de pretender defender as crenças tradicionais com meios tradicionais: a figura de Pascal não pode ser confundida com a multidão daqueles que insistiam nas velhas posições da metafísica escolástica ou que defendiam as velhas instituições e crenças opondo à razão o peso e a autoridade da tradição. Pascal aceita e assume o racionalismo no domínio da ciência, embora reconhecendo os limites que ele encontra também nesse domínio, mas não considera que o racionalismo possa se estender à esfera da moral e da religião. Pascal considera que, nesse campo, a primeira e fundamental exigência é a compreensão do *homem* como tal e que a razão é incapaz de alcançar essa compreensão" (N. Abbagnano). Na realidade, Pascal "nunca foi seguidor de Descartes, no sentido de ter aceitado os *resultados* definitivos da sua filosofia (...). Podemos considerá-lo um cartesiano não no que se refere ao conteúdo material do sistema, mas pelo ambiente intelectual do qual surgiu" (E. Cassirer).

Blaise Pascal nasceu em Clermont, em 19 de junho de 1623. Na biografia de Pascal, escrita por sua irmã Gilberte Périer, podemos ler: "Tão logo meu irmão alcançou a idade da razão, deu sinais de extraordinária inteligência, seja com pequenas respostas dadas a propósito de diversas coisas, seja com certas perguntas sobre a natureza das coisas que surpreendiam a todos. E essa aurora de belas esperanças nunca foi desmentida. Com efeito, com o passar dos anos, crescia nele a força do raciocínio, de forma que era muito superior à capacidade de sua idade."

A educação do jovem Pascal foi obra de seu pai, como revela Gilberte: "Meu irmão nunca foi ao colégio e nunca teve outros mestres além de meu pai." Etienne Pascal, o pai de Blaise, deixou

Clermont em 1631 e transferiu-se para Paris, inclusive com a intenção de cuidar melhor da educação dos filhos. Nos primeiros tempos de seu período parisiense, Blaise descobriu sozinho a geometria, "indo tão depressa e impelindo suas pesquisas tão adiante que logo chegou à trigésima-segunda proposição do primeiro livro de Euclides". O matemático La Pailleur, amigo do pai de Pascal, ficou impressionado com a precoce genialidade do jovem e o introduziu no cenáculo científico (a "académie") do padre Marin Mersenne, cenáculo que era freqüentado por físicos e matemáticos como Desargues, Roberval, Gassendi e Carcavi. O cenáculo reunia-se uma vez por semana e ouvia um relato de algum dos sócios ou então uma comunicação científica de vários cientistas correspondentes, como Descartes, Fermat, Galileu, Torricelli e outros.

O princípio no qual se inspira o cenáculo do padre Mersenne — cenáculo que, posteriormente, daria origem à Academia das Ciências de Paris — era o de que à *ortodoxia* em matéria de fé correspondia uma completa *autonomia* da pesquisa científica fundada na experiência e não nas especulações metafísicas. Pois bem, como diz ainda Gilberte, nesse cenáculo, "meu irmão correspondia plenamente ao seu papel, tanto no exame dos trabalhos alheios como na produção: com efeito, era um daqueles que freqüentemente aportava fatos novos. Naquelas reuniões, também eram examinados com bastante freqüência trabalhos que vinham da Alemanha e de outros países estrangeiros e o seu juízo era ouvido com atenção maior do que a dos outros, porque tinha uma intuição tão lúcida que conseguia descobrir defeitos dos quais os outros não se haviam apercebido".

Aos dezesseis anos, Pascal escreveu um *Tratado sobre os cônicos*, "uma obra de grande fôlego, tanto que se dizia que, depois de Arquimedes, não se havia visto nada de tão poderoso", sempre segundo Gilberte. Pascal não publicou a obra, que acabou se perdendo. Dela nos resta um fragmento, de uma cópia feita por Leibniz (que conseguiu o manuscrito inteiro com o sobrinho de Pascal, Etiene Périer).

Aos dezoito anos, Pascal inventou "aquela máquina aritmética com a qual se faz todas as espécies de operações, não apenas sem esforço e sem intervalos, mas também sem saber qualquer regra de aritmética e com infalível segurança". E comenta a irmã de Pascal: "Essa invenção foi considerada uma coisa nova na natureza, no sentido que reduz a mecanismo uma ciência que reside inteiramente na mente e apresenta um meio para realizar todas as operações com uma completa certeza, sem necessidade de raciocínio." Trata-se da primeira máquina calculadora, idealizada por Pascal para ajudar o pai, que estava assoberbado de trabalho em Ruão, onde era "comissário deputado de Sua Majestade na Alta

Normandia para a imposição e coleta de impostos". Pascal empregou dois anos na montagem da máquina, em virtude das dificuldades encontradas pelos artesãos e limadores. Em 1645, solicitou a patente para a sua máquina, o que lhe foi concedido em 1649. Pascal continuou a aperfeiçoar a sua invenção. O último modelo da máquina foi chamado de "pascalina", datando de 1652 e estando conservado até hoje no Conservatório Nacional das Artes e Ofícios de Paris.

Ainda na biografia escrita por Gilberte Périer, podemos ler: "Aos vinte e três anos, tomando conhecimento da experiência de Torricelli, inventou e realizou outra, que foi chamada de *experiência do vácuo,* que demonstra claramente que todos os fenômenos até então atribuídos ao vácuo, na verdade, são causados pelo peso do ar." Ficou célebre o experimento que Pascal fez com que seu cunhado efetuasse no Puy-de-Dôme em 19 de setembro de 1648, através do qual demonstrou que a pressão da atmosfera sobre a coluna de mercúrio de um barômetro torriceliano diminui com o aumento da altitude. Em 1651, escreveu o *Tratato do vácuo,* do qual só nos restam alguns poucos fragmentos.

2. A "primeira" e a "segunda" conversões

Nesse mesmo ano de 1651, morreu o pai de Pascal. Em janeiro do ano seguinte, Jacqueline ingressou em Port-Royal, onde tomou o véu no mês de maio. Gilberte comenta: "Como minha irmã tinha um grande espírito, tão logo Deus mudou seu coração compreendeu, como meu irmão, todas as coisas que este dizia sobre a santidade da religião cristã e, não podendo tolerar a imperfeição na qual acreditava estar ao permancer no mundo, fez-se religiosa em mosteiro muito austero em Port-Royal des Champs, onde morreu aos trinta e seis anos, depois de ter cumprido as mais difíceis funções e de ter merecido em pouco tempo méritos que outras religiosas só conquistam depois de muitos anos."

Nesse período de tempo, Pascal foi atacado por várias doenças, inclusive uma cefaléia quase insuportável. Os médicos o aconselharam a renunciar a qualquer atividade intelectual e distrair-se. E foi então que Pascal voltou ao mundo. "Freqüentou a corte várias vezes e alguns entendidos observaram que logo se adaptou perfeitamente àquele clima, como se o houvesse respirado durante toda a vida." Em 14 de abril de 1652, viajou para o pequeno Luxemburgo, a convite da duquesa d'Aiguillon (sobrinha de Richelieu), em companhia de duquesas e cavalheiros, aos quais apresentou a sua máquina calculadora. Ao que parece, também freqüentou os salões de Madame de Sablé. Ligou-se a amigos

mundanos como o cavalheiro Meré, o duque de Roannez e Damien Mitton, com quem freqüentava a alta sociedade. E em cuja companhia também realizou uma viagem de lazer ao Poiteau.

É sempre Gilberte quem comenta: "Esse foi o tempo mais mal aplicado de sua vida. Com efeito, embora se tenha preservado dos vícios, por misericórdia de Deus, no fundo tratava-se sempre daquele clima mundano, tão diferente do clima do Evangelho. Deus, que lhe pedia maior perfeição, não queria deixá-lo solto por muito tempo no mundo. E, para retirá-lo do mundo, serviu-se de minha irmã, assim como antes se havia servido do meu irmão para tirar minha irmã dos seus compromissos mundanos." Pascal via freqüentemente Jacqueline — que havia pronunciado seus votos em 5 de junho de 1653 —, que foi quem o convenceu a deixar o mundo e todas as conversações mundanas. E, aos trinta anos, Pascal decidiu abandonar o mundo.

E, assim, depois do chamado "período mundano" (ao qual remontaria o *Discurso sobre as paixões do amor,* descoberto em 1843 por Victor Cousin e por ele atribuído a Pascal), deu-se a "segunda conversão" de Pascal, a que é atestada pelo famoso *Memorial.* Mas, antes de passar a esse *Memorial,* seria bom pelo menos acenar à "primeira conversão que" pôs Pascal em contato com Port-Royal. Em 1646, o pai de Pascal caiu sobre o gelo e fraturou uma perna. Foi confiado aos cuidados de dois competentes médicos, Deslandes e De la Bouteillerie, que permaneceram durante três meses na casa de Pascal.

Quem conta é Marguerite Périer, sobrinha de Pascal: "Esses senhores tinham tanto zelo e tanta caridade pelo bem espiritual do próximo quanto tinham por sua saúde corporal. Eles notaram em meu avô e em toda a sua família muito espírito e, considerando como um grande prejuízo que tantos talentos fossem empregados unicamente nas ciências humanas, de que sabiam muito bem a inutilidade e a futilidade, empenharam-se junto a Pascal, meu tio, para induzi-lo à leitura dos livros de sólida piedade e para fazer com que lhe agradassem. E o conseguiram plenamente. Com efeito, como ele tinha um espírito bem formado e ótimo e, embora muito jovem, nunca se havia entregado a todas as loucuras da juventude, Pascal conheceu o bem, o sentiu, o amou e o abraçou. E, quando aqueles senhores o ganharam para Deus, com ele ganharam toda a minha família. Com efeito, tão logo o meu avô, depois daquela grave doença, começou a ficar em condições de dedicar-se a alguma coisa, o seu filho, que começava a gostar de Deus, fez com que ele também o amasse, bem como minha tia, sua irmã, que ficou tão intimamente convencida que decidiu desde então deixar o mundo e fazer-se religiosa (...). Depois, todos conheceram o santo cura (o doutor Guillebert, cura de Ronville, amigo e discípulo de Saint-

Cyran), que havia atraído para Deus aqueles dois senhores de que Deus se serviu para iluminar toda a nossa família, e colocaram-se sob a guia desse santo homem, que os conduziu para Deus de modo admirável." Assim, foram os dois médicos que colocaram nas mãos de Pascal as obras de Saint-Cyran, através das quais ele foi convencido. E essa é a história da chamada "primeira conversão" de Pascal.

Já a "segunda conversão" realizou-se em 1654, quando Pascal decidiu deixar o mundo. Nesse mesmo ano, ele publicou o *Tratado sobre o equilibrio dos líquidos,* o *Tratado sobre o peso da massa de ar* e o *Tratado do triângulo aritmético,* além de manter correspondência com Fermat sobre questões de cálculo de probabilidades. Nesse meio tempo, em setembro, Pascal visitou Jacqueline em Port-Royal e confiou-lhe que, "embora em meio às suas grandes ocupações e às coisas do mundo que mais podiam contribuir para fazê-lo amar", sentia "um grande desprezo pelo mundo e um desgosto quase intolerável pelas pessoas que nele vivem". Na noite de 23 de novembro de 1654, foi atingido por profunda e fulgurante iluminação religiosa, escrevendo então o *Memorial* que durante o resto de sua vida manteve costurado em sua roupa, de onde um seu empregado o retirou alguns dias depois de sua morte:

> No ano de graça de 1654.
> Segunda-feira, 23 de novembro,
> dia de são Clemente, papa e mártir,
> e de outros no martirológio.
> Vigília de são Crisógono mártir e de outros.
> De cerca das dez e meia da noite
> até cerca de meia-noite e meia.
> Fogo.
> "Deus de Abrão, de Isaac e de Jacó"
> e não dos filósofos e sábios.
> Certeza, certeza,
> sentimento, alegria, paz.
> Deus de Jesus Cristo.
> *Deum meum et Deum vestrum.*
> "O teu Deus será o meu Deus."
> Esquecimento do mundo e de tudo, à exceção de Deus.
> Que só se encontra
> pelos caminhos mostrados pelo Evangelho.
> Grandeza da alma humana.
> "Pai justo, o mundo não te conheceu,
> mas eu te conheci."

Alegria, alegria, alegria,
prantos de alegria.
Mas eu me havia separado.
Dereliquerunt me fontem aquae vivae.
“Deus meu, me abandonarias?”
Que eu nunca mais me separe dele,
eternamente.
“Esta é a vida eterna:
que te reconheçam como o único Deus verdadeiro
e aquele que enviaste, Jesus Cristo.”
Jesus Cristo.
Jesus Cristo.
Eu me havia separado:
o afastei, reneguei
e crucifiquei.
Que nunca mais me separe dele.
Que só se conserva
pelos caminhos mostrados pelo Evangelho.
Renúncia total e doce.
Completa submissão a Jesus Cristo e ao meu diretor.
A alegria eterna por um dia de prova sobre a terra.
Non obliviscar sermones tuos. Amen.

3. **Pascal em Port-Royal**

Em 1655, Pascal transcorreu algumas semanas junto aos *“solitaires”* de Port-Royal. E provavelmente a esse período remonta a *Conversão com o Senhor de Saci sobre Epícteto e Montaigne,* cujo texto foi redigido por N. Fontaine, secretário do Senhor de Saci. Jacqueline insitiu junto a Antoine Singlin (1607-1664), um dos mais estimados diretores espirituais de Port-Royal, para que guiasse Pascal em seus primeiros passos. Posteriormente, Pascal foi confiado a De Saci (1613-1684), sobrinho de Antoine Arnauld e de Madre Angélica.

Escreve Fontaine: “Naquele período (7-21 de janeiro de 1655), Pascal também veio a Port-Royal des Champs. Não me detenho em dizer quem era esse homem, que não somente a França, mas toda a Europa, tanto admirou. Sua mente, sempre viva e sempre ativa, era de uma vastidão, de uma elevação, de uma firmeza, de uma agudeza e de uma precisão superiores a qualquer imaginação (...), que encantava e arrebatava a todos.”

O *Manual* e os *Discursos* de Epicteto e os *Ensaios* de Montaigne era livros com os quais Pascal tivera um longo relacionamento. Para Pascal, Epicteto viu a grandeza do homem, mas não

a corrupção da natureza humana, ao passo que Montaigne, ao contrário, só viu miséria. Epicteto "tem uma arte incomparável no perturbar a serenidade daqueles que a buscam nas coisas exteriores e no forçá-los a reconhecer que são verdadeiros escravos e míseros cegos, pois é impossível que eles econtrem algo de diferente do erro e da dor, de que fogem, sem se entregarem sem reservas unicamente a Deus". Já Montaigne, por seu turno, "é incomparável no confundir o orgulho daqueles que, fora da fé, têm a pretensão de ser verdadeiramente justos, no mostrar o erro daqueles que se apegam às suas opiniões e acreditam encontrar verdades inabaláveis nas ciências e no convencer tão bem a razão de sua pouca luz e dos seus desvios, que se torna difícil, quando se faz bom uso dos seus princípios, ser tentado a encontrar repugnância nos mistérios". É aqui que, de certo modo, encontramos algumas das raízes daquelas meditações sobre a grandeza e miséria do homem que depois iremos encontrar nos *Pensamentos.*

Em 1656, Pascal esteve mais uma vez por duas semanas em Port-Royal, agora sob a tempestade da polêmica antijansenista. Em defesa dos jansenistas, sob o pseudônimo de Luigi de Montalto, ele começou a escreve as *Provinciais.* Em 23 de janeiro de 1656, saiu a sua primeira *Carta escrita a um provincial por um de seus amigos acerca das atuais disputas na Sorbonne.* A essa seguiram-se mais dezessete cartas, a última das quais datada de 24 de março de 1657. Em setembro desse mesmo ano, a Congregação do Index condenou as *Provinciais.* E, enquanto trabalhava nas *Provinciais* e prosseguia em suas investigações científicas, Pascal tentava realizar também um grande projeto, uma *Apologia do cristianismo.* Essa obra nunca se concluiu, mas alguns fragmentos desse seu projeto foram reunidos e ordenados nos *Pensamentos,* publicados pela primeira vez em 1669.

Pascal morreu em 19 de agosto de 1662. Entre 1659 e 1662, ele havia escrito aquela *Oração para pedir a Deus o bom uso das doenças,* na qual, entre outras coisas, podemos ler: "Faz, ó meu Deus, que eu adore em silêncio as disposições da tua adorável providência sobre a conduta da minha vida, que o teu flagelo me console e que, tendo vivido no amargor dos meus pecados durante a paz, eu prove a doçura celeste da tua graça durante os males salutares com que me afliges." E ainda: "Não te peço saúde, nem doença, nem vida, nem morte, mas sim que disponhas da minha saúde e da minha doença, da minha vida e da minha morte, para a tua glória, para a minha salvação e para o benefício da Igreja e dos teus santos, dos quais espero fazer parte por tua graça. Só tu sabes aquilo que é adequado para mim: sê o senhor supremo, faz o que quiseres. Dá-me ou retira-me, mas conforma a minha vontade à tua. E que, com submissão humilde e perfeita e com

santa confiança, eu me disponha a receber as ordens da tua providência eterna e que eu adore igualmente tudo aquilo que me vem de ti." Pascal morreu de tumor abdominal. Antes de morrer, quis se confessar e comungar. E, quando o pároco o abençoou, ele exclamou: "Que o Senhor nunca me abandone!" Teve um novo ataque, do qual não se refez. Deixou de viver precisamente à uma hora de 19 de agosto de 1662. Aos trinta e nove anos e dois meses.

4. As *Provinciais*

"As cartas provinciais de Pascal constituem uma obra-prima de profundidade e de humorismo, representando um dos primeiros monumentos literários da língua francesa" (N. Abbagnano). Elas "merecem ser novamente lidas e conhecidas, não apenas como inigualável obra-prima literária, mas também como um precioso documento para a história da religião e dos costumes do século XVII" (G. Preti).

Os jesuítas atacaram Arnauld, que, depois da morte de Saint-Cyran, se havia tornado o líder do movimento de Port-Royal. "Era preciso tentar uma defesa perante a opinião pública, que seguia com vivo interesse a controvérsia, para impedir que os jesuítas alcançassem seu objetivo de fazer passar por heréticos os *Messieurs* e as religiosas de Port-Royal para assim obter mais facilmente a dispersão dos 'solitários' e o fechamento das 'petites écoles' por eles instituídas. E Pascal assumiu essa tarefa" (P. Serini).

Mais do que os outros discípulos de Port-Royal, Pascal defendeu a doutrina jansenista contra a autoridade da Igreja, parecendo influenciado por ela e nela inspirado até as últimas conseqüências (E. Cassirer). Nas primeiras três cartas, Pascal procura eximir Arnauld das acusações, sustentando que os debates na Sorbonne eram "Disputas de teólogos e não de teologia" e afirmando que os inimigos de Arnauld, em sua polêmica contra ele, não eram movidos tanto pelo zelo religioso, mas muito mais pelo desejo de pôr Arnauld para fora da Faculdade de Teologia.

Depois dessas primeiras três cartas, Pascal passa ao ataque, deslocando o debate dos problemas de teologia dogmática para os problemas da teologia moral. E ataca profundamente o laxismo moral daqueles "novos casuístas — que eram os jesuítas. As últimas duas cartas (23 de janeiro e 24 de março de 1657) foram escritas depois da condenação, por parte do papa Alexandre VII (pela bula *Ad Sacram Beati Petri Sedem,* de 16 de outubro de 1656), das cinco proposições "no sentido em que as havia entendido Jansênio". Pois bem, Pascal diz que as cinco proposições devem ser

condenadas, mas observa que elas — no *sentido* em que aparecem na condenação — não se encontram no *Augustinus*.

No que se refere mais especificamente à doutrina da graça, Pascal discorda da doutrina dos jesuítas segundo a qual o cristão tem a graça suficiente para se salvar, desde que coopere com sua boa vontade. O que Pascal defende é que as obras não são de modo algum suficientes para obter a salvação sem uma intervenção eficaz da graça divina. A conseqüência de tal concepção é que a salvação não pode ser alcançada com tanta facilidade pela prática não trabalhosa e, no fundo, cômoda dos sacramentos. Em substância, Pascal é contrário a Calvino e a Lutero, para os quais as obras nada contam; entretanto, também é contrário à concepção de Molina, que não admite que as nossas boas obras e a nossa coooperação à salvação se devam à força da própria graça. Juntamente com santo Agostinho, Pascal afirma que as nossas ações devem-se ao nosso livre-arbítrio e que, por isso, são nossas, mas que, ao mesmo tempo, elas também são de Deus, pelo fato de que é a graça de Deus que faz com que o livre-arbítrio produza aquelas ações. Em suma, Deus nos faz querer aquilo que poderíamos não querer. Desse modo, vinculando-se à tradição da Igreja, que vai de Agostinho a Tomás, Pascal afirma a ortodoxia da posição de Arnauld e de Port-Royal.

Não podemos deixar de dizer que, quando a polêmica mais se enfurecia, aconteceu um fato que Pascal e seus amigos consideraram um "milagre". Esse acontecimento encorajou Pascal em sua ação contra os adversários e o estimulou a refletir sobre os milagres e a escrever a citada *Apologia do cristianismo* "contra todos aqueles que atacam a veracidade e a santidade do cristianismo". O acontecimento milagroso é o "milagre do Espinho", sobre o qual Pascal nunca teve dúvidas e que assim nos é contado por Racine: "No convento de Port-Royal, havia uma educanda de dez ou onze anos chamada Srta. Périer, filha do Sr. Périer, conselheiro na Corte dos Tributos de Clermond, e sobrinha de Pascal. Há três anos e meio, vinha sendo afligida por uma úlcera lacrimal no olho esquerdo, a qual, aumentando externamente, já havia corroído tudo internamente, tanto que, perfurando o osso do nariz e o palato, a matéria escorria-lhe continuamente ao longo da glote e das narinas, penetrando-lhe até na garganta (...). Vivia em Paris nessa época o Sr. de la Potterie, um nobre e piedoso eclesiástico, que havia reunido com grande amor diversas relíquias, entre as quais assegurava haver inclusive um espinho da coroa de Nosso Senhor (...). As monjas de Port-Royal também pediram para vê-lo; e, com efeito, receberam-no em 24 de março de 1656 (...). Recebido o santo Espinho, as monjas o colocaram no interior do coro, sobre uma espécie de pequeno altar, diante de uma grade (...). Ao término das

vésperas, todas as monjas foram beijar a relíquia, segundo os diversos graus: primeiro as professas, depois as noviças e por fim as educandas. A mestra das educandas (...), quando viu a pequena Périer, não pôde deixar de experimentar um sentimento de ternura misturado com compaixão diante de sua face tão deturpada pelo mal. E lhe disse: 'Roga a Deus, minha filha, e procura fazer com que teu olho doente toque no santo Espinho. 'A menina fez o que lhe havia sido dito (...). Encerrada a cerimônia, retirou-se para os seus aposentos, como todas as outras educandas, mas logo que entrou disse à sua companheira: "Minha irmã, não tenho mais nada: o santo espinho me curou.' "

"As *Provinciais* são uma obra polêmica não são, porém, um libelo. Nem têm apenas um elevado valor literário (...). Elas têm também um conteúdo ideal que excede as contingências históricas e as vicissitudes e necessidades polêmicas a que está ligada a sua gênese. Elas não somente identificaram com segurança os perigos inerentes à excessiva benignidade em que incorriam (por espírito casuístico ou por preocupações de política eclesiástica) muitos teólogos da época, jesuítas ou não, e não apenas conclamam as consciências a uma concepção da vida ético-religiosa mais pura e cristã, mas também deram uma clara demonstração dos descaminhos lógicos e práticos a que conduz a aplicação do juridicismo casuístico aos problemas da vida moral. E, sendo assim, mesmo sem querê-lo, as *Provinciais* contribuíram para a dissolução crítica do legalismo ético e para a fundação daquele princípio de autonomia da consciência moral que representa uma das maiores conquistas da filosofia moderna" (P. Serini).

5. A demarcação entre saber científico e fé religiosa

No fragmento do *Prefácio* ao projetado *Tratado sobre o vácuo,* Pascal traça com impressionante lucidez a demarcação entre *ciências empíricas* e *teologia,* especificando os relativos métodos de base e delineando as respectivas características do discurso científico e do discurso teológico. Antes de mais nada, Pascal ataca o *princípio de autoridade* na pesquisa racional: "(...) O respeito que se tem pela Antigüidade, nas matérias em que ela deveria ter menor valor, chegou a tal ponto que se consideram como oráculos todos os seus pensamentos e como mistérios as suas obscuridades, que não se podem propor coisas novas sem perigo e que o texto de um autor basta para destruir os argumentos mais válidos (...)."

Dar valor unicamente à autoridade dos livros antigos é, sem dúvida, um defeito. Pascal, porém, não pretende colocar tal defeito de lado apenas para introduzir um outro em seu lugar, isto é, o de

achar que o raciocínio é sempre e em toda parte o único valor. Com efeito, há âmbitos nos quais é obrigatório o recurso ao texto: "Quando se trata de saber qual foi o primeiro rei dos franceses, onde os geógrafos situam o primeiro meridiano, que palavras de uma língua morta ainda estão em uso e outras coisas semelhantes, que outros meios poderiam nos ajudar senão os livros? E quem poderia acrescentar alguma coisa de novo ao que eles nos ensinam, dado que queremos somente saber o que eles contêm? Aqui, só a autoridade pode nos iluminar."

E acrescenta Pascal: "Essa autoridade tem sua principal força na teologia, pois nela é inseparável da verdade e nós não a conhecemos senão através dela, de modo que, para ter a certeza mais absoluta nas matérias mais incompreensíveis para a razão, é suficiente vê-las nos livros sagrados (...)" A realidade é que os *princípios* da fé "estão acima da natureza e da razão. E a mente humana, como é muito fraca para nos fazer chegar até lá apenas com os seus esforços, só pode alcançar essas sublimes verdades quando levada a elas por uma força onipotente e sobrenatural".

Na teologia, portanto, o princípio de autoridade — a referência ao texto em que estão contidas as verdades de fé reveladas — é *legítimo e necessário*. Mas, precisa Pascal, "não se pode dizer o mesmo das matérias que dizem respeito aos nossos sentidos ou são objeto de raciocínio: aqui, a autoridade é inútil; só a razão tem condições de conhecê-las. Elas têm os seus direitos separados: lá, a autoridade tinha a supremacia; aqui, por seu turno, domina a razão". E onde dominam a experiência e a razão deve haver progresso: a inteligência "tem toda a liberdade para se expandir: a sua inexaurível fecundidade produz continuamente e as suas invenções podem ser ao mesmo tempo infinitas e ininterruptas".

Afirma Pascal que, assim, a geometria, a aritmética, a música, a física, a medicina, a arquitetura e todas as ciências que dependem da experiência e do raciocínio devem se desenvolver: "Os antigos as encontraram apenas esboçadas por aqueles que os precederam e nós as deixaremos para os que vierem depois de nós em um estado mais avançado do que as tivermos recebido." As verdades teológicas e as verdades que obtemos com o raciocínio e a experiência são, portanto, diferentes: *eternas* as primeiras, *progressivas* as segundas; dom de Deus as primeiras, fruto da atividade humana as segundas; encontráveis nos textos sacros as primeiras, resultados da engenhosidade humana, de provas racionais e de experimentos as segundas.

Pois bem, a explicitação da diferença existente entre as verdades de fé e as verdades científicas "deve nos fazer lamentar a cegueira daqueles que, nas ciências físicas, apresentam apenas a autoridade como prova ao invés do raciocínio e das experiências,

assim como devemos ter horror pela malícia daqueles que empregam apenas o raciocínio na teologia ao invés da autoridade das Escrituras e dos Padres. É preciso encorajar aqueles tímidos que não ousam inventar nada na física e confundir a insolência daqueles temerários que cogitam de novidades em teologia".

É exatamente aí que Pascal vê a *desgraça* de seu tempo, já que, diz ele, "vemos que são apoiadas obstinadamente e recebidas com aplausos muitas opiniões novas em teologia, desconhecidas por toda a Antigüidade, ao passo que aquelas que se produzem em física, embora em menor número, parece que têm de ser consideradas falsas sempre que atinjam, mesmo que em pouca coisa, as opiniões acreditadas, como se o respeito pelos antigos filósofos fosse um dever, ao passo que o respeito pelos mais antigos Padres seria apenas benevolência". Mas essa atitude deve ser subvertida: é preciso deixar intactas as verdades reveladas e fazer progredir continuamente as verdades humanas.

6. A razão científica entre tradição e progresso

Não querer aceitar novas verdades no âmbito da razão é uma atitude irracional, que ocasiona a paralisação do progresso. Pascal observa que os antigos serviram-se de verdades que lhes haviam sido deixadas e o fizeram "como meios para alcançar novas verdades". Assim, "nós também devemos tomar aquelas (verdades) que nos foram deixadas do mesmo modo e, segundo o seu exemplo, fazer delas meios e não o objetivo dos nossos estudos, para dessa forma tentar ultrapassá-los, imitando-os".

Com efeito, não há nada mais injusto do que tratar os nossos antigos com mais *reserva* do que eles fizeram com seus antecessores. Propor e experimentar *novas* idéias não significa desprezar as pesquisas e os resultados dos antigos. Pelo contrário, já que "os primeiros conhecimentos que eles nos deram serviram de degraus para os nossos, de modo que, com tal vantagem, lhes somos devedores da superioridade que temos sobre eles. Com efeito, encontrando-nos em certo grau, a que eles nos conduziram, o menor esforço nos faz subir mais e, assim, com menos trabalho e menos glória, nos encontramos acima deles. E é por isso que podemos descobrir coisas que, para eles, era impossível perceber". Assim, constitui grave erro aquela atitude de quem "considera crime contradizê-los e atentado agregar-lhes alguma coisa, como se eles não houvessem deixado nenhuma verdade a ser descoberta".

A realidade é que "os segredos da natureza estão ocultos" e que "as experiências que nos fazem conhecê-los se multiplicam continuamente". Assim, pergunta-se Pascal, proibir as novidades

científicas não será talvez "tratar indignamente a razão do homem e colocá-la a reboque do instinto dos animais, eliminando sua principal diferença, que consiste no fato de que os efeitos do raciocínio aumentam continuamente, ao passo que o instinto permanece sempre no mesmo ponto?" O animal age por um instinto imutável, "o que já não acontece com o homem, que é feito só para o infinito". Uma abelha e uma formiga fazem as mesmas coisas durante toda a sua vida: uma abelha e uma formiga de hoje fazem as mesmas coisas que uma abelha e uma formiga faziam há mil anos. Os animais não acumulam experiência, os seus comportamentos são fixos.

Mas com o homem não se dá o mesmo: o homem "está na ignorância no princípio da vida, mas se instrui completamente em seu desenvolvimento: com efeito, ele tira vantagem não só de sua própria experiência, mas também da experiência de seus antecessores, porque conserva na memória os conhecimentos que adquiriu alguma vez e porque as experiências dos antigos estão sempre presentes nos livros que deixaram. E, à medida que conserva esses conhecimentos, também pode aumentá-los facilmente (...)".

O que é verdadeiramente interessante, prossegue Pascal, é a *prerrogativa particular* pela qual "não apenas cada homem progride dia a dia nas ciências, mas também todos os homens, juntos, realizam um contínuo progresso com o envelhecimento do universo, já que a mesma coisa acontece com o suceder-se dos homens, como nas diversas idades de um só homem". Desse modo, "toda a série dos homens, no curso de todos os séculos, deve ser considerada como um mesmo homem, que existe sempre e aprende continuamente".

Assim, o progresso do conhecimento é o progresso da humanidade, que, quanto mais envelhece, mais sabe. Conseqüentemente, "aqueles que chamamos antigos eram, na realidade, novos em todas as coisas e formavam propriamente a infância da humanidade. E, como acrescentamos aos seus conhecimentos a experiência dos séculos que se seguiram, é em nós que se pode encontrar aquela antigüidade que reverenciamos nos outros. Eles devem ser admirados pelas conseqüências que souberam extrair exatamente daqueles poucos princípios que possuíam e devem ser desculpados por aquelas em que falharam, mais por falta de experiência do que por força de raciocínio".

Em essência, a maturidade ou a velhice daquele "homem universal" que é a humanidade não deve ser buscada nos tempos antigos, mas sim em nossos dias. As teorias do passado (por exemplo, sobre a via láctea, sobre a incorruptibilidade dos corpos celestes, sobre o *horror vacui* etc.) eram teorias boas para o passado, teorias que então, devido aos meios de observação daquele

tempo, eram as melhores disponíveis. Assim, a história passada não deve ser ridicularizada. Deve ser respeitada, mas não deve ser venerada.

Sem os esforços do passado, sem a *tradição* que nos precedeu, não teríamos chegado onde estamos agora. Mas, para não permanecermos no ponto a que os antigos chegaram, devemos ir adiante, sem achar de modo algum que o progresso do conhecimento seja uma ofensa que fazemos contra os antigos. Nós somos herdeiros de uma tradição que é nossa missão desenvolver e corrigir e talvez até contradizer, se a isso somos levados pela verdade. Como diz Pascal: "Assim, podemos (...) afirmar o contrário daquilo que eles (os antigos) diziam e, qualquer que seja, enfim, o valor dessa antigüidade, a verdade deve ter sempre a precedência, ainda que descoberta recentemente, porque ela é sempre mais antiga do que todas as opiniões que já se teve e, na verdade, seria ignorar sua natureza imaginar que ela só começou a existir quando começou a ser conhecida."

7. O "ideal" do saber científico e as regras para construir argumentações convincentes

O saber científico, portanto, é autônomo e diverso das verdades de fé: estas, entre outras coisas, são imutáveis, ao passo que as verdades científicas estão e devem estar em expansão. Escreve Pascal nos *Pensamentos*: "A fé é diferente da demonstração: esta é humana, a outra é um dom de Deus. *Justus ex fide vivit* (...), mas essa fé está no coração e não nos faz dizer *sei*, mas *creio.*"

E o *ideal* do saber, isto é, do *scire,* é exposto por Pascal no escrito *Sobre o espírito geométrico e sobre a arte do persuadir*. O que é preciso fazer para tornar convincentes as nossas demonstrações? Pois bem, Pascal responde a essa interrogação afirmando que nossas demonstrações só poderão ser convincentes sob a condição de respeitarmos o *método* da geometria. Para dizer a verdade, mesmo esse método, como logo veremos, também encontra limites. Por essa razão, um método ainda mais eminente e perfeito — mas que, no entanto, é impossível de praticar — deveria consistir em duas coisas principais: "Uma seria não usar nenhum termo cujo sentido não se tenha explicado claramente antes. A outra seria nunca enunciar qualquer proposição que não seja demonstrada com verdades já conhecidas. Em suma, isso significa definir todos os termos e provar todas as proposições."

Ora, como comenta Pascal, esse método seria belo, mas é impossível: "Com efeito, é evidente que os primeiros termos que se quisesse definir pressuporiam termos anteriores que servissem

para a sua explicação e, da mesma forma, as primeiras proposições que se quisesse demonstrar pressuporiam outras precedentes. Desse modo, fica claro que nunca se chegaria aos primeiros termos e proposições. Assim, levando as pesquisas sempre mais adiante, chega-se necessariamente a palavras primitivas que não podem mais ser definidas e a princípios tão claros que não se encontram outros que sejam mais claros para servir de prova deles."

Com isso, fica claro que "os homens são naturalmente e imutavelmente impotentes para tratar de qualquer ciência com ordem absolutamente completa". Entretanto, essa impotência para definir *todos* os termos e para demonstrar *todas* as proposições não deve nos fazer desesperar, pois, embora não seja possível um método perfeito e completo, é possível outro, "inferior" ao idealizado porque é "menos convincente, mas não porque seja menos certo". Trata-se do método da geometria: "Ele não define tudo e não prova tudo, sendo inferior ao outro método nisso; entretanto, supõe somente coisas claras e constantes pela luz natural, sendo por isso perfeitamente verdadeiro, já que é sustentado pela natureza, à falta de demonstração."

Portanto, trata-se de fazer com que nossas demonstrações — se elas quiserem ser convincentes — tenham, como premissas verdades evidentes para todos, isto é, proposições estabelecidas por aquele *lumen naturale seu intuitus mentis* de que fala Descartes nas *Regulae ad Directionem Ingenii*. Assim, a ordem ou método geométrico, "o mais perfeito para todos os homens, não consiste em definir ou demonstrar nada, mas sim em manter-se na justa medida de não definir as coisas claras e compreendidas por todos os homens e definir todas as outras e de não provar as coisas já conhecidas dos homens e provar todas as outras. Contra tal ordem pecam igualmente aqueles que pretendem tudo definir e tudo provar e aqueles que deixam de fazê-lo nas coisas que não são evidentes por si mesmas".

E esse, precisamente, é o procedimento indicado pelo método geométrico, que não define coisas como o espaço, o tempo, o movimento, o número, a igualdade, a maioria, a diminuição e muitas coisas semelhantes, "porque esses termos designam tão naturalmente as coisas que significam, para aqueles que compreendem a língua, que a clarificação que se poderia tentar acabaria por produzir mais obscuridade do que esclarecimento". A *natureza* supriu à questão de ter que definir e demonstrar tudo, dando-nos de certas coisas "um entendimento mais claro do que aquele que a arte nos apresenta com as suas explicações".

Sendo assim, ao alcançar as primeiras verdades conhecidas, a geometria se detém e pede que elas sejam aceitas, pela razão de que não tem nada de mais claro para prová-las: desse modo, "tudo

aquilo que a geometria propõe é perfeitamente demonstrado, por luz natural ou por prova". E a luz natural dá certezas: "O que existe de mais evidente do que esta verdade, de que um número, qualquer que seja ele, pode ser aumentado? (...) Quem pode duvidar que um número, qualquer que ele seja, pode ser dividido pela metade? (...) Da mesma forma, que um movimento, por mais que seja lento, pode ser reduzido pela metade? (...) Nunca conheci uma pessoa que tenha pensado que um espaço não possa ser aumentado (...)." E, se essas e outras coisas são tão certas, então "a impossibilidade de serem definidas é mais perfeição do que defeito, porque não provém de sua obscuridade, mas sim de sua extrema evidência, que é tal que, mesmo não se tendo a convicção das demonstrações, tem-se a certeza".

Existem, portanto, "verdades que estão ao nosso alcance", verdades naturais sabidas por todos, como, por exemplo, a de que "o todo é maior do que uma de suas partes", a partir das quais, uma vez reconhecidas, podemos ter infalivelmente conclusões persuasivas. E, pelo que foi dito, o *método ideal* que realiza a "arte do persuadir" consiste em três partes essenciais: 1) definir, por meio de definições claras, os termos do quais devemos nos servir; 2) propor princípios ou axiomas evidentes como fundamento da prova; 3) na demonstração, sempre substituir mentalmente os termos definidos pelas definições. Na opinião de Pascal, essas três partes essenciais são explicitadas por um conjunto de *regras* que, respectivamente, dizem respeito às *definições,* aos *axiomas* e às *demons-trações.* E as regras essenciais dentre todas são as seguintes:

"*Regras necessárias para as definições.* Não admitir nenhum termo um pouco obscuro ou equívoco sem definição. Nas definições, usar somente termos perfeitamente conhecidos ou já explicados."

"*Regras necessárias para os axiomas.* Nos axiomas, enunciar somente coisas evidentes."

"*Regras necessárias para as demonstrações.* Provar todas as proposições, usando somente os axiomas evidentíssimos em si mesmos ou proposições já demonstradas ou admitidas. Nunca abusar da ambigüidade dos termos, deixando de substituir mentalmente as definições que os restrinjam ou expliquem o sentido."

8. *Esprit de géométrie* e *esprit de finesse*

Portanto, é esse o *ideal* de saber para Pascal. Mas não devemos de modo algum passar por alto o fato de que ele é precisamente um *ideal.* A argumentação é convincente se, de

premissas evidentes em si mesmas, se deduzem corretamente as conseqüências. Naturalmente, Pascal é de opinião de que uma mente vigilante e atenta, não obnubilada por desejos e paixões, está em condições de *intuir.* Nisso reside aquele *esprit de finesse* que iria adquirir sempre mais peso no pensamento posterior de Pascal e que, diferente-mente do *esprit de géométrie,* permite captar a riqueza e a profundidade da vida.

Como podemos ler nos *Pensamento,* o *esprit de géométrie* é relativo a princípios que, por assim dizer, "são palpáveis": "seria preciso ter mesmo uma mente completamente falseada para raciocinar mal sobre princípios tão rudimentares que é quase impossível que nos escapem". Mas, "na mentalidade intuitiva, os princípios pertencem ao uso comum e estão sob os olhos de todos. Não é necessário nada mais além de prestar atenção a eles, sem muito esforço: basta somente uma boa vista, mas que seja verdadeiramente boa, pois os princípios são tão tênues e tão numerosos que é quase impossível que algum deixe de escapar. Ora, a omissão de um princípio leva ao erro: por isso, é preciso ter a vista bem clara, para ver todos os princípios, mas também ter uma mente equilibrada, para não raciocinar falsamente sobre os princípios conhecidos".

A realidade do homem é um "prodígio" complexo, enigmático, contraditório, profundo e rico de infinitos aspectos: trata-se de uma realidade que escapa aos esforços mais tenazes e aos reiterados ataques da racionalização. Pascal, "além dos objetos 'claros' e 'tangíveis' da geometria, também descobre as 'coisas do sentimento', *de finesse,* cujo conhecimento não é ensinado, mas experimentado" (M. F. Sciacca).

E, segundo Pascal, os muitos princípios que dizem respeito à realidade do homem "são apenas entrevistos, são mais sentidos do que vistos — e são necessários esforços infinitos para dá-los a entender àqueles que não os entendem sozinhos. Trata-se de coisas tão delicadas e tão numerosas que é preciso um faro muito refinado e preciso para senti-las e julgá-las correta e justamente segundo esse sentimento, sem, muitas vezes, poder demonstrá-las metodicamente, como se faz em geometria (...). É preciso ver a coisa de golpe, com um só olhar, sem proceder por raciocínio, pelo menos até certo ponto. Por isso, é raro que os geômetras sejam intuitivos e que os intuitivos sejam geômetras".

Portanto, só podemos produzir argumentações convincentes a partir de premissas certas. Mas as premissas certas dos geômetras são "grosseiras", ou seja, aquelas que, no fim das contas, não conseguem captar os lados mais ricos e interessantes da realidade

e da vida. É preciso, portanto, o *esprit de finesse*. Mas, para Pascal, também o *esprit de finesse* tem uma forte valência normativa, pois também é um ideal regulador. Com efeito, o homem freqüentemente tende a se enganar, a refutar a verdade, a conviver com o erro, a entregar-se à mentira.

Como diz Pascal, "é uma doença natural do homem acreditar que possui a verdade diretamente e disso decorre que está sempre disposto a negar tudo o que lhe é incompreensível". E ainda: "Todos os homens são quase sempre levados a crer, não pelo caminho da demonstração, mas pelo caminho do que lhes agrada." E, nos *Pensamentos*, ele acrescenta: "O homem é um ser cheio de erro: erro natural e ineliminável sem a graça. Nada lhe mostra a verdade. Tudo o engana. Estes dois princípios de verdade, a razão e os sentidos, não só carecem de sinceridade, mas se enganam mutuamente. O sentidos enganam a razão com as falsas aparências. E esse mesmo engano que os sentidos armam para a razão, por seu turno, o recebem da razão, que, desse modo, se vinga. As paixões da alma turbam os sentidos, neles produzindo impressões falsas. Mentem e se enganam reciprocamente."

A *razão* não é um dado de fato, é muito mais um imperativo. Mas, mesmo quando ela alcança seus objetivos e nos põe diante de verdades válidas para todos, das quais é possível extrair conseqüências também verdadeiras, entretanto nós percebemos que essas verdades já não contam tanto assim. Há outros domínios e outras realidades, que o *esprit de géométrie* não pode alcançar, mas que, porém, são alcançáveis através do *esprit de finesse*, isto é, através daquela "visão verdadeiramente boa", não obnubilada por paixões e desejos. "A ciência das coisas exteriores não me consolará da ignorância da moral no tempo da aflição, mas a ciência dos costumes sempre me consolará da ignorância das coisas exteriores."

E eis ainda uma significativa confissão de Pascal sobre os limites da ciência em relação aos problemas mais importantes para o homem: "Eu havia passado muito tempo estudando as ciências abstratas, mas havia me desgostado pela pouca comunicabilidade que dele se podia extrair. Tão logo comecei o estudo do homem, vi que aquelas ciências abstratas não são próprias do homem e que, ao estudá-las, eu estava me desviando mais da minha condição do que os outros ao ignorá-las." Ademais, as verdades ético-religiosas são inteiramente estranhas a investigações científicas, mas é precisamente delas que depende o nosso destino e a elas, somente a elas, é que está ligado o sentido de nossa existência: diz Pascal que as verdades divinas não são parte da arte de persuadir, "porque estão infinitamente acima da natureza: só Deus pode infundi-las na alma e do modo como mais lhe agradar".

9. Grandeza e miséria da condição humana

"O homem, evidentemente, é feito para pensar: nisso reside toda a sua dignidade e a sua função. E todo o seu dever consiste em pensar como se deve. Pois bem, a ordem do pensamento está em começar pelo próprio 'eu', pelo próprio autor, pelo próprio fim." Assim como para Montaigne, também para Pascal o homem é o objeto sobre o qual a filosofia deve refletir. E a reflexão filosófica sobre o homem leva logo à consideração de que "o pensamento constitui a grandeza do homem".

É o pensamento que faz o homem diferente de todos os outros seres criados: "O homem nada mais é que uma cana, a mais fraca da natureza — mas é uma cana pensante. Não é necessário que o universo todo se arme para esmagá-lo: um vapor ou uma gota d'água basta para matá-lo. Mas, mesmo que o universo o esmagasse, o homem ainda seria mais nobre do que quem o mata, porque sabe que morre e sabe da superioridade do universo sobre ele; já o universo, ao contrário, não sabe nada. Toda a nossa dignidade, portanto, consiste no pensamento. É com o pensamento que devemos nos nobilitar e não com o espaço e o tempo que poderemos preencher. Cuidemos portanto de pensar bem: esse é o princípio da moral." O pensamento é "uma coisa maravilhosa e incomparável por natureza".

Assim, *é no pensamento que estão a dignidade e a grandeza do homem.* E a grandeza do homem é tão evidente que pode ser deduzida até mesmo de sua miséria: "Com efeito, aquilo que é natureza nos animais, nós chamamos 'miséria' no homem, do que deduzimos que, sendo hoje a sua natureza semelhante à dos animais, ele decaiu de uma natureza melhor, que outrora lhe era própria." Mas, em todo caso, a grandeza do homem também está no fato de "que se reconhece miserável. Uma árvore não sabe que é miserável. Mas ser grande equivale a conhecer que se é miserável."

E eis alguns sinais da miséria humana. Existem dois princípios de verdade: a razão e os sentidos; mas, como já sabemos, tanto uma como os outros "não somente carecem de sinceridade, mas também se enganam mutuamente". E, se deixamos de lado a razão científica e nos colocamos lucidamente diante dos nossos comportamentos morais, então a miséria humana aparecerá em toda a sua evidência. "Nós não estamos contentes com a vida que temos em nós e em nosso próprio ser. Queremos viver uma vida imaginária no conceito dos outros e por isso nos esforçamos por aparecer. Ficamos continuamente estudando como embelezar e conservar o nosso ser imaginário — e esquecemos do verdadeiro."

Na realidade, diz Pascal, "somos tão presunçosos que gostaríamos de ser conhecidos de toda a terra, como também por

aqueles que viverão quando não existirmos mais; e somos tão vaidosos que a estima de cinco ou seis pessoas que nos circundam já basta para nos alegrar e deixar contentes". A vaidade está arraigada no coração do homem: um soldado, um servente, um cozinheiro ou um varredor, com vaidade, anseiam por admiradores; "os próprios filósofos também os querem; e aqueles que escrevem contra a glória querem ter a glória de ter escrito bem; e aqueles que os lêem querem ter a glória de tê-los lido; e talvez até eu, que escrevo estas coisas, também a queira; e talvez aqueles que me lerem". Não só a vaidade, mas também o orgulho: "Em meio às nossas misérias, erros etc., o orgulho toma naturalmente posse de nós. Estamos até dispostos a perder a vida com alegria, desde que se fale disso."

Mas as coisas não ficam nisso, já que a miséria humana para a qual Pascal volta a sua atenção é a *miséria ontológica* de condição humana: "No fundo, o que é o homem na natureza? É nada em relação ao infinito, é tudo em relação ao nada, algo de intermediário entre o nada e o tudo. Infinitamente distante de poder abraçar os extremos, o princípio e o fim das coisas lhe estão irremediavelmente ocultos em um impenetrável segredo, pois ele é igualmente incapaz de ver o nada do qual foi extraído e do infinito pelo qual foi engolido. O que pode ele fazer então senão captar algumas aparências daquilo que é intermediário entre as coisas, em um eterno desespero por poder conhecer o seu princípio e o seu fim? Todas as coisas saíram do nada e estão voltadas para o infinito. Quem poderá seguir esses caminhos maravilhosos? Só o autor dessas maravilhas as compreende; ninguém mais pode fazê-lo (...). Então, devemos nos dar conta de nossas possibilidade: nós somos alguma coisa, mas não somos tudo; o tanto de ser que possuímos nos impede o conhecimento dos princípios que saem do nada e aquele pouco de ser que possuírmos nos oculta a visão do infinito (...)."

Segundo Pascal, essa é a nossa verdadeira condição, que nos torna incapazes de saber com certeza e de ignorar em absoluto: "Nós navegamos em um vasto mar, sempre incertos e instáveis, atirados de um lado para outro. Todo escolho em que pensamos nos agarrar para nos salvar acaba nos abandonando; se o seguimos, escapa-nos, foge das nossas mãos e some, em uma fuga eterna. Para nós, nada se detém. Essa é a nossa condição natural, que, no entanto, é a mais contrária à nossa inclinação: desejamos ardentemente encontrar um alicerce e uma base última para edificar uma torre que se erga até o infinito, mas nossos fundamentos se dissolvem e a terra se abre em abismos."

Essa é, portanto, a *condição humana:* o homem é um ser instável e incerto, "não é anjo nem fera". E a grandeza do homem reside justamente no fato de "que se reconhece miserável". E suas

misérias provam a sua grandeza: "são misérias de um grande senhor, misérias de um rei destronado".Uma arvore não sabe que é miserável, mas o homem sim: "de miserável, só existe o homem". Portanto, a grandeza e a miséria do homem estão solidamente ligadas. E "é perigoso mostrar muito ao homem o quanto ele é semelhante aos animais sem mostrar-lhe a sua grandeza. Também é perigoso mostrar-lhe muito a sua grandeza, sem a sua baixeza. E é ainda mais perigos deixá-lo ignorar uma e outra. Por isso, é muito útil mostrar-lhe tanto uma como a outra".

Em suma, o homem não deve acreditar ser animal, mas também não deve presumir que é anjo. Por isso, "se se vangloria o rebaixo; se se rebaixa, o glorio; contradigo-o até que compreenda que é um monstro incompreensível". Esse é o *realismo trágico* de Pascal: o homem é plasmado de grandeza e miséria e, sozinho, com suas próprias forças, só consegue compreender que é um *monstro incompreensível;* sozinho, não conseguirá criar valores válidos e nem encontrar um sentido estável e verdadeiro da existência.

Como escreve Pascal: "Censuro igualmente tanto aqueles que se põem a louvar o homem como aqueles que o censuram por sectarismo ou aqueles que preferem divertir-se com ele: só posso aprovar aqueles que buscam gemendo". E *buscam gemendo* porque reconhecem a maldade de sua vontade corrupta e a impotência da razão no âmbito ético e no domínio religioso, mas ao mesmo tempo percebem o Bem que não têm. Mas, comenta Pascal, "é bom cansar-se e esforçar-se na inútil busca do verdadeiro bem, para estender os braços ao Libertador". Na realidade, a miséria do homem e todas as contradições perceptíveis naquele monstro incompreensível que é o homem "pareciam me afastar cada vez mais do conhecimento da religião, mas, ao contrário, conduziram-me mais depressa para a religião".

10. O *divertissement*

O homem, portanto, é uma criatura constitutivamente miserável. Ele "não sabe em que lugar se colocar. Ele se desviou visivelmente, tendo caído de seu verdadeiro lugar sem poder agora reencontrá-lo. E procura por toda parte, com inquietude e sem sucesso, entre trevas impenetráveis". Ora, a lucidez sobre essa *miséria ontológica* do ser humano impele Pascal a ajoelhar-se e invocar aquele sentido da vida que o homem, por si só, não consegue criar. Porque esse não é o caminho geralmente seguido pela humanidade.

Com efeito, diz Pascal, "as misérias da vida humana estão na base de tudo isso; tão logo os homens se aperceberam disso,

optaram pela diversão". Ou seja, não conseguindo vencer a morte, a miséria e a ignorânica, decidiram não pensar nelas para tornarem-se felizes". A diversão — o *divertissement* — é uma fuga diante da visão lúcida e consciente da miséria humana. É perturbação. "A única coisa que nos consola das nossas misérias é a diversão. E, no entanto, essa é a maior das nossas misérias. Porque é principalmente ela que nos impede de pensar em nós e nos leva inadvertidamente à perdição. Sem ela, nós ficaríamos entediados e esse tédio nos impeliria a procurar um meio mais sólido para sair disso. Mas a diversão nos distrai, fazendo-nos chegar inadvertidamente à morte."

Os homens são invadidos por preocupações desde cedo, toda manhã. E, se lhes acontece de ter algum momento de trégua, "eles são aconselhados a usá-lo para se divertirem e entregarem-se ao lazer, empenhando-se sempre completamente nisso. Como é insondável e como está cheio de poluição o coração do homem!" O homem vive sempre ocupado ou entregue à diversão, com medo de ficar só consigo mesmo, de olhar para dentro de si. Ele tem medo de sua própria miséria.

É como diz Pascal: "Deixai um rei inteiramente só, sem qualquer satisfação dos sentidos, sem qualquer preocupação na mente, sem companhia: deixai que pense em si, à sua vontade, e logo percebereis que um rei sem diversões é um homem cheio de misérias. É por isso que se tem tanto cuidado para evitar tudo isso: em volta de um rei, nunca falta um grande número de pessoas, que providencial para que aos negócios sigam as diversões e que estão atentas a todas as horas que ele tem disponíveis, para oferecer-lhe prazeres e diversões, de modo que não haja nunca um momento desocupado. Ou seja, os reis são circundados por pessoas que estão atentas para que eles não fiquem sozinhos e em condições de pensarem em si mesmos, sabendo muito bem que, pensando, seria miserável, apesar de rei."

A miséria humana e a vaidade do mundo estão aí, aos olhos de todos. Então, procuramos nos divertir, nos distrair e desviar o nosso olhar daquilo que nós verdadeiramente somos e que constitui a nossa mais autêntica profundidade. E o fazemos porque não suportamos a nossa miséria e a nossa infelicidade. Salomão e Jó, comenta Pascal, "foram os únicos que conheceram bem e melhor falaram da miséria do homem: o primeiro era o mais feliz, o segundo o mais infeliz; o primeiro conhecia por experiência a vaidade dos prazeres, o segundo a realidade dos males".

A realidade, portanto, é que nós somos míseros e infelizes. E isso pode ser provado pela afirmação de que, "se nosso estado fosse verdadeiramente feliz, não seria preciso distrair o nosso pensamento para nos tornar felizes". Mas é precisamente isso o que

fazemos: mergulhamos na distração e na diversão para não ficarmos sós, frente a frente com o nosso "eu" e a nossa miséria. "Quando eu me punha a considerar as diversas agitações dos homens e os perigos e penas a que se expõem, na corte ou na guerra, e que são causa de tantos litígios, de tantas paixões, de tantas empresas ousadas e de tantas ações amiúde más etc., descobri que toda a infelicidade dos homens provém de uma só coisa: ou seja, de não saber ficar tranqüilo em um aposento. Um homem que tem o bastante para viver, se soubesse ficar em casa com prazer, não sairia de casa para navegar ou para sitiar uma fortaleza. Não se compra uma patente no exército por preços tão caros senão porque se considera insuportável permanecer na cidade e não se procuram conversações e diversões senão porque não se pode ficar por gosto na própria casa."

Os homens não querem ficar sós. E a razão disso "consiste na infelicidade natural da nossa condição, fraca, mortal e tão miserável que nada pode nos consolar quando a consideramos seriamente". Conseqüentemente, os homens "procuram precisamente a confusão" e "amam tanto o barulho e a balbúrdia; por isso é que a prisão é um suplício tão horrível; por isso é que o prazer da solidão é uma coisa incompreensível". Desse modo, se explica por que os homens procuram tanto o jogo, a conversa das mulheres, a guerra, os grandes cargos.

Pergunta-se Pascal: "O que significa ser superintendente, chanceler ou presidente senão encontrar-se em uma situação na qual, desde o amanhecer, um grande número de pessoas acorre de toda parte, a ponto de não lhes deixar uma hora sequer no dia em que possam pensar em si mesmos? E depois, quando caem em desgraça e são enviados para as suas casas de campo, onde não lhes faltam bens nem servidores que os assistam em suas necessidades, nem assim deixam de ser miseráveis e abandonados, porque ninguém lhes impede de pensarem em si mesmos."

A diversão é uma fuga de nós mesmos. É uma fuga da nossa miséria. Mas ela é a maior das nossas misérias, porque nos impede de olhar para dentro de nós mesmos e de tomar consciência do nosso estado de indigência essencial, impedindo-nos assim de buscar e trilhar o único caminho em condições de nos levar para fora do beco sem saída da nossa miséria. A diversão diverte, desviando-nos do reto caminho. Ela não é uma alternativa digna do homem. Se o homem lança-se à confusão e deixa-se perturbar, está renunciando precisamente à sua dignidade, além de renunciar àquelas verdades às quais só o pensamento pode nos levar. E o pensamento leva à verdade essencial de que o homem é constitutivamente indigente e mísero. É com base nesse seco reconhecimento que Pascal constrói a sua apologia do cristianismo.

11. A impotência da razão para fundamentar os valores e provar a existência de Deus

A razão é limitada; a vontade humana é corrupta; o homem se descobre essencialmente indigente e miserável; tenta fugir desse estado mergulhando na confusão dos divertimentos; mas a diversão revela-se uma miséria ainda maior, pois obstaculiza o caminho da redenção para o homem. E a *salvação* não é fruto da ciência nem da filosofia: "Submissão e reto uso da razão: nisso consiste o verdadeiro cristianismo."

A razão é impotente diante das verdades éticas e religiosas: "O supremo passo da razão está em reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Se não chega a reconhecê-lo, ela é muito fraca. Mas, se as coisas naturais a transcendem o que dizer das coisas sobrenaturais? Nada é tão conforme à razão quanto essa denegação da razão (...). A fé é um dom de Deus. Não penseis que dizemos que ela é um dom do raciocínio. As outras religiões não falam assim de sua fé: dão apenas o raciocínio para que se chegue a ela, ele nunca a alcança. A fé é diferente da demonstração: esta é humana, aquela é um dom de Deus."

Falando a propósito das normas éticas em seus *Ensaios,* Montaigne escreveu que "a regra das regras e a lei geral das leis é de que ninguém deve observar aquela do lugar onde se encontra". Pois bem, na opinião de Pascal, essa regra geral é uma flagrante demonstração do fato de que, com sua razão, os homens não conseguiram saber o que é a justiça. Se o homem a conhecesse, então "o esplendor da verdadeira eqüidade teria conquistado todos os povos e os legisladores não teriam tomado como modelo, ao invés da justiça imutável, as fantasias e os caprichos dos persas e dos alemães".

A verdade é que "três graus da latitude subvertem toda a jurisprudência; um meridiano decide da verdade; ao cabo de poucos anos, mudam as leis fundamentais; o direito tem suas épocas (...). Singular justiça, que tem um rio por limite: verdade do lado de cá dos Pireneus, erro do lado de lá". E, com efeito, "o furto, o incesto, o assassínio de filhos ou pais, tudo já encontrou lugar entre as ações virtuosas. Pode ocorrer coisa mais irônica que esta: que um homem tenha o direito de me matar somente porque mora na outra margem do rio e o seu soberano está em litígio com o meu, embora eu não esteja com ele?" Claro, diz Pascal, há leis naturais, mas "essa bela razão corrupta corrompeu tudo" e nós não temos um critério humano seguro para conhecer e avaliar a justiça. Se sabemos que existe uma justiça é porque "a Deus aprouve nos revelá-la".

Se a razão humana não conhece e não sabe avaliar a justiça, por si só ela não pode muito menos chegar a Deus. Escreve Pascal:

"As provas metafísicas de Deus estão distantes do modo comum de pensar dos homens e são tão confusas que se mostram pouco eficazes. E, mesmo que fossem adequadas para alguns, serviriam só para o breve momento em que têm a demonstração diante dos olhos, pois uma hora depois já temem ter-se enganado. É esse o resultado a que conduz o conhecimento de Deus sem o conhecimento de Jesus Cristo: comunicar-se sem mediações com o Deus que se conheceu sem mediador. Ao passo que aqueles que conheceram Deus pela mediação de um mediador conhecem sua própria miséria." Por isso, "rir-se da filosofia significa filosofar verdadeiramente". "O coração — e não a razão — é que sente Deus. E isto é a fé: Deus sensível ao coração e não à razão." "O coração tem razões que a própria razão desconhece."

É uma experiência longa, contínua e uniforme que "nos convence sempre da nossa impotência para alcançar o bem com nossas forças". Estamos sempre insatisfeitos, pois a experiência nos engana. E, de infelicidade em infelicidade, chegamos a uma morte sem sentido. "Desejamos a verdade, mas só encontramos incerteza. Procuramos a felicidade, mas só encontramos miséria e morte. Somos incapazes de deixar de desejar a felicidade e a verdade, mas também somos incapazes de ter a certeza e a felicidade. Esse desejo nos é deixado, seja como punição, seja para nos fazer sentir de que ponto nós caímos." A nossa razão é corrupta e a nossa vontade é má. Nenhuma coisa humana pode nos satisfazer. Somente Deus é a nossa verdadeira meta. Efetivamente, "se o homem não é feito para Deus, por que então ele não é feliz senão em Deus?" Ademais, "para ser verdadeira, uma religião deve ter conhecido a nossa natureza. Deve ter conhecido a grandeza e a pequenez, bem como a causa de uma e de outra. E quem a conheceu senão a religião cristã?" Com efeito, substancialmente, a fé cristã nos ensina apenas estes dois princípios: "a corrupção da natureza humana e a obra redentora de Jesus Cristo".

12. "Sem Jesus Cristo, não sabemos o que é a nossa vida, a nossa morte, Deus e nós mesmos"

Portanto, não há nenhuma contraposição entre a fé cristã e a natureza humana. A fé cristã ensina "que há um Deus do qual os homens são capazes e que há uma corrupção da natureza que os torna indignos dele. Interessa aos homens conhecer igualmente tanto um como o outro ponto, pois é igualmente danoso para os homens conhecer Deus sem conhecer sua própria miséria e conhecer sua própria miséria sem conhecer o Deus que pode curá-los. Um desses conhecimentos, isolado, gera a soberba dos filósofos, que

conheceram Deus mas não sua própria miséria, ou o desespero dos ateus, que conhecem sua própria miséria sem conhecer o Redentor". A fé em Cristo, em suma, é uma fé no homem.

Mas é preciso repetir que nós não conhecemos Deus através da ciência e da filosofia: Deus não se demonstra com a razão. "Como, vós também não dizeis que o céu e os pássaros provam a existência de Deus? Não. E a nossa religião, não o diz? Não, porque, embora em certo sentido isso seja verdade para algumas almas, às quais Deus concede essa luz, nem por isso deixa de ser falso para a maioria."

Para Pascal, a realidade é que "nós só conhecemos Deus por meio de Jesus Cristo. Sem esse Mediador, é impossível qualquer comunicação com Deus: é por meio de Jesus Cristo que conhecemos Deus. Todos aqueles que pretenderam conhecer Deus e provar sua existência sem Jesus Cristo tiveram apenas provas ineficazes. Para provar Jesus Cristo, porém, nós temos as profecias, que são provas sólidas e tangíveis. E o fato de que elas se confirmaram verdadeiras e foram provadas pelos acontecimentos fundamenta a certeza daquela veracidade, constituindo, assim, a prova da divindade de Jesus Cristo. Entretanto, é nele e por ele que conhecemos Deus. Sem isso, sem a Escritura, sem o pecado original e sem o Mediador necessário, prometido e chegado, não se pode absolutamente provar a existência de Deus. Mas, por Jesus Cristo e em Jesus Cristo, podemos provar a existência de Deus e ensinar a moral e a doutrina. Jesus Cristo, portanto, é o verdadeiro Deus dos homens".

E não apenas isso, porque "nós não apenas só conhecemos Deus por meio de Jesus Cristo como também só conhecemos a nós mesmos por meio de Jesus Cristo: nós só conhecemos a vida e a morte por meio de Jesus Cristo. Sem Jesus Cristo, não sabemos o que é a nossa vida, o que é a nossa morte, o que é Deus, o que somos nós mesmos. Portanto, sem a Escritura, que tem como o seu único objeto a Jesus Cristo, nós não conhecemos nada e só vemos obscuridade e confusão, tanto na natureza de Deus como na nossa".

13. Contra o "deísmo" e contra um "Descartes inútil e incerto"

Jesus Cristo é a prova de Deus. Não são as provas dos filósofos que provam Deus. Diz Pascal: "Nós conhecemos (...) a existência e a natureza do finito, porque somos finitos e extensos como ele. Conhecemos a existência do infinito, mas ignoramos sua natureza, porque tem extensão como nós, mas não limites como nós. Mas não conhecemos nem a existência nem a natureza de Deus, porque ele

é desprovido de extensão ou de limites." Portanto, nós *não conhecemos* nem a existência nem a natureza de Deus. "Entretanto, graças à fé, nós conhecemos a sua existência e, no estado de gloria, conheceremos a sua natureza."

Sendo assim, pode-se compreender muito bem a decidida polêmica que Pascal travou contra os filósofos que pretendiam ter encontrado Deus com suas forças humanas. Pascal é contrário ao Deus "dos filósofos e dos sábios"; é adversário do deísmo; não perdoa Descartes por ter transformado Deus em engenheiro que, depois de ter projetado o mundo, foi descansar. O *deísmo*, diz Pascal, "está tão distante da religião cristã quanto o ateísmo, que é exatamente o seu oposto". O deísmo consiste na afirmação de que há um Deus grande, poderoso e eterno. Mas as provas metafísicas relativas à existência de Deus não são de modo algum eficazes e persuasivas: "Não é só impossível, mas também inútil conhecer Deus sem Jesus Cristo. Por outro lado, não posso perdoar Descartes, que, em toda a sua filosofia, gostaria de poder ter deixado Deus de lado, mas que não pôde evitar de fazer com que Deus desse um peteleco no mundo para pô-lo em movimento, depois do que ele não sabe mais o que fazer com Deus." Por isso, acrescenta Pascal, Descartes é "inútil e incerto": "Incerto: porque sua filosofia, verdadeiro romance da natureza, semelhante à história de Dom Quixote, não se baseia em fatos, mas em alguns princípios inventados por ele e, portanto, suspeitos. Inútil: porque, ao invés de nos conduzir à única coisa necessária, perde-se em vãs especulações" (J. Chevalier).

Nem os metafísicos, nem os deístas e nem Descartes compreenderam a *miséria humana* e, por isso, não procuraram o verdadeiro Deus, o Deus dos cristãos: "O Deus dos cristãos não é simplesmente um Deus autor das verdades geométricas e da ordem dos elementos, como pensavam os pagãos e os epicuristas. Não é somente um Deus que exerce a sua providência sobre a vida e os bens dos homens para conceder longos anos de felicidade àqueles que o adoram, como pensavam os hebreus. Mas o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó, o Deus dos cristãos é um Deus de amor e consolação, é um Deus que prenche a alma e o coração daqueles de quem se assenhoreou, é um Deus que faz cada qual sentir interiormente a sua própria miséria e a misericórdia infinita de Deus, que se une com o íntimo de sua alma, que a inunda de felicidade, de alegria, de confiança e de amor, que torna cada um incapaz de ter outro fim além dele." Sendo assim, como o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó não é o Deus dos filósofos e dos sábios, então "todos aqueles que procuram Deus fora de Jesus Cristo e se detêm na natureza, não encontram nenhuma luz que os satisfaça ou então chegam a criar um meio de conhecer Deus e servi-lo sem mediador caem no ateísmo ou no deísmo, que são duas coisas quase igualmente detestadas pela religião cristã".

O conhecimento da existência de Deus é um dom de Deus. O verdadeiro se dá a conhecer por Jesus Cristo. E as verdades de fé não podem ser descobertas e fundamentadas pela razão. Entretanto, a razão não fica de todo inativa em relação à fé. O exercício da razão é relevante para a fé, antes de mais nada quando a razão, barrando a perturbação do *divertissement,* lança luz sobre a miséria humana. Em segundo lugar, também é a razão que pode avaliar em que medida a fé cristã pode explicar a miséria do homem, dissolver as contradições que envolvem o ser humano e dar sentido à existência humana. Claro, *a parte Dei,* a fé é dom de Deus. Nós "somos incomparáveis com ele" e Deus é "infinitamente incompreensível". Entretanto, a *parte hominis,* a razão — e aqui estamos no terceiro ponto — ainda pode fazer alguma coisa. E assim nos defrontamos com o argumento da "aposta".

14. **Por que apostar em Deus**

Uma coisa é certa: Deus existe ou não existe. Mas essa certeza propõe o problema mais urgente e difícil: para que lado nos inclinaremos? Diremos que Deus existe verdadeiramente ou que não existe? Diz Pascal: "Aqui, a razão não pode determinar nada: no meio do caminho, há um caos infinito. Na extremidade dessa distância infinita joga-se um jogo no qual sairá cara ou coroa. Em qual das duas ireis apostar? Segundo a razão, não podeis apostar nem em uma nem na outra, como também não podeis excluir nem uma nem a outra. Assim, não acuseis de erro quem já escolheu, porque não sabeis absolutamente nada."

É isso o que Pascal diz ao seu cético interlocutor imaginário. Mas este pode rebater: "Não, mas eu os censuro não por terem realizado tal escolha, mas por terem escolhido, porque, embora quem escolhe cara e quem escolhe coroa incorram no mesmo erro, ambos estão em erro. A única posição justa é não apostar de modo algum."

E Pascal retruca: "Sim, mas é preciso apostar: não é uma coisa que dependa dos vossos desejos, é um compromisso. O que escolhereis, portanto? Como é preciso escolher, vejamos aquilo que vos interessa menos. Tendes duas coisas a perder, a verdade e o bem; duas coisas a apostar no jogo, a vossa razão e a vossa vontade, o vosso conhecimento e a vossa bem-aventurança; e vossa natureza deve fugir de duas coisas, o erro e a infelicidade. A vossa razão não é atingida mais por uma escolha do que pela outra, já que é necessariamente preciso escolher. Eis uma questão liquidada. Mas e a vossa bem-aventurança? Vamos pesar o ganho e a perda, no caso de apostardes em favor da existência de Deus. Vejamos estes dois

casos: vencendo, ganhareis tudo; perdendo, não perdereis nada. Assim, apostai sem hesitar em que ele existe."

O cético acha "admirável" a argumentação de Pascal. Mas observa-lhe que é preciso apostar, sim, mas que desse modo se está *arriscando muito.*

E Pascal responde a esse ponto: "Como há uma probabilidade igual de vencer e perder, já vos seria conveniente apostar se tivésseis que ganhar apenas duas vidas contra uma. Mas, se houvesse a possibilidade de ganhar três, deveríeis jogar (já que vos encontrais na necessidade de fazê-lo). E, como sois obrigado a jogar, seríeis imprudente em não arriscar vossa vida contra três em um jogo no qual há igual probabilidade de vencer e perder. Mas há aqui uma eternidade de vida e de bem-aventurança. Sendo assim, mesmo que houvesse uma infinidade de casos, dos quais apenas um em vosso favor, sempre haveria razão de apostar um para ganhar dois. E estaríeis agindo sem critério se, sendo obrigado a jogar, vos recusásseis a arriscar uma vida contra três em um jogo no qual, em uma infinidade de probabilidades, houvesse uma apenas para vós, quando se trata de ganhar uma infinitude de vida infinitamente bem-aventurada."

É preciso escolher. E é racional escolher Deus, já que, escolhendo-se Deus, *pode-se* vencer tudo e não se perder nada. Com efeito, quais seriam os danos, supondo-se que a escolha de Deus fosse uma escolha errada? Afirma Pascal: "Sereis fiel, honesto, humilde, reconhecido, benéfico, amigo sincero, verdadeiro. Para dizer a verdade, não vivereis mais nos prazeres pestíferos, na vaidade, nas delícias. Mas não tereis mais outros prazeres? Eu vos digo que ganhareis nesta vida. E que, a cada novo passo que fizerdes nesse caminho, percebereis tanta certeza de ganho e tão pouco ou nenhum risco que, no fim das contas vereis que apostastes por uma coisa certa, infinita, pela qual não haveis dado nada."

A fé é dom de Deus. Mas a razão pode mostrar pelo menos que essa fé que supera a razão não é contrária à natureza humana. É uma fé que vem ao encontro da miséria humana, explicando-a e resolvendo-a. Conseqüentemente, se a fé é dom de Deus, então, mais do que procurar aumentar o número das provas da existência de Deus, há necessidade de diminuir as nossas paixões.

Como diz Pascal no fim das argumentações a propósito do tema da "aposta": "Sabei que (este discurso) é feito por alguém que se pôs de joelhos antes e depois para rezar àquele Ser infinito e ímpar, ao qual submete todo o seu próprio ser, para que submeta a si também o vosso ser, pelo vosso bem e pela sua glória, e que, portanto, a sua força se harmonize com esta humilhação." Em suma, é preciso tornar-se disponível para receber a graça, embora se possa pensar que o próprio esforço moral de quem "busca

gemendo" já seja fruto de graça: "Nada compreendemos das obras de Deus se não tomamos por princípio o fato de que ele quis cegar uns e iluminar outros."

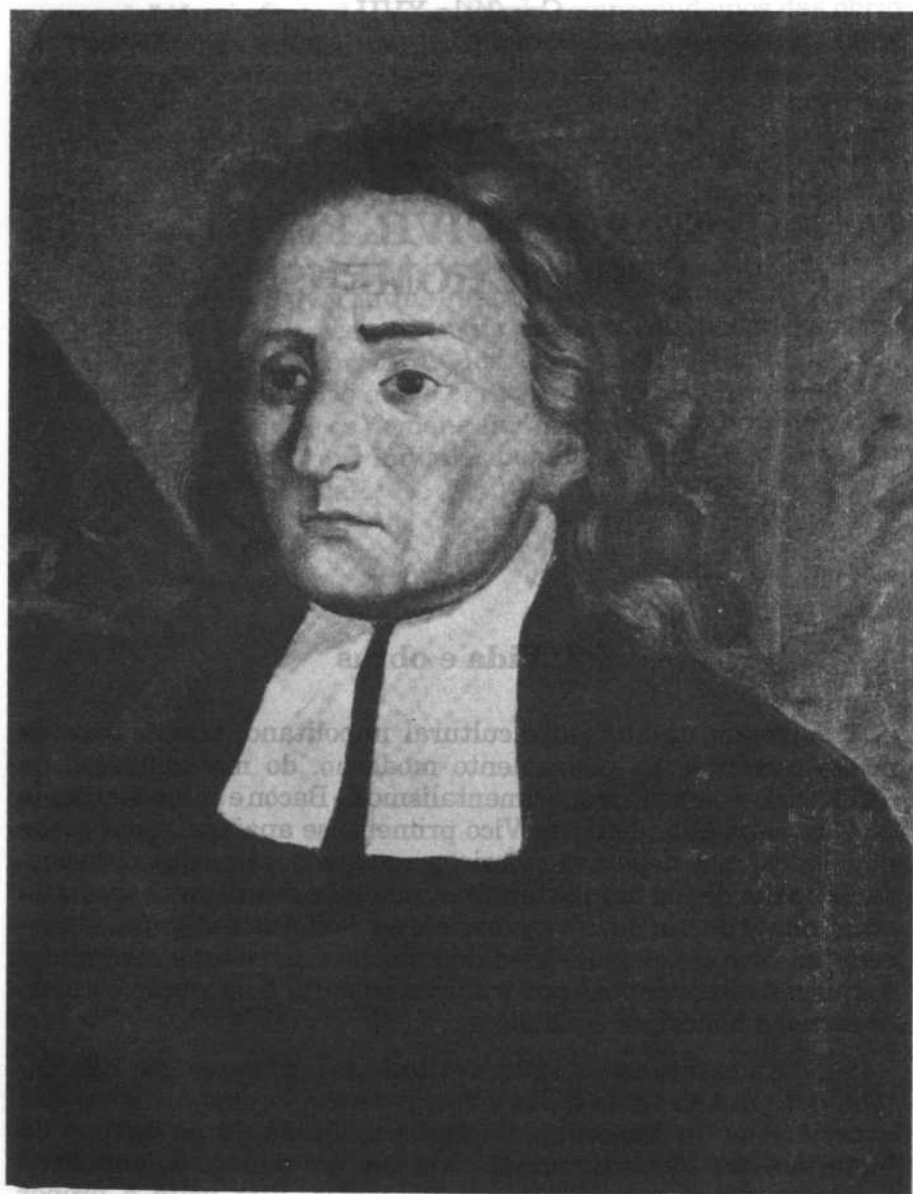
A graça é necessária, porque a queda e a nossa natureza corrupta nos tornaram indignos de Deus. É Deus que se revela, mas o Deus que se revela é, ao mesmo tempo, o *Deus absconditus:* "Ele ficou oculto sob o véu da natureza que o cobre até a Encarnação. E, quando veio para ele o tempo de se mostrar, ocultou-se ainda mais, cobrindo-se com a humanidade. Ele era bem mais reconhecível quando estava invisível do que quando se tornou visível. E, por fim, (...) decidiu permanecer no mais estranho e incompreensível segredo: a espécie eucarística. "Jesus Cristo é a prova de Deus. E Deus "se oculta àqueles que o experimentam e se revela àqueles que o buscam, porque os homens são ao mesmo tempo indignos de Deus e capazes de Deus: indignos por sua corrupção, capazes por sua natureza primitiva".

Capítulo XVII

GIAMBATTISTA VICO E A FUNDAÇÃO DO "MUNDO CIVIL FEITO PELOS HOMENS"

1. Vida e obras

Vivendo no ambiente cultural napolitano, atento para as novas correntes do pensamento moderno, do matematismo de Galileu e Descartes ao experimentalismo de Bacon e ao mecanicismo de Gassendi, Giambattista Vico primeiro se apaixonou por essas novidades, mas depois se retraiu preocupado, como quem, "assistindo ao fim de um mundo familiar, não sabe descobrir os sinais do surgimento de um novo", escreve ele em sua *Autobiografia,* elaborada na terceira pessoa. Inicialmente incerto sobre o caminho a seguir, escolheu depois, por tradição cultural e formação escolar, os estudos históricos e jurídicos.

"Enquanto assumia uma atitude de incompreensão e fechamento diante da física e das ciências naturais, isto é, diante das experiências fundamentais da época moderna, já no terreno da história e das coisas humanas civis, em um diálogo de dimensão européia com Bacon, Grotius e Descartes, Vico volta a propor problemas essenciais e a projetar soluções às quais, mais tarde, se iriam referir o positivismo e o historicismo, destacando aspectos diversos do seu pensamento" (Paulo Rossi). Essa falta de aprofundamento de alguns dos temas centrais da cultura moderna é a razão pela qual Vico viveu no isolamento no século XVIII, teve escassa resonância no século XIX e somente no século XX, por mérito de Benedetto Croce, foi estudado e reavaliado.

Giambattista Vico (1668-1744) foi o grande filósofo napolitano a quem se deve a descoberta e a fundação do "mundo civil feito pelos homens".

Giambattista Vico nasceu em Nápoles, em 23 de junho de 1668, filho de modesto livreiro. Depois dos estudos de gramática e "humanidades", estudou filosofia com o nominalista Antônio del Balzo. Insatisfeito com tal ensino, muito rebuscado e formal, abandonou os estudos regulares e entregou-se a leituras desordenadas e amiúde árduas, como a *Logica Magna* de Paulo Veneto, que o levaram a um certo "desespero". Assim, "tornado desertor dos estudos, divagou durante um ano e meio (...), vagando desse modo fora do direito que lhe marcara uma bem regrada juventude, como um generoso cavalo, muito e bem adestrado na guerra, que depois é deixado em sua cocheira, a pastar pelos campos".

Retomando os estudos de filosofia com o escotista Giuseppe Ricci, ele dedicou-se posteriormente ao direito civil, na escola de Felice Aquadies, professor de direito civil na Universidade de Nápoles, intercalando-o com estudos de direito canônico e romano. Mas não conseguiu completar seus estudos universitários, porque "nesse meio tempo pôs-se a perder sua delicada compleição física com o mal de *tysis* (a tísica), a fortuna familiar se havia reduzido nas muitas angústias por ele, tinha um ardente desejo de ócio para seguir seus estudos e seu espírito aborrecia-se grandemente com a balbúrdia do foro".

Por tais razões, aceitou o convite de dom Jerônimo Rocca para tornar-se preceptor "dos seus sobrinhos em um castelo de Cilento, num lugar belíssimo, com ótimo ar (...), cujo bom ar do lugar lhe iria restituir a saúde e lhe daria todas as condições para estudar". Na solidão do castelo, "onde residiu por bem nove anos, realizou o maior curso de estudos que poderia fazer". Aproveitando-se da rica biblioteca do castelo, estudou Platão e Aristóteles, Tácito e Agostinho, Dante e Petrarca, que o introduziram no mundo da metafísica, aplicada à história, e no mundo da literatura.

Estranho às novas correntes de pensamento, quando, em 1695, deixou Vatolla, "com essa doutrina e com essa erudição Vico foi recebido em Nápoles como forasteiro em sua própria pátria e encontrou-se diante da maior celebração da física de René (Descartes) pelos literatos de peso. A física de Aristóteles, por si mesma e muito mais pelas excessivas alterações dos escolásticos, já se tornara uma fábula".

Sob a premência de razões econômicas, concorreu à cátedra de Eloqüência Latina e Retórica da Universidade de Nápoles e iniciou suas aulas aprofundando e ampliando as três *Oratiunculae pro adsequenda laurea in utroque jure (Breves orações para conseguir a láurea em ambos os direitos)*, preparadas em 1693 para a obtenção da láurea. Depois, retomou as pesquisas realizadas por ocasião do concurso sobre as *Instituições* e Quintiliano, isto é, o *De*

statibus causarum (título que se poderia traduzir por *Sobre os fundamentos das causas).*

Esse período foi particularmente fecundo, inclusive porque, empenhado em preparar as orações inaugurais do ano acadêmico de 1699 a 1708, pôde exercitar toda a sua cultura e expressar a sua discordância em relação às novas correntes filosóficas e científicas. A mais sugestiva dentre as orações inaugurais é a sétima, intitulada *De nostri temporis studiorum ratione (Sobre o método de estudos do nosso tempo),* publicada às suas próprias custas e recebida favoravelmente por suas muitas intuições pedagógicas, pelas penetrantes observações críticas sobre o método cartesiano e pelas não poucas antecipações sobre a correta interpretação da história, que desenvolveria a seguir.

Entre 1713 e 1719, Vico estudou as obras de Hugo de Grotius, particularmente o *De jure belli ac pacis,* que enriqueceu de observações filosóficas e notas históricas. No contexto dessas pesquisas jurídicas, ele também escreveu, a pedido do duque Adriano Carafa, a obra histórica *De rebus gestis Antonii Caraphaei libri quattuor (Quatro livros acerca das empresas de Antônio Carafa),* publicada em 1716. Antes disso, desejoso de chamar a atenção dos doutos, havia começado a escrever uma grandiosa obra, sob o título *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda (Sobre a antiqüíssima sabedoria itálica extraída das origens da língua Latina),* em três livros: *Liber metaphysicus, liber physicus e liber moralis.*

Tendo publicado o primeiro em 1710, que foi criticado pelo abalizado "Jornal dos Literatos da Itália" do ponto de vista filológico, Vico interrompeu a elaboração da obra, embora houvesse recolhido muito material. Foi uma decisão dolorosa, provocada não apenas pela reação negativa de boa parte da imprensa, que se alinhou logo nas posições da abalizada revista vêneta, mas também pelas restrições econômicas com que se defrontava, causadas em parte pela mulher Teresa Catarina Destito, completamente incapaz de governar bem a casa. Para fazer frente às necessidades de sua numerosa família, Vico foi obrigado a dar aulas particulares e a elaborar dedicatórias e inscrições, panegíricos e discuros de circunstância para terceiros.

Interessado desde sempre pela história jurídica, estimulado pelas críticas e comentários às sua prolusões acadêmicas e também e sobretudo desejoso de participar do concurso para a "cátedra primária matutina de leis", que remunerava muito melhor do que a de eloqüência e retórica, Vico escreveu em 1720 o *De universi juris uno principio et fine uno (Sobre o princípio único e o único fim do direito universal).*

Logo depois, escreveu o *De constantia philosophie* e o *De constantia philologiae*, duas partes do *De constantia jurisprudentis,* às quais se seguiram muitas *Notae.* A novidade e a originalidade das duas obras, não compreendidas, o tom polêmico em relação às orientações culturais da época e sobretudo as intrigas acadêmicas explicam por que Vico não conseguiu um voto sequer no concurso, tendo sido, como ele próprio escreve, "reprovado por unanimidade". Amargurado com essa desventura profissional, "perdeu a esperança de ter, para o futuro, um lugar digno em sua pátria". Entretanto, logo se recuperou "desse golpe de má sorte, diante do qual outros teriam renunciado a todas as letras ou se arrependido de algum dia tê-las cultivado".

Pois bem, embora "a Providência não tenha querido instalálo em situação confortável, barrando-lhe todos aqueles meios que havia tentado honestamente para tornar melhor a sua condição", Vico esperou alacremente, dedicando-se com empenho à elaboração de sua obra maior, que conclui em 1725, entre dificuldades econômicas e "abalos domésticos", sob o título *Princípios de uma nova ciência acerca da natureza das nações, pela qual encontramos os princípios de outro sistema de direito natural das pessoas* (obra conhecida como *Nova ciência primeira*). Tendo sido obrigado a reduzi-la para poder cobrir as despesas de publicação e, depois, aperfeiçoá-la, Vico viu sua obra conquistar poucos apoios e muitas críticas. Mas ele estava tão convencido da solidez e da novidade de sua obra que se considerava "mais afortunado do que Sócrates".

No mesmo ano, ou seja, em 1725, Vico escrevia a sua *Autobiografia,* a pedido de Giovan Artico di Porcia, que pretendia publicar uma série de biografias de contemporâneos. Escrita várias vezes, a primeira parte foi publicada sob a responsabilidade de Angelo Calogerà na *Coletânea de opúsculos científicos e filológicos* entre 1725 e 1728, sob o título *Vida de Giambattista Vico escrita por ele mesmo.* A segunda parte, cujo manuscrito leva o fecho "concluído na vigília de santo Agostinho, meu protetor particular, no ano de 1731", só foi publicada em 1818. Além de sua *Autobiografia,* ele dedicou esses últimos anos à reelaboração quase integral da *Nova ciência*, que publicou em segunda edição em 1730 — e que ficou conhecida como *Nova ciência segunda* —, e, com modificações estilísticas e novos acréscimos, em terceira edição, em 1744.

Recebida com uma certa simpatia na Itália, essa obra foi completamente ignorada na Europa, muito embora ele a houvesse dedicado às suas universidades. A pequena ressonância de sua obra maior, agregada às dificuldades econômicas, à saúde instável de uma filha e às delinqüências de um filho, contribuíram para minar a sua frágil constituição. A propósito de seu filho transviado,

o marquês Villarosa recorda: "Contra a sua vontade, em meio à dor, aquele pai encontrou-se diante da dura necessidade de recorrer à Justiça para fazê-lo prender. Mas, no momento em que isso se realizava, percebendo que os esbirros já subiam as escadas de sua casa e sabendo do seu objetivo, transportado pelo amor paterno, correu para o seu desgraçado filho e, tremendo, disse-lhe: 'Filho, salva-te!' Mas tal ato de ternura paterna não impediu que a justiça se realizasse, porque seu filho foi levado à prisão, onde ficou por longo tempo, até dar claros sinais de que havia verdadeiramente modificado seus costumes."

Entretanto, "pela idade avançada, cansado de tantos esforços, aflito com tantas vicissitudes domésticas e atormentado por dores espasmódicas nas coxas (...), com a mais perfeita conformidade ao desejo divino e pedindo perdão ao céu pelas faltas cometidas (...), Vico expirou tranqüilamente em 20 de janeiro de 1744, quando já havia passado dos setenta e seis anos de idade".

2. Os limites do saber dos "modernos"

Em seu primeiro escrito de um certo peso teórico, a sétima oração inaugural — *De nostri temporis studiorum ratione,* de 1708 —, Vico "evidencia com muita acuidade os perigos e os inconvenientes que derivam da aplicação do método cartesiano à pedagogia, à física, à geometria e à medicina; esclarece que a adesão exclusiva a esse método bloqueia toda possibilidade de desenvolvimento para as ciências morais, da história ao direito, à política e à arte de viver em sociedade; ao mesmo tempo, denota a impossibilidade de adotar para as ciências morais aquela metodologia que é característica das ciências da natureza. Por outro lado, contra os libertinos e os ateístas, que haviam submetido o conceito de senso comum a uma crítica feroz, Vico reivindica a validade daquela expressão espontânea da razão humana e sustenta a conciliabilidade plena desse ideal de sabedoria prática com a verdade revelada pela Igreja católica" (Paulo Rossi).

De particular interesse é a crítica que Vico faz ao método analítico cartesiano no plano da pesquisa científica, bem como no plano propriamente filosófico. No que se refere à pesquisa científica, Vico nota que o método cartesiano, inspirado na clareza e na distinção típicas do saber matemático e geométrico, é inteiramente abstrato, desprovido do critério de controle das hipóteses científicas. No *De nostri temporis ratione* podemos ler: "O método com que aquelas (proposições da física) são obtidas é o método geométrico: mas as verdades físicas assim alcançadas não são demonstradas com a mesma aceitabilidade dos axiomas geométricos. Nós esta-

mos em condições de demonstrar as proposições da geometria porque as criamos: se fosse possível demonstrar as proposições da física, isso significaria que seríamos capazes de criá-las *ex nihilo.*"

As características de clareza e distinção do saber matemático e geométrico se explicam porque somos nós os artífices de uma e outra ciência. Só seria possível pensar em semelhante método e pretender as mesmas características no campo do saber científico se nos considerássemos criadores do mundo e supuséssemos que ele está escrito em linguagem matemática e com caracteres geométricos. Se descartamos a primeira hipótese, evidentemente falsa, quem nos autoriza a defender a tese do pan-matematismo, segundo a qual a estrutura da realidade deve ser concebida em termos matemáticos, em cujo contexto foi concebido e é difundido o método cartesiano?

Essa tese parecia para Vico uma pretensão absurda, defendida em virtude de uma aceitação acrítica de uma filosofia presunçosa e infecunda. Os defensores do método cartesiano "transportaram para a física o método geométrico e, ligadas a ele como a um fio de Ariadne, (...) descrevem as causas através das quais essa admirável máquina do mundo foi construída pelo Deus ótimo e máximo não como físicos que avançam tateando, mas sim como arquitetos de uma qualquer obra imensa (...). Esses doutores afirmam que a física, por eles ensinada segundo o método geométrico, é a própria natureza e que, qualquer que seja o modo pelo qual se considere o universo, sempre nos encontramos diante dessa física".

A estruturação geométrico-matemática das ciências, tendo na coerência interna o critério do seu valor formal, não estará privada talvez do critério de garantia empírica? Vico coloca-se essa interrogação em seu segundo escrito, o *De antiquissima Italorum sapientia,* de 1710, no qual, depois de afirmar que "o verdadeiro humano é aquele que o homem, no ato de conhecê-lo, compõe em seus elementos", afirma: "Em física, consideram-se boas aquelas teorias que podem ser provadas com o fato, isto é, quando nós mesmos podemos realizar um efeito semelhante ao da natureza, tanto que, das descobertas que se fazem nas coisas naturais, as mais luminosas e aplaudidas são aquelas que podem ser acompanhadas com experimentos que realizam algo de semelhante ao que a natureza opera." O método analítico matemático, portanto, é insuficiente nas ciências naturais, porque não contempla entre os seus elementos aquele experimento factual com o qual se deve controlar a fecundidade e a validade das teorias.

Essas observações críticas sobre o valor do método cartesiano, em si mesmas já bastante penetrantes, inscrevem-se em um contexto doutrinário que revela a distância de Vico das correntes

de pensamento da época. Se o método matemático, integrado também pelo momento experimental — o método galileano-cartesiano —, apresentava uma certa validade intrínseca e se apresentava como o novo método do saber científico, o fundamento devia se encontrar naquela radical homogeneidade entre Deus, mundo e mente humana constituída pela estrutura matemática comum, expressão de perfeição e simplicidade.

Ora, pois onde Galileu e Descartes punham a homogeneidade, Vico põe a exterioridade e a heterogeneidade, no sentido de que Deus não é geômetra, nem a realidade tem uma estrutura matemática, nem o homem sente-se vinculado a um ou à outra através do saber matemático. Vico ainda está ligado a "uma cosmologia de origem gnóstico-cabalística na qual, em pleno século XVIII, aparecem os elementos da tradição hermética e os temas vitalistas do *Timeu* platônico" (Paulo Rossi). Com efeito, no *De antiquissima Italorum sapientia,* ele afirma que "as propriedades da matéria são as de ser informe, defeituosa, obscura, lenta, divisível, móvel e 'outra', como diz Platão, ou seja, sempre diversa de si mesma; e, por todas essas propriedades, a matéria tem essa natureza de ser desordem, confusão e caos, ávida por destruir todas as formas". O Vico desse enfoque "metafísico" estava completamente fora das correntes mais vivas de sua época, que, inspirando-se na estrutura matemático-geométrica da natureza, pretendiam combater uma concepção da realidade que tornava impossível a ciência e entregava a natureza à magia e à cabala.

Além do campo científico, o racionalismo cartesiano também parece insuficiente para Vico no campo filosófico. O *cogito ergo sum,* aos seus olhos, não representa aquela verdade fundamental capaz de bloquear o ceticismo mais tenaz e onipresente. Descartes chega à *consciência da existência,* não à *ciência:* podemos até dizer que chega à certeza psicológica dela, mas não à ciência. A consciência se identifica com a percepção e a aceitação do fato, ao passo que a ciência se identifica com as causas e os elementos constitutivos do fato. Ora, o *cogito* revela e atesta a existência do pensamento e, portanto, a sua consciência, mas não as suas causas, não levando assim à ciência. Vico revela: "O cético não duvida de pensar; ao contrátrio, está tão certo de pensar que parece-lhe até vê-lo (...); tampouco duvida de existir (...). Mas sustenta que a certeza que tem de pensar é consciência, não ciência: uma cognição comum de que qualquer idiota é suscetível, não uma verdade rara e procurada, que exige a meditação de um filósofo para ser encontrada."

Ademais, o método cartesiano da clareza e da distinção não se nega o acesso à ampla gama do verossímil, que é "algo de intermediário entre o verdadeiro e o falso"? E não é essa a verdade

humana por excelência, enquanto verdade problemática, porque privada de garantia infalível? E o que dizer do mundo moral, das forças do sentimento e da fantasia? O que dizer da poesia, da arte e da eloqüência, que se inspiram mais no verossímil do que no verdadeiro e no falso? E o que dizer, em suma, da *história,* da qual esses elementos constituem o contínuo alimento?

Ainda no *De antiquissima,* escreve Vico: "O inconveniente mais grave do moderno método de estudos é que, onde se consagra um maior empenho a cultivar as disciplinas naturais, não consideramos na mesma medida as disciplinas morais, especialmente a parte que diz respeito à índole do espírito humano e suas paixões em relação à vida civil e à eloqüência, às propriedades dos vícios e das virtudes, às boas e más artes, às características dos costumes em função da idade, do sexo, da condição social, da fortuna, da estirpe e da racionalidade de cada um, quando não àquela 'arte do decoro' que dentre todas é a mais difícil, razão pela qual a ciência tão extensa e importante do Estado jaz junto a nós, abandonada e inculta."

Assim, podemos ver que, se Vico percebeu com clareza e combateu com razão a redução do saber filosófico ao modelo físico-matemático, entretanto ele não se deu conta de que o novo método científico constituía uma revolução de alcance incalculável. Deslocando o objeto da reflexão do cosmos para o homem, ele abria um novo capítulo da pesquisa científica, mas ao mesmo tempo ficava à margem das principais correntes do pensamento moderno.

3. O *verum-factum* e a descoberta da história

A polêmica contra o racionalismo cartesiano e sua pretensão universal de extensão e intensidade baseia-se na persuasão de que só é possível ter ciência daquilo que se está em condições de fazer ou re-fazer: "A norma do verdadeiro é tê-lo feito." É esse o caminho para alcançar autenticamente a clareza e a distinção como características do saber rigoroso. Só o artífice tem condições de ter ciência do artefato. Foi essa *intuição teórica* que guiou Vico na crítica ao método cartesiano e que iria se tornar sempre mais explícita, à medida que vai se configurando o seu pensamento.

Como é possível pretender produzir um saber claro e distinto a propósito da cosmologia, visto que nós não somos os artífices do mundo? A clareza e a distinção da geometria e da matemática se explicam pelo fato de que somos nós que as construímos. O feito ou o fazer é a condição ou lugar do verdadeiro. Escreve Vico no *De antiquissima:* "Em latim, verum e factum têm uma relação de

reciprocidade ou, para usar uma expressão comum nas escolas, 'se convertem' (...). Daí, é lícito conjecturar que os doutos itálicos convergiam nos seguintes pensamentos: o verdadeiro é a mesma coisa que o feito; Deus é o primeiro verdadeiro, enquanto é o primeiro fautor e criador."

Deus é suma sabedoria porque é o artífice de tudo. E o homem? Ele só está em condições de conhecer aquilo de que é artífice, começando pela matemática e a geometria e passando depois para o mundo externo, mas somente nos oscilantes e estreitos limites de sua capacidade experimental e re-criativa. Mas, fora desses âmbitos, não há um reino em que o homem é o protagonista incontrastado? Há: é *o mundo da história,* com suas instituições, seus negócios, as guerras, os costumes, os mitos, as linguagens. Não será o homem o artífice de tudo isso?

Afirma Vico na *Nova ciência:* "Este mundo civil certamente foi feito pelos homens e seus princípios podem, porque devem, ser encontrados dentro das modificações de nossa própria mente humana. Quem quer que reflita nisso, deve ficar maravilhado como todos os filósofos esforçaram-se seriamente por alcançar a ciência deste mundo natural, do qual só Deus tem ciência porque o fez, mas deixaram de meditar sobre este mundo das nações, ou seja, o mundo civil, do qual os homens podem ter ciência, já que eles o fizeram."

É esse o mundo que, até então inexplorado, é preciso investigar. Tendo sido feito pelos homens, ele nos permitirá alcançar um saber tão claro como o saber geométrico e matemático. Mas, como se trata de um capítulo novo da ciência, é preciso explicitar princípios e métodos com os quais *reduzir a ciência* uma matéria até então "mantida sepulta". Trata-se de uma ciência, ao mesmo tempo, análoga e superior à geometria. Com efeito, tal ciência deverá proceder "como a geometria que, enquanto o constrói ou contempla, com seus elementos, ela mesma se faz o mundo das grandezas, mas com muito mais realidade do que podem ter pontos, linhas, superfícies e figuras. E é esse mesmo o argumento de que tais provas de uma espécie divina, devendo, ó leitor, trazer-te um divino prazer, porque em Deus o conhecer e o fazer são uma mesma coisa".

4. Vico contra a história dos filósofos

Bacon, com sua crítica aos "idolo"; Descartes, com suas idéias claras e distintas; Leibniz, com a *mathesis universalis;* Spinoza, com a exaltação da razão, à qual devem ser submetidas as paixões e emoções — todos eles estavam de acordo no perseguir um ideal

cognoscitivo inspirado na simplicidade da matemática e no rigor da lógica.

Nesse contexto, qual era o lugar reservado ao material documental dos povos primitivos, que naquele período já se encontrava acumulado? Não era, talvez, um conjunto de fantasiosos e distorcidos relatos de acontecimentos e pessoas reais? Não é verdade que os historiadores estão freqüentemente em contradição entre si? Não é verdade que inventam ou muitas vezes injetam episódios com notícias inexatas ou inexistentes ou, de todo modo, não documentadas? E o que dizer das exaltações ou idealizações de personagens e episódios, freqüentemente ignóbeis, feitas por historiadores por "amor à pátria" em detrimento da honestidade intelectual?

Ademais, não parece conveniente desperdiçar energias para apurar fatos remotos que nada podem ensinar. Ou o passado é incognoscível em sua objetividade histórica, muito distante de nós, ou, sendo cognoscível, nada pode ensinar ao nosso presente, sustentado e iluminado por uma razão já madura. Quem iria expressar com dura ironia essa orientação seria Voltaire, para quem as épocas próprias para recordar e exumar o passado são as "épocas felizes", nas quais os "seres humanos alcançaram a plenitude de sua estatura e criaram civilizações das quais podem estar orgulhosos: a época de Alexandre, na qual se inclui a época clássica de Atenas; a época de Augusto, na qual se inclui a República e o Império nos seus melhores momentos; a Florença do Renascimento; e a época de Luís XIV na França" (I. Berlin).

Se essa orientação moralizante, por si só, já distraía a atenção de uma investigação histórica cientificamente comprometida, a construção teórica geral, de tipo predominantemente galileano-cartesiana, expulsava o saber histórico do âmbito do saber científico. Com efeito, "o modelo científico (ou 'paradigma') que dominava o século, com a sua forte implicação de que somente aquilo que era quantificável ou, de todo modo, mensurável — ou seja, aquilo que, em princípio, era passível de ser objeto dos métodos matemáticos — era real, fortaleceu grandemente a antiga convicção de que, para cada pergunta, só havia uma resposta verdadeira, universal, eterna e imutável. Esse era o caso, ou assim parecia ser, da matemática, da física, de mecânica e da astronomia e logo seria a vez da química, da botânica, da zoologia e das outras ciências da natureza. E daí derivava o corolário de que o mais aceitável critério de verdade objetiva era a demonstração lógica, a mensuração ou, pelo menos, uma aproximação a elas" (I. Berlin).

É natural que, no contexto de uma estrutura teórica tão matematizante e quantificadora, não podia haver espaço algum para um "material" essencialmente qualitativo como o histórico.

Efetivamente, "Descartes insinua que não deseja vetar aos homens esse passatempo: eles podem achar bastante agradável consumir o seu próprio tempo desse modo; certamente, afirma ele, não é pior do que aprender um dialeto qualquer, como, por exemplo, suíço ou baixobretão, mas essa, naturalmente, não é ocupação para quem está seriamente empenhado em incrementar o saber. Malebranche considerou a história como mexeriquice, nisso estimulado por outros cartesianos; até mesmo Leibniz, que escreveu uma obra bastante volumosa, apresenta uma idéia inteiramente convencional da história, como um meio para satisfazer as curiosidades sobre as origens das famílias e dos Estados e como uma escola de moralidade. Devia parecer óbvia para todos os pensadores a inferioridade da história em relação à matemática e à filosofia baseada nas ciências matemáticas e naturais e nas outras descobertas da razão pura" (I. Berlin).

A desatenção para com a história, portanto, não era um fato marginal, mas sim o efeito de uma atitude filosófica. A histórica não pode ser uma ciência. Quando muito, é uma escola de moral, onde conta mais a força persuasiva do ensinamento do que a cientificidade daquilo que é contado. A história é moral — e a moral não é ciência. Em claro contraste com essa orientação, Vico sustenta que a história não é ciência, mas pode e deve tornar-se tal, porque "este mundo civil certamente foi feito pelos homens" e, assim, é mais disciplinável cientificamente do que qualquer outro âmbito do real. Mas isso só será possível com a condição de se abandonar os pressupostos arbitrários de muitas reconstruções históricas e de se teorizar rigorosos instrumentos conceituais e metodológicos relativos ao mundo da história.

5. Vico contra a história dos historiadores

Além de criticar a história dos filósofos, Vico também é contra a história dos historiadores. Com efeito, juntamente com os filósofos seus contemporâneos, ele estava convencido dos graves erros, contradições e contrafacções em que estavam viciadas muitas reconstuções historiográficas. Trata-se de pesquisas realizadas com base em princípios de interpretação insuficientes ou desviados, que ele denuncia como "vanglória das nações" e "vanglória dos doutos".

Antes de mais nada, vejamos a "vanglória das nações", que consiste na inclinação a imaginar origens ilustres para os Estados. Antes de estar presente nos historiadores contemporâneos, é um vício presente nos historiadores que redigiram e transmitiram informações e datações de fatos e acontecimentos, mas com a

preocupação de mostrar que a sua nação, como afirma Vico na *Nova ciência,* "encontrou as comodidades da vida humana antes das outras" e conservou "a memória de suas coisas desde o princípio do mundo". Por isso, ele considera pouco aceitáveis as reconstruções de Heródoto, Tucídides, Políbio e Lívio, muito tomados de "amor à pátria".

Referindo-se às obras de historiadores contemporâneos, como Marsham, Spencer e Van Heurn, Vico os censura por terem tomado ao pé da letra os documentos dos historiadores alexandrinos, para os quais a civilização começou com os egípcios e através deles se difundiu, como rios de uma única fonte. Onde está o seu erro? Na leitura acrítica desses textos, isto é, no fato de não levar em conta a "vanglória das nações", pela qual estavam atingidos os historiadores alexandrinos. Quem não está consciente dessa inclinação, forte especialmente nos primeiros historiadores deprovidos de sentido crítico, acredita estar fazendo uma história aceitável só porque se atém escrupulosamente aos documentos do passado.

Qual o valor dessa observação crítica de Vico? Pois bem, denunciando a "vanglória das nações", Vico pretende "se referir ao esquema conceitual em geral e ao sistema de conhecimentos e crenças que um escritor ou doxógrafo tem em si pelo próprio fato de pertencer a uma sociedade historicamente dada. O esquema conceitual usado e as coisas conhecidas ou acreditadas, por exemplo, por um grupo de narradores como os rapsodos não são produtos individuais dos próprios rapsodos, mas sim da sociedade em que eles viviam e para a qual criavam os seus relatos. As fontes tradicionais da documentação histórica, portanto, não refletem simplesmente os pré-juízos pessoais do indivíduo ou dos indivíduos que foram os instrumentos de sua produção, embora, naturalmente, isso também possa ocorrer. Em grau muito maior e mais importante ainda, elas refletem também o sistema de crenças, valores e pressupostos, tanto factuais como normativos, e o esquema conceitual geral em que se colocavam na sociedade à qual aqueles criadores pertenciam" (L. Pompa). Deixar de examinar o esquema conceitual de um povo que visa à sua autoexaltação, imaginando origens ilustres, significa ficar prisioneiro de cadeias que impedem de interpretar corretamente um documento.

Se a "vanglória das nações" diz respeito à documentação de primeira mão e às reconstruções acriticamente baseadas nela, a "vanglória dos doutos" diz respeito aos historiadores contemporâneos e "consiste em interpretar o documento histórico ou literário supondo que ele seja produto de modos de pensar adequados a sociedades muito posteriores àquela que efetivamente os produziu e só possíveis nelas" (L. Pompa). Trata-se de um erro que pode ser qualificado como "anacronismo conceitual" ou como extensão

indevida de categorias típicas de nossa época a épocas distantes de nós. E os pressupostos de tal anacronismo estão tanto no escasso senso dos condicionamentos históricos como na exasperada exaltação da razão, que se considera operar do mesmo modo em todas as épocas históricas.

Assim, falando de Bacon, que, ao interpretar as fábulas gregas, via nelas "a incomparável sabedoria dos antigos", Vico censura essa transposição, não porque os antigos não fossem sábios, mas porque Bacon confunde a sabedoria de sua própria época com a dos povos primitivos. No que se refere à história romana primitiva, Vico critica os historiadores que interpretaram os respectivos documentos, particularmente "povo, reino e liberdade", em bases modernas, esquecendo-se de que por "povo" se entendia somente a camada dos patrícios e por "reino" se entendia "tirania".

Um exemplo de vanglória das nações e, ao mesmo tempo, de vanglória dos doutos é dado pela interpretação das *Doze Tábuas* (antigo códice romano de leis), consideradas como uma reedição do códice ateniense. A vanglória das nações está na inclinação a apresentar os romanos como os herdeiros naturais da civilização grega e a vanglória dos doutos está em ler a *Doze Tábuas* com categorias filosóficas e jurídicas não apropriadas ao grau de civilização dos antigos romanos.

E exatamente por rejeitar a história dos filósofos e a história dos historiadores, Vico considera que é preciso começar do início. Confessa ele na *Nova ciência:* "Para essa pesquisa, deve-se fazer de conta que não existem livros no mundo", no sentido de que "nada deve ser acolhido com fundamento na erudição anterior". As reconstruções históricas dos filósofos e dos historiadores são inadequadas porque os pressupostos teóricos que se encontram em sua base são arbitrários e insuficientes.

6. Os "quatro autores" de Vico

Em sua *Autobiografia,* Vico fala das etapas principais do seu itinerário cultural e dos autores que mais contribuíram para a configuração do seu projeto teórico. Em primeiro lugar, ele põe Platão, que lhe despertou "o pensamento de meditar um direito ideal eterno que se celebrasse em uma cidade universal na idéia ou desígnio da Providência, idéia com base na qual se alicerçam todas as repúblicas de todos os tempos e de todas as nações". Enquanto os outros filósofos pareciam-lhe voltados para a análise de problemas particulares, Platão lhe parecia o teórico de uma sabedoria

universal e, ao mesmo tempo, concreta. Com efeito, ele pensava que "em metafísica, as substâncias abstratas tinham mais realidade que as corpóreas", substâncias portadoras daquela identidade "inteiramente isenta de corpo, que, em sua cognição ou vontade, cria todas as coisas em tempo e as contém dentro de si — e, contendo-as, as sustenta". Assim, configura-se em Vico aquela "justiça ideal que, na vida das cidades, ocupa o lugar do arquiteto e governa suas justiças particulares, a comutativa e a distributiva, como duas forjas divinas".

Mas como foi que essa justiça ideal sustentou a história concreta da humanidade, quais os caminhos efetivos de sua realização? O autor que o sustenta no discernimento da história factual dos homens é Tácito, que, diferentemente de Platão, que teoriza "o homem ideal", "contempla o homem como ele é". Tomado pelo fascínio da perfeição ideal, Platão ignorou o estado efetivo do homem primitivo e "elevou as bárbaras e rudes origens da humanidade gentia ao estado perfeito de suas elevadíssimas cognições". Portanto, ele é o teórico do homem como ele deve ser, ao passo que Tácito é o teórico do homem tal como ele é.

Sempre na terceira pessoa, é assim que Vico expõe a contribuição de ambos à sua própria formação: "Assim como Platão, com aquela ciência universal, se difundiu em todas as obras de honestidade realizadas pelo homem sábio de idéias, da mesma forma Tácito distribuiu a todos os conselhos da utilidade, para que, entre os infinitos e irregulares acontecimentos da maldade e da sorte, o homem sábio na prática possa se conduzir bem. E a admiração por tal aspecto desses dois grandes autores era para Vico um esboço daquele desígnio a partir do qual ele depois elaborou uma história ideal eterna, com base na qual transcorreria a história universal de todos os tempos, na qual, por sobre certas propriedades eternas, se dessem as coisas civis, os aparecimentos, estados e decadências de todas as nações, num processo onde se formasse o sábio conjunto, ao mesmo tempo de sabedoria elaborada, como é a de Platão, e de sabedoria comum, como é a de Tácito."

Se Platão é o teórico "da sabedoria eterna", Tácito é o teórico da "sabedoria comum", pois se ocupou dos "aparecimentos, estados e decadências de todas as nações". Mas logo junta-se aos dois também "Bacon, senhor de Verolme, homem igualmente de incomparável sabedoria, comum e elaborada". Para Vico, Bacon é "um homem universal na doutrina e na prática", *filósofo e ministro*. Com efeito, Bacon viu "o quanto falta nas letras que deveríamos encontrar e promover" e contribuiu para fazer "justiça a todas as ciências, com o conselho de que cada uma contribua com sua parte na soma que constitui a república universal da letras".

Essa é uma etapa importante no amadurecimento de Vico, porque contribui para esclarecer que a união entre "a sabedoria oculta" (Platão) e a "sabedoria comum" (Tácito) deve se dar no contexto de um saber unitário, onde as análises não se dêem em detrimento da síntese. Trata-se do projeto baconiano da "república universal das letras". Escreve Vico que o fim das pesquisas de Bacon era fazer com que "todo o saber humano e divino se governasse em toda parte por um só espírito, que penetrasse em todas as suas partes, de modo que as ciências se dessem as mãos umas às outras e nenhuma constituísse impedimento para as outras". A questão da unidade do saber, respeitando os âmbitos particulares da realidade, é uma questão central em Vico.

O quarto autor de Vico é Hugo de Grotius, que, com seu *De jure belli et pacis,* revelou a fecundidade da relação entre filosofia e filologia, a primeira *ciência do verdadeiro,* a segunda *consciência do certo.* Esse é o caminho para superar o caráter puramente conceitual da filosofia e o particularismo da "filologia dos gramáticos", que se estava desperdiçando em uma série desligada de observações críticas de caráter lingüístico.

Nas próprias palavras de Vico, são estas as contribuições dos quatro autores, com particular ênfase em Grotius: "Platão, mais que formar adorna a sua sabedoria elaborada com a sabedoria comum de Homero; Tácito esparge a sua metafísica moral e política pelos fatos, que os tempos haviam antes espalhado e confundido sem sistema; Bacon vê todo o saber humano e divino que existia como devendo se suprir naquilo que não tinha e corrigir naquilo que tinha, mas em torno das leis, e, com seus cânones, não se elevou em demasia ao universo das cidades e aos abalos de todos os tempos nem à extensão de todas as nações. Mas Hugo de Grotius colocou no sistema de um direito universal toda a filosofia e a filologia, em ambas as partes desta última, tanto na história das coisas, fabulosa ou certa, como na história das três línguas: hebraica, grega e latina."

Nessas observações, pode-se entrever o projeto teórico de Vico: juntar Platão e Tácito, o mundo das idéias universais (Platão) e o mundo dos fatos (Tácito), através do instrumento da filologia (Grotius) aplicado às línguas, aos costumes, às instituições civis e religiosas, criando a "república universal das letras" (Bacon).

7. Distinção e unidade entre "filosofia" e "filologia"

A orientação geral da leitura que Vico faz da história é constituída pela síntese vital entre universal e particular, entre abstrato e concreto, entre ideal e factual e, portanto, entre "filoso-

fia" e "filologia". Sem a filologia, a filosofia é vazia; e, sem a filosofia, a filologia é cega. Não se trata de uma justaposição de duas atividades separadas, que se deve conjugar depois que cada uma se desenvolveu por sua própria conta, mas sim de uma interação constante, razão pela qual não é concebível a filosofia sem a filologia e a filologia sem a filosofia. Decididamente contrário a uma filosofia abstrata, que se exaure em verdades de razão ou no verdadeiro conceitual, de que tinha um exemplo no racionalismo cartesiano, Vico queria ser o teórico daqueles princípios universais cuja validade e fecundidade devem emergir da capacidade de explicar a história em suas fases principais.

Portanto, não se trata de uma filosofia estabelecida *a priori* e dotada de uma força apodítica intrínseca, mas sim de uma filosofia que, iluminando a história e explicando os seus momentos mais relevantes, encontra nessa sua capacidade de explicação o seu próprio tribunal. Mais do que as simples afirmações, o que fica comprovado ou desmentido é *o sistema teórico em conjunto.* Em suma, o tribunal que decidirá da fecundidade de tal sistema não será este ou aquele episódio particular, mas o conjunto dos fatos de uma época histórica, dos costumes às instituições religiosas e civis, da linguagem aos mitos e às fábulas.

Por outro lado, a filologia não pode ser concebida inteiramente desprovida de uma informação teórica, se não quiser cair naquele filologismo dos gramáticos, incapazes de se dar conta da imensa riqueza de significados de que os documentos históricos são portadores. A ausência de uma perspectiva teórica de grande fôlego, diz Vico na *Nova ciência,* com efeito, explica o fato de que a filologia, "por sua deplorada obscuridade de razões e quase infinita variedade de efeitos, teve quase horror de raciocinar".

Como é possível subtrair a filologia à série desarticulada de análises desconexas e fragmentárias a que se reduziu e dela fazer uma autêntica ciência? A filologia pode tornar-se uma ciência "descobrindo-se para ela o desígnio de uma história ideal eterna, sobre a qual transcorrem no tempo as histórias de todas as nações". Embora sem explicitar logo as características essenciais dessa história ideal eterna, o que é importante destacar aqui *é a necessidade de que a filologia seja colocada em uma perspectiva teórica.* Com efeito, não existem fatos brutos, neutros, privados de implicações teóricas. Restaurar esse quadro teórico e utilizá-lo na atividade filológica significa transformar em ciência rigorosa uma atividade considerada as mais das vezes como uma simples poeira de observações gramaticais de um documentário lingüístico.

Obviamente, a filologia não é a filosofia, ainda que se conjugue com ela. Ela tem por finalidade a definição dos fatos, que vão

das instituições civis e religiosas às várias linguagens, das mitologias às poesias, tudo o que se inscreve nos "fragmentos da Antigüidade" ou material documentário de natureza histórica. Os filólogos são "todos os gramáticos, historiadores e críticos que se ocupam da cognição das línguas e dos fatos dos povos, tanto em casa, como é o caso dos costumes e das leis, como fora, como é o caso das guerras, da paz, das alianças, das viagens, dos negócios". A filologia é a doutrina de tudo o que foi produzido nas comunidades humanas, dos costumes mais díspares às linguagens e às instituições religiosas e civis.

Entretanto, a definição dos fatos seria impossível ou pelo menos incompleta se não se sustentasse no *verdadeiro* da filosofia, ou seja, se não fosse guiada por um projeto teórico que encontre no *certo* o seu tribunal de confirmação ou desmentido. O verdadeiro é a *idéia* (filosofia), o certo é o *fato* (filologia). *Verdade* e *certeza* ou verdade e fato (verum et factum convertuntur) devem se compenetrar até a sua convertibilidade. *Não o verdadeiro fora do fato ou o verdadeiro sem o fato, mas sim o fato no verdadeiro e o verdadeiro no fato.* Ou seja, trata-se de verificar o certo e certificar o verdadeiro, o que transforma a *consciência* dos fatos em *ciência* dos fatos. Daí o caráter empírico-teórico do discurso global de Vico, no qual as duas vertentes são irredutíveis e, ao mesmo tempo, indissociáveis. Platão ("o homem como ele deve ser") não pode estar dissociado de Tácito ("o homem como ele efetivamente tem sido").

Retomando um princípio spinoziano *("ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum"),* Vico, ainda na *Nova ciência,* escreve que "a ordem das idéias deve proceder segundo a ordem das coisas". Trata-se de um princípio que é transposto da ordem lógica para a ordem histórica. O processo ideal (a filosofia) deve se encontrar no processo histórico, sem trair o seu conteúdo e sem perturbar sua ordem de nascimento e desenvolvimento. Nesse contexto de conciliação entre o verdadeiro e o certo, entre a idéia e o fato, entre a filosofia e a filologia, ele critica tanto o trabalho dos filósofos de sua época como o trabalho dos filólogos.

A propósito, escreve Vico: "A filosofia contempla a razão, de onde vem a ciência do verdadeiro; a filologia observa a autoridade do arbítrio humano, de onde vem a consciência do certo. (...). Tanto os filósofos que não acertaram as suas razões com a autoridade dos filólogos como os filólogos que não cuidaram de verificar sua autoridade com a razão dos filósofos demonstram ter faltado pela metade a tal dignidade: se o houvessem feito, teriam sido mais úteis às repúblicas e nos teriam precedido no meditar esta *Ciência."* Trata-se das núpcias entre *cogitada et visa* (Bacon), entre as verdades de razão e as verdades de fato (Leibniz).

8. A verdade que a filosofia fornece à filologia

Já foi dito que a filologia encontra a sua verificação na filosofia, já que esta oferece as idéias, ao passo que a filologia oferece os fatos. Sem essa simbiose, tudo iria em detrimento tanto da filologia, que permaneceria como uma série desligada de fatos, quanto da própria filosofia, que não poderia certificar a sua verdade. Mas quais são os princípios teóricos que caracterizam a filosofia e qual a gramática de leitura do universo histórico? É o próprio Vico quem indica as "dignidades" que constituem o entrelaçamento teórico da filosofia, quando, na *Nova Ciência,* escreve que, "da quinta à décima quinta, que nos dão os fundamentos do verdadeiro, servirão para meditar este mundo de nações na sua idéia eterna, por aquela propriedade de cada ciência apontada por Aristóteles, segundo a qual "sciencia debet esse de universalibus et aeternis".

Vico sabe que a história ficou à margem porque desprovida de princípios ou axiomas, únicos elementos capazes de conferir à pesquisa o crisma da cientificidade. E, no clima do matematismo galileano-cartesiano, não quis se subtrair a tal exigência. É por isso que ele se preocupa em estabelecer algumas *dignidades* (*digno* = *axios*; dignidade = axioma) ou princípios teóricos universais, através dos quais seja possível dar um caráter racional ao saber histórico. São princípios que agem nos acontecimentos humanos com constância e uniformidade, constituindo a "idéia eterna" ou projeto teórico universal e necessário. O objetivo de tais princípios é o de reduzir a filologia "a uma forma de ciência, com a descoberta do esboço de uma história ideal eterna, sobre a qual transcorrem no tempo as histórias de todas as nações".

Antes de mais nada, o que entende Vico por "história ideal eterna" ou projeto ideal, da qual a filosofia é a intérprete privilegiada e à qual a filologia deve fazer referência? Vico parte da constatação de que a história humana, embora entre dificuldades e por vias tortuosas, realiza uma certa *ordem civil.* Trata-se da construção da "grande cidade do gênero humano". Isso é um fato. A filosofia, porém, não se ocupa diretamente do fato, mas sim do mundo ideal ao qual se dirige tal fato ou pelo qual é sustentado e fermentado. O seu objeto é aquela *necessidade ideal* que orientou os primeiros passos incertos dos homens primitivos e depois se impôs lentamente, sem nunca se exaurir ou se dispersar da factualidade histórica.

Na construção da grande cidade dos homens, com suas primitivas instituições – o matrimônio, a religião e o sepultamento dos mortos, com seus pressupostos e suas implicações ideais –, uma orientação voltada para uma certa direção, não redutível, à

pura factualidade empírica. Essencialmente criativo, o homem podia mover-se na direção do bem e do mal, do justo ou injusto, do verdadeiro e do falso. As forças titânicas primitivas podiam dar lugar a formas destrutivas ou a formas construtivas da sociedade. Não parece impossível explicar a direção tomada se não virmos naquelas forças ou paixões primitivas algo que as transcende, embora operando nelas e por seu intermédio. O homem agiu segundo a justiça, moderando as paixões e refreando todos os outros instintos. Como explicar esse itinerário em direção à justiça, à beleza ou à verdade, que mesmo trabalhosa e parcialmente foram emergindo na história primitiva, se não virmos no homem os germes de tais ideais? E nisso residiria a força de Platão, o teórico insuperável do *homem como ele deve ser.*

A história nos atesta o quanto foi lenta e trabalhosa a conquista de certos ideais. Mas como explicar tal orientação, dos primórdios até nossos dias, privando a razão dessa "luz eterna"? Pois é essa a idéia eterna de que Vico fala e que pretende apresentar ao filólogo para que ele interrogue em profundidade os documentos históricos e possa captar o seu grau de aproximação em relação ao ideal. Com efeito, a história não se explica pelo *acaso,* como pretenderam Epicuro, Hobbes e Maquiavel, ou pelo *destino,* como propuseram os estóicos e Spinoza: o acaso não explica a ordem que se impôs, embora lentamente; o destino não explica a liberdade, que parece indiscutível, pela qual o homem podia escolher outros caminhos (e, de fato, temos na história exemplos de civilizações extintas ou de povos que, tão logo emergiram, já desapareceram).

Vico prefere recorrer a uma forma de "sabedoria comum" como participação na "sabedoria ideal", que guiou os homens inicialmente de forma indistinta, mas depois de modo sempre mais claro. E foi essa *idéia eterna* que acompanhou os homens antes que eles tivessem consciência dela. Nesse quadro, Vico anuncia o seguinte princípio ou dignidade: "Fora do seu estado natural, as coisas nem se acomodam nem perduram". Isto é, *nada pode permanecer longamente se não for expressão de aspectos fundamentais do homem.* Não se pode explicar completamente a história quando se afirma que a moralidade se baseia na opinião, o direito na força e o nascimento da sociedade na utilidade, como pretendiam não poucos filósofos antigos. Como explicar a persistência de determinados valores ou de certas instituições na história se não formos escavar mais profundamente? Será que a opinião, a força e a utilidade não devem ser mais aprofundadas, em busca de algo mais originário, ainda que não expresso? Trata-se de um trabalho de escavação que nos leva a ler com mais atenção os achados históricos, guiados pelo princípio de que aquilo que não tem uma

ligação real com o homem não pode permanecer e muito menos *criar tradição.*

Além desse importante princípio, Vico enuncia outro, igualmente fundamental: "A natureza das coisas nada mais é do que seu nascimento em certos tempos e de certas formas, as quais, sempre que são tais, tais e não outras nascem as coisas." Com isso, descreve o itinerário que leva ao conhecimento efetivo de um fenômeno social relevante, isto é, a indicação de sua gênese e do seu desenvolvimento e, portanto, das condições que permitiram o seu nascimento, como também das condições provocadas sobre a estrutura social anterior e sobre os homens que são seus artífices. Em suma, é um princípio que enuncia *a natureza histórico-social do homem que produz e, produzindo, muda o ambiente e, com ele, a si mesmo.* Em tal contexto, captar a gênese de um fenômeno social relevante significa saber precisar as circunstâncias em que ele surgiu e a força com que incidiu sobre a estrutura social e seus próprios atores.

Essa orientação teórico-empírica nos adverte no sentido de não enriquecermos o homem com falsos atributos e ilusórias potencialidades, mas sim evidenciar aquelas propriedades que se revelaram e se realizaram através de instituições ou atividades das quais restem traços significativos. Como escreve Vico, "as propriedades inseparáveis dos sujeitos devem ser produzidas pela modificação ou forma com que as coisas nasceram, pelas quais elas possam nos revelar ser tal e não outra a natureza ou nascimento dessas coisas". As propriedades dos sujeitos, portanto, não devem ser estabelecidas a priori, mas extraídas dos seus produtos, captando as modificações provocadas em constante fidelidade à relação homem-instituições.

A teoria do caráter histórico-social dos acontecimentos e das instituições humanas é essencial em Vico, pois, segundo ela, não é lícito analisar os fatos históricos prescindindo do homem ou considerar o homem independemente de sua efetividade histórica. Se o projeto ideal nos impede de exaurir o homem na empiricidade do fato ou de afogá-lo em um oceano de acontecimentos desconexos, também nos impede de nos entregarmos aos puros e simples princípios abstratos, deixando de lado as modalidades de sua efetiva concretização.

O *verdadeiro* ou a construção teórica que a filosofia elabora e oferece à filosofia articula-se portanto em três núcleos teóricos: a *idéia eterna* ou projeto ideal, decorrente daquele conjunto de valores — justiça, verdade, sacralidade da vida etc. – tematizados por Platão; a sua *incidência na mente humana,* à qual deve chegar em última análise a investigação empírica, pois de outro modo não se explicaria a constância de certos acontecimentos na história e

sua capacidade de criar tradição; finalmente, para ter uma explicação satisfatória de um fato histórico relevante, é preciso *reconstruir a gênese ou as condições* que lhes permitiram o nascimento e indicar as modificações provocadas sobre os mesmos homens que são seus atores.

9. O certo que a filologia oferece à filosofia

Enquanto a filosofia é a ciência do verdadeiro, a filologia é a consciência do certo. Mas o que é o "certo" para Vico? A primeira indicação nos é dada pela nova dignidade: Os homens que não sabem o verdadeiro das coisas procuram se ater ao certo, porque, não podendo satisfazer o intelecto com a ciência, pelo menos que a vontade repouse sobre a consciência." A filologia, portanto, tem como âmbito específico aquela área da história em que os homens, não estando ainda em condições de conhecer as causas e finalidades de certos fenômenos e, portanto, sendo incapazes de explicá-los ao nível científico, contentam-se com a simples consciência ou certificação do dar-se de determinados fatos. Com efeito, a consciência representa "um nível epistemológico inferior ao conhecimento, já que se afirma que ela é tomada como fundamento para a ação só quando falta o conhecimento" (L. Pompa). A filologia, assim, se ocupa daquele longo período histórico no qual a ciência ainda não constituía a base das ações e o homem ainda não se dava conta da natureza das coisas e das finalidades de suas próprias ações.

Agora, mais em pormenores, quais são os âmbitos específicos da filologia no interior desse amplo período histórico? O primeiro âmbito é constituído pelas *tradições*. A propósito desse ponto, escreve Vico: "As tradições comuns devem ter-se revestido de públicos motivos de verificação, pois nasceram e se conservaram em povos inteiros por longos períodos de tempo." Trata-se de um campo vasto e, ao mesmo tempo, fundamental, desde que as tradições apareçam como expressão do povo e, portanto, de seus costumes, crenças e instituições.

Naturalmente, essas tradições chegaram até nós distorcidas pela sobreposição de elementos estranhos. E a função do filólogo é o de libertá-las das formas subreptícias que lhes foram sendo agregadas em tempos sucessivos, para que o juízo sobre "o verdadeiro nelas oculto" seja crítico e contribua para a compreensão daquele momento histórico de que são expressão. Essa obra de "desocultação" é fundamental para que não se atribua a um período aquilo que corresponde a outros períodos. E isso se torna possível pela atenta leitura dessas tradições e, portanto, do discernimento, que leva a não sobrepor planos ou concepções diversas do real.

O segundo âmbito importante é constituído pela *linguagem,* sobre a qual Vico escreve: "Os falares populares devem ser os testemunhos de maior peso dos antigos costumes dos povos, que se celebravam no tempo em que eles formavam suas línguas." Os "falares populares", portanto, são os "testemunhos de maior peso", sobre os quais o filólogo deve se deter com mais atenção. A razão desse peso ou importância está no fato de que tais "falares" apareceram juntamente com os costumes primitivos, dos quais, portanto, são expressão. Mas decifrá-los para alcançar aquelas formas de vida primitiva é tarefa difícil e, ao mesmo tempo, insubstituível.

Na dignidade seguinte, Vico destaca com força esse aspecto: "Língua de nação antiga, que se conservou reinante até alcançar seu termo, deve ser um grande testemunho dos costumes dos primeiros tempos do mundo." Esse *nexo entre língua e vida* é constante e radical, razão por que não é possível entender uma sem entender a outra. Pelo contrário, uma é o veículo da outra, uma está dentro da outra. E, indagando sobre o aspecto lingüístico, Vico nos convida a não nos determos nos "falares populares" determinados. O aprofundamento das linguagens singulares deve nos levar a admitir uma língua comum, ou melhor, uma "língua mental comum a todas as nações", em condições de explicar aquela disponibilidade para comunicar que depois se traduziu nas muitas linguagens que tornaram possível a convivência social. Portanto, trata-se de uma estrutura de comunicação originária, que tornou possível a história humana.

É óbvio que, além de se ocupar daquele período histórico no qual a consciência dos fatos ainda não havia se tornado ciência dos fatos, a filologia também se ocupa do período no qual predomina a ciência, já que a verificação crítica dos fatos é uma tarefa insubstituível em qualquer pesquisa ou investigação histórica. Nesse contexto mais amplo, pode-se dizer que a filologia diz respeito à verificação de todos os fatos, tanto das épocas remotas como das mais próximas e das contíguas a nós, já que se ocupa "deste mundo civil, feito pelos homens". Conseqüentemente, os termos "filologia e filólogos" são sinônimos de "história e historiadores", voltados para identificar fatos e costumes, acontecimentos pacíficos ou bélicos e, com eles e através deles, o projeto humano que pouco a pouco foi se realizando. Portanto, podemos dizer com Vico que pelo termo "certo" entendemos tudo o que foi concretizado pelos homens: "Certo, em bom latim, significa particularizado ou, como dizem as escolas, individualizado."

Como conclusão, aquilo que é importante salientar e que não se deve deixar de lado por ser fundamental é que a filologia é uma ciência voltada para verificar os fatos, com a intenção de fazer

emergir toda a "sabedoria comum" neles contida. Assim, a filologia não é mais uma série desconexa de observações gramaticais, mas sim uma reconstrução, através da pesquisa do material documental — linguagens, instituições e acontecimentos relevantes –, daquele mundo de necessidades, de paixões e, ao mesmo tempo, de latentes idealidades com o qual e através do qual a história surgiu e se afirmou. É essa a sabedoria comum (filologia) que, participando da sabedoria ideal (filosofia), nos permite ver a história não mais como um mundo caótico e informe, mas sim como uma série de acontecimentos através dos quais os homens realizaram ou até desprezaram a "história ideal eterna", sobre a qual transcorrem no tempo as histórias das nações.

10. Os homens, protagonistas da história, e a heterogênese dos fins

Na *Nova ciência,* escreve Vico: "Naquela densa noite de trevas que encobre a primeira e de nós tão distante Antigüidade, aparece a luz eterna desta verdade, que nunca se apaga e da qual não se pode duvidar sob nenhuma condição: que este mundo civil certamente foi feito pelos homens, cujos princípios podem, porque devem, ser encontrados dentro das modificações de nossa própria mente humana." O homem, portanto, é protagonista da história. Mas quais são os seus traços específicos e como é que a história, da qual é artífice, retroagiu sobre ele, modificando-o?

Antes de mais nada, Vico considera que por natureza o homem é sociável. A sociabilidade não é um traço derivado, mas sim um traço original do homem. Impelido por paixões e finalidades egoístas, o homem, se pudesse, viveria sozinho. Entretanto, apesar da vida em comum exigir moderação e refreamento das paixões, os homens se associaram. Isso significa que a dimensão social, que emergiu apesar dos sacrifícios que impõe, se insere na natureza mesma do homem, a tal ponto que é lícito defini-lo como "animal sociável".

Além de sociável, o homem é livre. Escreve Vico: "O arbítrio humano, por natureza incertíssimo, é certificado e determinado com o senso comum dos homens em torno das necessidades ou utilidades humanas, que são as duas fontes do direito natural dos povos." Contra o destino dos estóicos e o acaso dos epicuristas, Vico sustenta a centralidade do arbítrio humano. A história não é fruto de uma necessidade cósmica ou de pura acidentalidade. Tanto uma como outra versão não explicam o efetivo desenvolvimento da história. Ela é aquilo que os homens quiseram que fosse, mas no quadro das condições e dos meios disponíveis. Por natureza, o

arbítrio humano é incerto, só se determinando e manifestando no ato em que se opera.

Ora, essa tese parece em contraste com outra tese, também claramente afirmada por Vico: "Este mundo, sem dúvida, saiu de uma mente amiúde diferente e, às vezes, totalmente contrária e sempre superior aos fins particulares que os homens se haviam proposto." Pois bem, apesar dessa explícita afirmação sobre as conseqüências não desejadas e não previstas das ações humanas, Vico também escreve: "Aquele que fez tudo isso fê-lo tendo em mente que os homens o fizessem com inteligência, não para que o fizessem com eleição; não por acaso, porque com perpetuidade, sempre fazendo assim, acabam na mesma coisa."

Para entender essa tese, conhecida como teoria da *heterogênese dos fins*, é preciso explicitar as relações existentes entre os homens e as instituições que eles criam e que reagem sobre eles, modificando-os. Assim, por exemplo, escreve Vico: "No estado animal, o homem ama somente a sua salvação; mas, depois de tomar mulher e gerar filhos, ama a sua salvação através da salvação da cidade (...)." Trata-se da ampliação de interesses egoístas, mais do que de perspectivas perseguidas intencionalmente. Se, vivendo só, o homem primitivo cuida de sua incolumidade, ao se tornar chefe de tribo passa a cultivar outros interesses, com profundas repercussões psicológicas.

A explicação dessas modificações "é que as decisões do homem são determinadas pelo seu sistema de instituições: incapaz de alcançar todas as vantagens que deseja, ele é forçado por tais instituições a buscar aquelas que lhe são obrigatórias. O caráter das instituições do homem determina assim a sua atividade social. O modo como a concepção que o homem tem de seu próprio interesse é determinada pelas suas instituições, é a razão por que as ações, empreendidas por aqueles que parecem ser os seus fins particulares, acabam por promover outros fins, mais amplos" (L. Pompa).

O homem, portanto, cria as instituições e estas retroagem sobre o homem que as criou. Esse é o caminho através do qual potencialidades ocultas e germes de idealidades superiores se afirmam lentamente, antes que o homem se dê conta. Assim, a história não amadurece contra o homem ou apesar dele, mas é o lugar no qual necessidades recônditas, inscritas em sua natureza, emergem e se impõem à sua atenção e ao seu espírito, que desse modo se amplia e afina.

Por conseguinte, não é possível conhecer as instituições sem conhecer os homens e vice-versa. O homem muda no tempo e, com ele, tudo o que por ele é produzido. "As instituições mudam em concomitância com o pensamento humano, mas esse pensamento

— e, conseqüentemente, as intituições que dele dependem — muda à media que a própria natureza humana sofre um processo de desenvolvimento. Assim, o desenvolvimento das instituições e o desenvolvimento da natureza humana são aspectos mutuamente condicionantes de um único processo histórico" (L. Pompa).

Somente para exemplificar, através do instituto do casamento, o homem primitivo satisfez as suas paixões de modo novo e a sua psique enriqueceu-se com outra emoção, o amor. Este novo sentimento funciona como pólo agregador de outros sentimentos, como o sentido de propriedade e as respectivas instituições de proteção. Trata-se de elementos novos, provocados pelos próprios institutos criados pelo homem, que agora reagem sobre ele, em intercâmbio constante e incisivo.

São esses, portanto, os caminhos subterrâneos através dos quais emergem valores que se impõem lentamente à consciência, tornando-se depois estímulos explícitos de pesquisa e de luta. A heterogênese dos fins, portanto, é uma tese central na economia da interpretação da história de Vico, porque mostra com quanto trabalho e por meio de que tortuosos caminhos a consciência humana se clarifica e se afirma. Somente ao cabo de um laborioso caminho é que o homem percebe de que germes estava dotada a sua natureza. Com efeito, Vico estava persuadido de que "inicialmente os homens sentem sem perceber, depois percebem com o espírito perturbado e abalado para finalmente refletirem com a mente pura".

11. As três épocas da história

Vico divide a história em *época dos deuses, época dos heróis* e *época dos homens.* 1) A primeira começa com "homens estúpidos, insensatos e horríveis animais", cuja natureza é marcada pela prevalência dos sentidos, desprovida de qualquer poder de reflexão. Os primitivos "sentem sem perceber", escreve Vico. É *a época dos sentidos* ou daquela fase de crescimento em que somos "atingidos pelos objetos não enquanto tais, mas somente enquanto produzem em nós uma modificação agradável, dolorosa, excitante ou deprimente: é o momento da subjetividade ainda fresca e imediata, em relação à qual o mundo só existe e interessa à medida que repercute em nós" (F. Amerio). Além da época dos sentidos, essa é também a *época dos deuses,* pelo fato de que, incapazes de refletir, os homens identificavam os fenômenos da natureza com divindades. E é a *época da infância,* quando, afirma Vico, "a natureza da mente humana faz com que ela atribua ao efeito a sua natureza e, em tal estado, a sua natureza era de homens todos robustos em força corporal, que, urrando e resmungando, explici-

tavam as suas violentíssimas paixões; assim, fingiram que o céu era um grande corpo animado, que por esse aspecto chamaram Júpiter (...), que, com o assobio dos raios e o fragor dos trovões, lhe parecia dizer alguma coisa".

Em virtude dessa visão da natureza habitada por divindades terríveis e punidoras, "os primeiros costumes foram todos salpicados de religião e piedade". Nasceu assim a "teologia poética": "Os primeiros homens, que falavam por sinais, por sua natureza consideraram os raios e trovões como sinais de Júpiter (...), achando que Júpiter governava por sinais, que tais sinais eram palavras reais e que a natureza fosse a língua de Júpiter; acreditaram universalmente os povos que a ciência dessa língua era a advinhação, que pelos gregos foi chamada 'teologia', que quer dizer 'ciência do falar dos deuses'." E essa é "a primeira fábula divina, a maior de todas que já se inventou, isto é, Júpiter rei e pai dos homens e dos deuses".

No quadro da teologia poética, "os primeiros governos foram divinos, que os gregos chamaram 'teocráticos', nos quais os homens acreditaram que tudo era comandado pelos deuses, e que foi a época dos oráculos, que são as mais antiga das coisas que lemos na história". Governos teocráticos ou repúblicas monásticas, fundadas na autoridade paterna como vicária da autoridade divina, criaram uma legislação ou direito também divino, no sentido de que as leis eram impostas como expressão da vontade dos deuses. Com efeito, "os pais de família queixavam-se aos deuses dos erros que haviam sido cometidos contra eles (...) e invocavam esses deuses como testemunhas de suas razões".

Vale a pena destacar que estamos diante de uma imagem unitária de teologia poética, de regime teocrático e de direito divino. Trata-se de uma unidade sociológico-metafísica, no sentido de que uma dimensão remete à outra e todas expressam o mesmo estágio de desenvolvimento. A natureza do primitivo se reflete nas crenças religiosas, estas na organização social e esta, por seu turno, na própria natureza dos homens primitivos, não mais inteiramente desenfreada, mas em vias de domínio e de contenção.

Com esses acenos ao mundo inteiramente sensitivo dos primitivos, Vico, em polêmica com os vaidosos doutos da época, queria dissolver "a opinião da sabedoria inalcançável dos antigos, que tanto se desejou descobrir, de Platão até Bacon de Verolme, *De sapientia veterum,* que foi sabedoria comum de legisladores que fundaram o gênero humano, não a sabedoria elaborada de sumos ou raros filósofos". Convidando-nos a não menosprezar esse período da história humana e acenando aos esforços que sua pesquisa comportou, Vico acrescenta que nos é "naturalmente negado poder

penetrar na vasta imaginação daqueles primeiros homens, cujas mentes não eram em nada abstratas, em nada refinadas, em nada espiritualizadas, porque estavam todas imersas nos sentidos, todas tomadas pelas paixões, todas sepultadas nos corpos, razão pela qual (...) pode-se apenas entender, mas em absoluto não se pode imaginar, como pensavam os primeiros homens que fundaram a humanidade dos gentios".

2) À época dos deuses, segue a *época dos heróis,* caracterizada pelo domínio da fantasia sobre a reflexão racional. As primeiras associações, formadas para se autoproteger dos agressores nômades, foram logo subjugadas pela *auctoritas* dos *patres* ou chefes de tribo. Essas tribos se ampliaram pela ocorrência daqueles que, privados de defesa, pediam asilo e proteção. Eram os primitivos escravos que, ampliando os primeiros pequenos grupos, deram lugar às primitivas formas de vida estável. Para manter a vida interna sob governo e preparar-se para os conflitos com eventuais tribos rivais, foi elaborado o *direito heróico,* ou seja, baseado na força, "já sustentada pela religião, a única que pode manter a força dentro da justiça". Trata-se de uma estrutura social baseada na autoridade, indiscutida e indiscutível, porque expressão da vontade dos deuses.

A época dos heróis é a época das grandes inimizades entre os povos primitivos, que, alcançando certa coesão interna, canalizavam para o exterior todo o seu potencial destrutivo. É um mundo ao mesmo tempo heróico, poético e religioso, cantado por Homero, compêndio de uma potência anônima e coletiva, permeada por um ideal másculo e guerreiro. Será que se pode considerar a *Ilíada* de Homero como um documento de uma mente filosoficamente refinada, elaborado para "domesticar a ferocidade do vulgo", como pretendiam alguns?

Pois Vico se opõe a tal interpretação, em nome do critério da unidade de uma época histórica e de suas obras. A coerência interna dos episódios, os elementos fantásticos e imaginosos, o gosto pela ferocidade, o fascínio pelo sangue e, portanto, "os costumes rudes, vilões, ferozes, orgulhosos e móveis (...) só podem pertencer a homens quase crianças por fraqueza de mente, quase mulheres pela robustez da fantasia, quase violentíssimos jovens pelo bulir das paixões; daí negar-se a Homero toda sabedoria elaborada".

Se algum trecho, isolado do contexto, poderia fazer pensar diferente, o conjunto da obra mostra que também a época dos heróis, na qual a consciência racional, embora já apontando, ainda não se desenvolveu, é considerada à luz de um único princípio de interpretação, razão por que os elementos constituintes da época dos heróis aparecem em sua unicidade e coerência, sem desequilí-

brios, que seriam erros de "anacronismo conceitual". Se é verdade que constitui uma obra que está em condições de delinear aquele tipo de sociedade de que é expressão, então devemos dizer que a *Ilíada* nos remete a uma época poética, heróica e guerreira, na qual "os jogos e os prazeres são trabalhosos, como luta, corrida, (...), ou são ainda eivados de perigo (...), onde tende-se a deter as forças e o espírito e a despedaçar a vida; onde não se cultiva em absoluto o luxo e as comodidades; onde as repúblicas são fortíssimas, aristocráticas por natureza ou tão naturalmente fortes que restringem aos poucos chefes nobres todas as honras civis".

3) Às épocas dos deuses e dos heróis, segue-se a *época dos homens* ou da "razão toda explicada". É uma transição longa e laboriosa, caracterizada por lutas internas nas cidades e povos em particular, provocadas por todos aqueles que, escravos e servos, começam a se rebelar e pretender concessões no que se refere à instituição do matrimônio e aos ritos do sepultamento. Os registros conseqüentes a isso, como o reconhecimento desses direitos, levam a formas de legislação escrita e, portanto, à prosa. "Com o passar dos anos, cada vez mais se ampliando as mentes humanas, as plebes dos povos se desacreditaram finalmente da vaidade de tal heroísmo e se julgaram serem seres de igual natureza humana que os nobres, razão por que também eles quiseram ingressar nas ordens civis das cidades." Daí as épicas lutas entre *agathói* e *kakói* na Grécia e entre *patrícios* e *plebeus* em Roma, das quais e junto com as quais se desenvolveram o debate, a retórica e a filosofia.

Assim, tendo traçado um quadro pré-racional a propósito dos primeiros estágios da história humana, Vico começa agora a penetrar no sofisticado mundo da lógica e, portanto, da razão filosófica. Da metafísica fantástica, passa-se agora para a metafísica racional; da vaga percepção dos ideais de justiça e verdade, passa-se para a sua explícita tematização. A síntese desse laborioso período é representada pela polis grega e pela filosofia de Platão, que resume essa estupenda fase da razão humana.

É essa a época em que os homens alcançam finalmente a consciência crítica daquela sabedoria entrevista e vagamente percebida nas épocas anteriores. Os ideais nos quais os homens haviam inspirado sua conduta, mas sem uma percepção crítica, tornam-se agora objeto de explícita tematização. Nesta época, a história baseia-se em uma "natureza inteligente e, portanto, modesta, benigna e racional, que reconhece por lei a consciência, a razão e o dever". O direito também é "humano, ditado pela razão humana explicitada", ao passo que os governos "são humanos e neles, pela igualdade dessa natureza inteligente, que é a própria natureza do homem, todos se igualam com as leis, de modo que todos nascem livres em suas cidades, livres e populares, onde todos

ou a maioria constituem essa força justa das cidades, forças justas pelas quais eles são os senhores da liberdade popular, ou nas monarquias, nas quais os monarcas igualam todos os súditos com suas leis e, tendo só eles nas mãos toda a força das armas, são distintos apenas na natureza civil".

Em resumo, trata-se de mudança geral, não no sentido de que se perdem as dimensões típicas das épocas anteriores, mas no sentido de que seu conteúdo em termos de verdades encontra-se mais disciplinado e assumido racionalmente. Trata-se de enriquecimento e integração, não de rejeição. É a metafísica natural dos primitivos que agora se torna metafísica racional, com óbvias repercussões sobre as instituições sociais, religiosas e civis.

12. **Linguagem, poesia e mito**

Com escreveu A. Pagliaro, "no quadro da 'nova ciência', a doutrina da linguagem ocupa lugar central e é inclusive o núcleo em torno do qual se desenvolveu coerentemente, embora nem sempre organicamente, o edifício sólido e, se assim se preferir, grandiosamente barroco do pensamento de Vico". Com efeito, em suas várias configurações, a linguagem ilumina desde o interior as atividades humanas, de modo que é através da linguagem que podemos captar a unidade da família humana. Ela é o lugar universal e o repertório original das imagens, o lugar do inconsciente e do não formulado, que é possível encontrar "na gramática e nas metáforas do comportamento de um povo" (S. Hampshire). Colocando-nos à margem do mundo flutuante de paixões e imagens, a análise filológica da linguagem permite que nos aproximemos das instituições civis e religiosas não do exterior, como se se tratasse de "resíduos históricos", mas do interior, para nelas captar conflitos e tentativas de superação.

A linguagem não é uma criação arbitrária. Inata como disposição para a comunicação, a linguagem formou-se lentamente, sob a pressão de urgentes necessidades, ou seja, de problemas imediatos e prementes a serem resolvidos. Por esse seu caráter "natural", a linguagem deve ser vista como veículo privilegiado do mundo efetivo dos povos primitivos. Com efeito, escreve Vico que "os falares vulgares devem ser os testemunhos de maior peso dos antigos costumes dos povos, que se celebravam no tempo em que eles formaram as línguas".

Procurando identificar as formas genéticas da linguagem, Vico enuncia um princípio geral e nele baseia seu discurso sobre a etimologia. Escreve Vico: "A mente humana inclina-se naturalmente com os sentidos a ver-se fora do corpo e, com muita

dificuldade, por meio da reflexão, a entender-se a si própria. Essa dignidade nos dá o princípio universal de etimologia em todas as línguas, nas quais os vocábulos são transportados dos corpos e das suas propriedades de corpos para significar as coisas da mente e do espírito." Assim, por exemplo, se diz "cabeça para dizer cimo ou princípio: frente e costas para designar adiante e atrás; chamam-se de olhos os brotos da videira (...) e de boca toda abertura; de lábios as orlas dos vasos e outros recipientes; diz-se dente de arado, de ancinho, de serra, de pente; chama-se de barbas as raízes (...). E tudo isso deriva daquela dignidade de que o homem ignorante se faz regra do universo".

E I. Berlin comenta: "Quando dizemos que o nosso sangue está fervendo, trata-se para nós de uma metáfora convencional para expressar a ira; mas, para o homem primitivo, a ira assemelhava-se literalmente à sensação do sangue fervendo dentro dele. Quando falamos dos dentes do arado, da boca dos rios ou dos lábios do vaso, para nós trata-se de metáforas comuns (...); mas, para os nossos antepassados remotos, os arados pareciam efetivamente munidos de dentes, os rios (...) tinham bocas, as terras eram dotadas de gargantas e de línguas, os metais e minerais de veias, a terra tinha vísceras, os carvalhos tinham coração, os céus sorriam ou franziam o sobrecenho, os ventos se enfureciam e toda a natureza era viva e ativa."

Mas, antes de incorporar essas referências à anatomia e à conduta do homem, a linguagem era *gestual*, no sentido de que a comunicação se dava através de movimentos ou ações particulares. Com efeito, os primitivos se explicavam "com atos e corpos que tivessem uma relação natural com as idéias (como, por exemplo, o ato de fazer o movimento da foice três vezes ou mostrar três espigas para significar 'três anos')". O exemplo evoluído dessa linguagem gestual, por retratos ou ideogramas, é o exemplo *hieroglífico,* a propósito do qual Vico diz que "os caracteres originais da linguagem eram divinos, chamados propriamente de 'hieróglifos' (...). E foram certos universais fantásticos, ditados naturalmente por aquela propriedade inata da mente de deleitar-se no uniforme, que, não podendo fazê-lo pela abstração em gêneros, fizeram-no com a fantasia, por retratos".

Assim, Vico toma posição contra os filólogos que interpretavam essa linguagem como intencionalmente hermética para ocultar verdades religiosas dos profanos. Com efeito, "uma abordagem científica a toda a questão da antiga história egípcia (à qual pertence essa linguagem) não pode ter outro resultado senão o de demonstrar que não havia a possibilidade objetiva do desenvolvimento de concepções como a de que os hieróglifos tinham a função de ocultar. Uma vez investigada a natureza do homem poético, os

hieróglifos serão vistos em sua verdadeira natureza, como uma linguagem ideográfica que apresenta significado através de relações naturais e não convencionais com os seus objetos" (L. Pompa).

À linguagem gestual ou muda e à linguagem ideogramática ou hieroglífica segue-se a *linguagem cantada,* que precede a linguagem recitada e a linguagem em prosa. O canto, que exigia uma certa cadência, corresponde ao momento propriamente poético e se expressa em formas rítmicas ou versificadas. Vico antepõe o canto às outras formas de expressão, porque "os homens desafogam as grandes paixões dando-se ao canto, como se experimenta nos sumamente adolorados ou alegres". E esse período, ainda não dominado pela razão, caracteriza-se pelos fortes sentidos e pelas grandes fantasias.

Convencido de que "os homens inicialmente sentem sem perceber, depois percebem com o espírito perturbado e abalado", Vico considera que a poesia é a expressão mais adequada desse espírito perturbado e abalado, que se expressa com imagens corpóreas e fantásticas, em formas alógicas ou apenas pré-lógicas. Afastando-se do objetivismo grego, segundo o qual a poesia é uma comovida imitação da realidade com finalidades catárticas, Vico destaca a criatividade, a originalidade, a alogicidade e a autonomia da poesia em relação à razão e às suas expressões.

Essa tese, que tanta influência teria no pensamento estético posterior, nos leva a dar à poesia um valor bem diferente, no sentido de que ela "não é um embelezamento consciente, inventado por escritores sofisticados, nem consiste em uma sabedoria secreta expressa de forma mnemônica, mas é a forma direta de expressão coletiva e comum dos nossos remotos antepassados. Homero não representa a voz de um poeta em particular, mas sim de todo o povo grego" (I. Berlin). Atribuir tal valor à poesia significa, por seu intermédio, penetrar naquele mundo de paixões violentas e de sentimentos originários do qual o canto é o veículo de expressão. É um "mundo divino", cujos costumes são "permeados de religião", que depois refluirá na linguagem articulada e racional posterior.

Com efeito, às três épocas da história correspondem três formas de linguagem: "a língua dos deuses era quase toda muda, pouquíssimo articulada; a língua dos heróis, igualmente mesclada de articulada e muda e, conseqüentemente, de falares vulgares e de caracteres heróicos, com os quais escreviam os heróis, que Homero chamava *sématas;* a língua dos homens, quase toda articulada e pouquíssimo muda, de modo que não há língua vulgar tão copiosa, visto que não são mais as coisas, mas as vozes que as representam." Obviamente, não se trata de estágios separados, porque se trata muito mais de uma absorção, ainda que parcial, das formas anteriores por parte da linguagem posterior: "A fábula

poética (...) percorreu tão longo itinerário dentro do tempo histórico, como os grandes e rápidos rios, que se lançam muito para dentro do mar, levando-lhe águas doces, carregadas com a violência do seu curso." O maior intérprete desse estágio de confluência foi o "divino Platão".

Vico reconhece aos mitos o mesmo valor que concede à poesia. Os mitos não são, como pretendia Voltaire, "delírios de selvagens e invenções de tratantes", mas sim "verdadeiras e severas histórias dos costumes das antiquíssimas gentes da Grécia". Incapazes de abstrações lógicas e, portanto, desprovidos de conceitos, os primitivos davam lugar aos "universais fantásticos", isto é, a imagens ou mitos, com os quais resumiam e transmitiam as suas experiências, muitas vezes conflitivas e violentas.

Os mitos, portanto, não são "descrições conscientemente distorcidas de um mundo imaginário, mas sim a expressão natural de concepções metafísicas. As formas retóricas, que abundam nas fábulas antigas — similitudes, metáforas, sinédoques, metonímias etc. —, não eram desenvolvidas, conscientemente ou não, como uma tentativa de aumentar a fruição fantástica daqueles mitos, mas representavam o único modo pelo qual o homem daquela época podia pensar as coisas, no estágio ao qual a história institucional levou a sua capacidade de pensar" (L. Pompa). Assim, por exemplo, o mito de Ariadne expressa as primeiras aventuras marinhas: Ariadne representa a arte da marinhagem, o fio representa a navegação e Dédalo o mar Egeu; o Minotauro é o símbolo do primeiro conflito racial, porque é filho de sangue misto; Marte ferido por Minerva resume a derrota dos plebeus pelos patrícios; a maga Circe alude ao predomínio das paixões, desligadas de qualquer idealismo.

Os mitos, portanto, eram as únicas formas que permitiam aos primitivos pensar e transmitir as suas experiências. Por esse extremo realismo, o filósofo inglês Berlin, já citado, escreve que Vico "é um engenhoso e fantástico materialista histórico: Cadmo, Ariadne, Pégaso, Apolo, Marte e Hércules, todos são símbolos de vários pontos-chave da história da transformação social. Aquilo que para o pensamento racional de uma época posterior parecia uma série de combinações bizarras de atributos — Cibele, que é mulher, é ao mesmo tempo a terra; cavalos alados, centauros, ninfas e imagens semelhantes —, na realidade são esforços dos nossos antepassados para combinar certas funções ou idéias em uma imagem concreta singular. Vico chama essas entidades de 'universais impossíveis', imagens combinadas de características incompatíveis, razão pela qual os seus descendentes, que falavam em conceitos e não em termos sensíveis, substituíram-nas por uma fraseologia abstrata".

E deve-se mencionar o fato de que Vico atribui *autonomia* a essas primitivas formas culturais, no sentido de que cada estágio da nossa história tem a sua "lógica" e o seu fascínio, não sendo legítimo considerá-lo em função do estágio sucessivo, assim como o inverno, mesmo preparando a primavera, conserva o seu fascínio e a sua autonomia.

13. A Providência e o sentido da história

Vico afirma claramente que a história, além de obra do homem, é também obra de Deus: "Porque, embora os homens tenham feito este mundo de nações (...), ele, sem dúvida, saiu de uma mente freqüentemente diversa e, às vezes, inteiramente contrária e sempre superior aos fins particulares que os homens se haviam proposto." Portanto, são dois os artífices da história: os *homens* e *Deus*. Mas qual é a sua relação? Certo, não se pode tratar de uma relação que se expressa através de uma intervenção da Providência desde o exterior ou interior, de caráter necessário. Em ambos os casos, cair-se-ia naquele fatalismo que Vico rejeitou e negar-se-ia que os homens sejam os efetivos protagonistas da história, pois assim estariam reduzidos a instrumentos executivos. Assim, é preciso excluir tanto o determinismo histórico, que identifica a Providência com a racionalidade intrínseca da história, como aquele providencialismo miraculoso, que, do exterior, conduz os acontecimentos para um fim que está fora da própria história.

Para entender tal relação, é preciso observar antes de mais nada que, por "Providência", Vico entende o artífice daquele desígnio ideal ou "história ideal eterna sobre a qual transcorrem no tempo as histórias de todas as nações nos seus surgimentos, progressos, estados, decadências e fins". Em breve, trata-se daquela idéia eterna ou conjunto de idealidades — justiça, bondade, sacralidade da vida e do mundo etc. — em cuja direção os homens orientaram sua conduta desde os primórdios.

Mas por que Vico fala de tal projeto e, portanto, da presença ativa da Providência? Embora dominados por paixões violentas e por uma robusta fantasia, os primeiros homens desencadearam o nascimento da "grande cidade do gênero humano". Embora sendo "animais", tornaram-se posteriormente sempre mais humanos. Como explicar tudo isso sem pressupor nos homens, latentes, mas operantes, os germes desse mundo ideal? Excluindo-se o destino, que não explica a liberdade, e o acaso, que não explica a ordem, é preciso admitir uma mente divina como artífice desse projeto. "Se o homem primitivo fosse verdadeiramente animal e não apenas na aparência, isto é, se não tivesse um sentimento ainda que obscuro

do fim providêncial, aquelas crenças sociais normativas, como as instituições a elas conexas, nunca começariam a se formar (como, de fato, não se formam nos animais) e a história não começaria" (V. Mathieu).

Assim, desde os primórdios, os homens percebem a *presença desse projeto ideal,* que se esclarece à medida que transcorrem os séculos. A época dos deuses e, depois, a época dos heróis expressam esse sentimento espontâneo da ação providencial. Trata-se de um sentir que "já participa da verdade, caso contrário não se transformaria em um saber consciênte" (V. Mathieu). Vico qualificou os primeiros dois estágios como essencialmente poéticos. Pois bem, a atividade poética presta-se bem para esclarecer as modalidades de participação dos homens no mundo ideal. Com efeito, "na poesia há efetivamente um aspecto de projeção técnica e um aspecto de inspiração ao mesmo tempo, mas que não se dividem em partes: o poeta faz tudo por arte e, no entanto, se é poeta verdadeiro, também faz tudo por inspiração. Por isso, essa situação é a interpretação mais ideal da relação dos homens com a Providência. Nela, toda a história é feita pelos homens e toda ela também é feita pela Providência, sem que se possa falar de duas ações que se compõem (assim como não se compõem, como 'duas coisas' na arte, a técnica e a inspiração)" (V. Mathieu).

Assim, a Providência age nos homens através daquele projeto ideal, que não é obra dos homens ou fruto da história. Ele nunca é completamente entendido, porque está nos homens, mas não foi criado pelos homens, está na história, mas não faz história. Os ideais de justiça, de bondade e de verdade se realizam ou são esmagados, são propostos ou traídos na história, mas não estão à mercê dos homens e tampouco à mercê da história. Mesmo vivendo sob a sua influência, o homem não se torna o seu senhor, porque eles possuem os homens, mas não são possuídos pelos homens. Ele é o veículo de comunicação dos homens com Deus, a ponte entre o eterno e o tempo, entre o transcendente e o histórico. Se Galileu havia falado de um *Deus geômetra,* Vico fala de um *Deus providente,* porque a ligação entre o homem e Deus não se institui ao nível matemático — a matemática é obra do homem e seria presunção dizer que ela revela a estrutura do real —, mas sim ao nível das supremas idealidades. E a solda dessa ligação ocorre na história, na qual essa dependência se concretiza e a paternidade divina se revela.

Daí, é lícito concluir que o sentido da história está na história e, ao mesmo tempo, fora da história, como o projeto ideal que fermenta o tempo sem se dissolver nele. E é por isso que Vico considera a história como uma espécie de "teologia civil e racional da providência divina". E, como o homem tem primeiro um vago pressentimento e depois uma consciência mais lúcida, pode-se

dizer que os efeitos das ações vão sempre além da intencionalidade explícita dos homens. O homem faz mais do que sabe e, freqüentemente, não sabe aquilo que faz. Consciente da vertente técnica de suas ações, o homem nem sempre o é de sua vertente ideal. Além de teoria do sentido da história, a teoria da Providencia de Vico é também teoria do homem e de sua consciência.

14. As recaídas históricas

Ainda na *Nova ciência*, Vico traça do seguinte modo a sucessão das épocas históricas, em uma espécie de resumo de tudo o que expusemos: "A ordem das idéias deve proceder segundo a ordem das coisas. A ordem das coisas humanas procedeu assim: primeiro foram as selvas, depois os tugúrios, em seguida as aldeias, depois as cidades e finalmente as academias. Os homens primeiro sentem o necessário, depois preocupam-se com o útil, em seguida percebem o cômodo, mais adiante se deleitam no prazer, logo se dissolvem no luxo e, finalmente, enlouquecem em querer ultrapassar as substâncias. A natureza dos povos primeiros é rude, depois severa, logo benigna, em seguida delicada e finalmente dissoluta."

Trata-se mais de um relato daquilo que aconteceu — "a ordem das coisas procedeu assim" — do que uma lei inexorável para todas as nações. A obra da Providência é universal, mas não como coisa necessária. Os homens mantêm sua liberdade e responsabilidade, podendo tanto se manter fiéis ao projeto ideal eterno como traí-lo. Muitas nações desapareceram antes de alcançar o estágio de maturidade e algumas chegaram de um só golpe à última época, como os Estados Unidos. A Europa cristã aparece para Vico como de posse de todos os elementos para prosseguir e permanecer no estágio da maturidade, levando a um desenvolvimento ulterior os muitos germes de civilização de que é dotada. O povo que seguiu o itinerário dos três estágios foi o povo romano, que caminhou "com justos passos, fazendo-se regular pela Providência".

Portanto, a lei das recaídas históricas ou das quedas não é uma lei universal e muito menos necessária. Se assim não fosse, retornar-se-ia ao desprezado fatalismo e não teria sentido a intenção que Vico se determinou a alcançar com a *Nova ciência:* "Socorrer a prudência humana, de modo que ela atue para que as nações que vão cair de fato não caiam ou não se precipitem na sua ruína." Entretanto, embora não seja uma lei necessária, a lei das recaídas é uma possibilidade objetiva, no sentido de que, dadas certas condições, se recai na barbárie e nos cabe o dever de retomar o caminho.

Mas que condições são essas e quando tal queda se verifica? Em breve, pode-se dizer que a recaída se verifica quando o domínio da razão é tal que cai na abstração, na sofisticação e, portanto, na progressiva esterilização do saber, não estando mais em condições de se alimentar nas fontes profundas e remotas dos sentidos e da fantasia, consideradas como participações vitais e corporais ao projeto ideal. A perda da relação simbiótica com o nosso passado e com os estágios anteriores esteriliza as fontes da vida e do pensamento, provocando a ruptura com a inspiração ou o mundo ideal da Providência, substituída pelo pensamento puramente humano ou por uma projeção puramente egoísta. A perda da memória do passado cria um homem sem raízes e sem seiva vital. Crendo-se artífice arbitrário de sua história, o homem encontra-se novamente diante dos ideais da verdade, da justiça e da sacralidade da vida, cuja transcendência desconhece, reduzindo-os a puros e simples pretextos.

Para que se tenha uma visão de conjunto, que nos faz entender também por que Vico insistiu tanto nos primeiros dois estágios da história da humanidade, é significativo o que escreve Hampshire: "A questão é que a história da espécie humana só em parte pode ser definida como um progresso, como um crescimento do homem da infância até à velhice e à decadência, através da maturidade; ela deve ser escrita também como uma sobreposição de grandes ciclos, como o ciclo das estações, de modo que, ao inverno da argumentação racional e do pensamento conceitual, com seu esqueleto nu de claras definições e uma rala folhagem de associações, deverá se suceder sempre um renovar-se da imaginação e o livre florescimento da poesia e da invenção lingüística. A questão é que o pensamento maduro e racional, tanto no indivíduo como na raça, torna-se estéril e desprovido de interesse tão logo se perde o acesso às fontes inconscientes da imaginação, às fontes da poesia (...). E a questão conclusiva é que a verdadeira antropologia (...) é uma combinação de filologia e cultura literária, sendo também um estudo da estrutura das linguagens e dos sistemas de mitos e das atividades simbólicas que as completam."

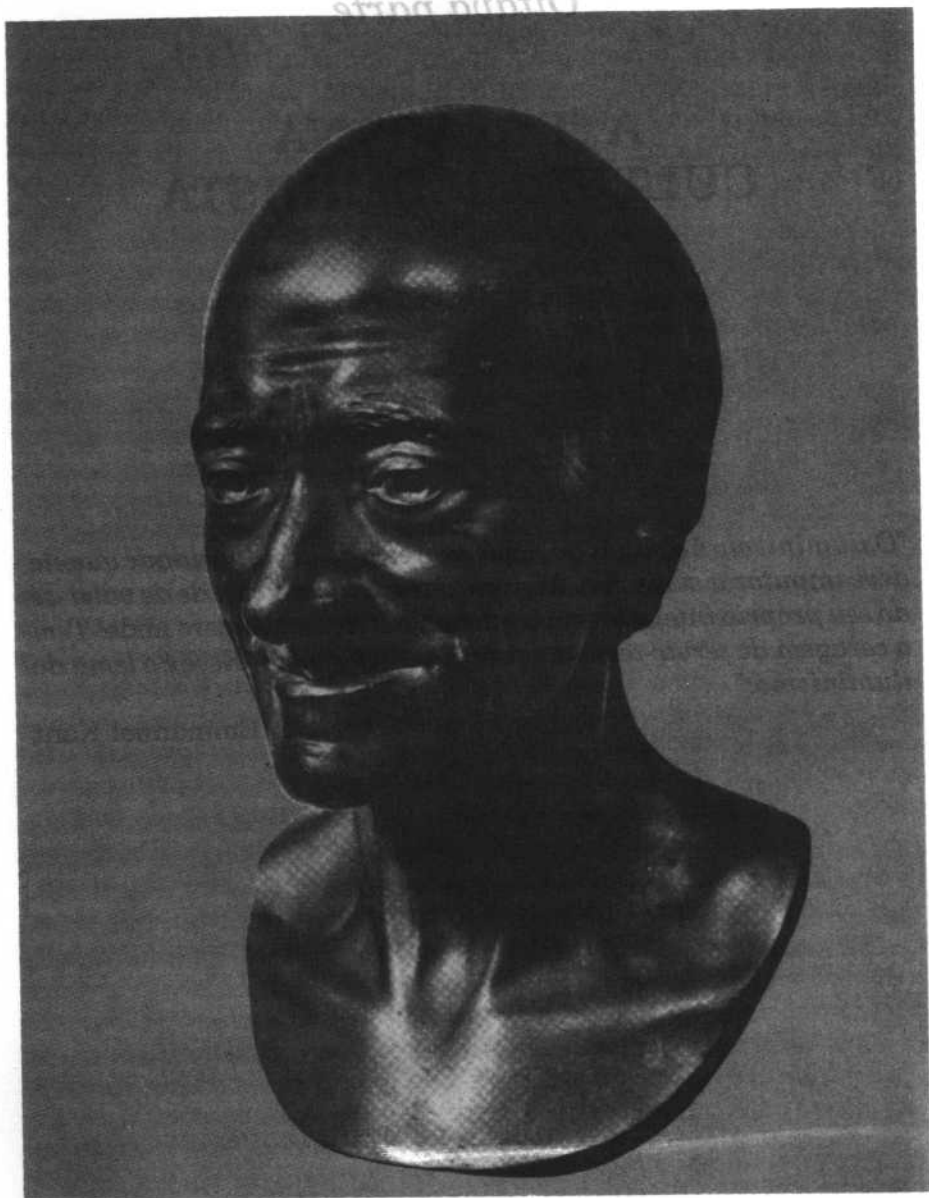
Assim, para Vico, a história não é uma espécie de desenvolvimento unilinear e progressivo, onde não há erro, mal ou decadência, não é uma galopada direta, sem possibilidade de paradas ou retornos; da mesma forma, a razão também não é uma força destinada ao triunfo, porque tanto uma como a outra podem se deteriorar e estagnar, recaindo em uma espécie de nova barbárie e de mais refinada violência. Na história, nem tudo e sempre é positivo. A história não justifica, mas julga. Quando a razão, pela ruptura com suas fontes primárias, entra em crise, temos o enfraquecimento de todo o homem e do seu mundo institucional.

Mas mesmo nesse estágio de corrupção e decadência se faz sentir a presença insuprimível do projeto ideal eterno, através do qual opera a Providência, impelindo os homens a retomarem a caminhada. Se assim não fosse, nenhum povo teria sobrevivido e todos estariam destinados a desaparecer. Por isso, escreve Vico na *Conclusão da obra,* "Bayle nega que possa de fato haver nações do mundo sem qualquer cognição de Deus".

Oitava parte

A "RAZÃO" NA CULTURA ILUMINISTA

"O iluminismo é a saída do homen do estado de minoridade que ele deve imputar a si mesmo. Minoridade é a incapacidade de valer-se do seu próprio intelecto sem a guia de outro. (...) Sapere aude! *Tem a coragem de servir-te de tua própria inteligência! Esse é o lema do iluminismo."*

Emmanuel Kant

Voltaire (1694-1778) foi o pensador mais representativo da cultura iluminista e um dos mais tenazes defensores da tolerância.

Capítulo XVIII

A "RAZÃO" NA CULTURA ILUMINISTA

1. O lema do iluminismo: "tem a coragem de servir-te de tua própria inteligência!"

Emanuel Kant, na *Resposta à pergunta: o que é o iluminismo?* (1784), assim escreve: "O iluminismo é a saída do homem do estado de minoridade que ele deve imputar a si mesmo. Minoridade é a incapacidade de valer-se de seu próprio intelecto sem a guia de outro. Essa minoridade é imputável a si mesmo se sua causa não depende de falta de inteligência, mas sim de falta de decisão e coragem de fazer uso de seu próprio intelecto sem ser guiado por outro. *Sapere aude!* Tem a coragem de servir-te de tua própria inteligência! Esse é o lema do iluminismo."

Para os iluministas, como mais tarde para Kant, somente o crescimento de nossa consciência pode libertar nossas mentes de sua servidão espiritual: "servidão aos pré-juízos, aos ídolos e aos erros evitáveis" (K. R. Popper). Uma confiança decidida, mas não ingênua na razão humana, um despreconceituoso uso crítico da razão voltado para a libertação em relação aos dogmas metafísicos, aos preconceitos morais, às superstições religiosas, às relações desumanas entre os homens, às tiranias políticas: eis a característica fundamental do iluminismo.

E, como afirmam Max Horkheimer e Theodor W. Adorno na *Dialética do iluminismo* (1947), embora hoje "a Terra, inteiramente iluminada, resplandeça sob o signo de triunfal desventura", "o iluminismo, no sentido mais amplo de pensamento em contínuo progresso, sempre perseguiu o objetivo de acabar com o medo dos homens e torná-los senhores (...). O programa do iluminismo era o de libertar o mundo da magia. Ele se propunha dissolver os mitos e derrubar a imaginação com a ciência". Em suas *Lectiones de praeiudiciis* (1689-1690), foi Christian Thomasius (1655-1728)

quem distinguiu entre pré-conceitos devidos à autoridade e pré-conceitos devidos à precipitação. Os iluministas se configuram como um exército em luta contra todos os pré-conceitos: a verdade não tem outra fonte senão a razão humana. E eles fazem "da tradição um objeto de crítica do mesmo modo que a ciência da natureza (faz) em relação à aparência sensível (...). Não é a tradição, mas sim a razão, a fonte última da autoridade" (H. G. Gadamer).

Embora não constituindo o único movimento cultural da época, o iluminismo foi a filosofia hegemônica na Europa do século XVIII. Ele consistia em um articulado movimento filosófico, pedagógico e político, que conquistou progressivamente as camadas cultas e a ativa burguesia em ascensão nos vários países da Europa, da Inglaterra à França, da Alemanha à Itália, em parte também na Rússia e até em Portugal. Inserindo-se em *tradições diversas,* o iluminismo configurou-se não tanto como um compacto sistema doutrinário, mas muito mais como um movimento em cuja base está a *confiança na razão humana, cujo desenvolvimento representa o progresso da humanidade* e a libertação em relação aos vínculos cegos e absurdos da tradição, da ignorância, da superstição, do mito e da opressão.

A Razão dos iluministas se explicita como *defesa do conhecimento científico e da técnica* enquanto instrumentos de transformação do mundo e de melhoria progressiva das condições espirituais e materiais da humanidade; *como tolerância ética e religiosa;* como defesa dos *inalienáveis direitos naturais do homem e do cidadão;* como *rejeição dos dogmáticos sistemas metafísicos factualmente incontroláveis;* como *crítica daquelas superstições que seriam constituídas pelas religiões positivas* e como *defesa do deísmo (*mas também do materialismo); como *luta contra os privilégios e a tirania.* São precisamente esses os traços ou "semelhanças de família" que, dentro das "mutações" apresentadas pelos diversos iluminismos (e nós examinaremos o francês, o inglês, o alemão e o italiano), nos permitem falar do iluminismo em geral.

2. A "razão" dos iluministas

O iluminismo é uma filosofia otimista. É a filosofia da burguesia em ascensão: assim, é uma filosofia que se empenha e trabalha pelo progresso. "Algum dia, tudo será melhor — eis a nossa esperança", dizia Voltaire. E essa esperança poderia também se realizar sem o nosso empenho, como o desenvolvimento da humanidade poderia estagnar e como tudo poderia se perder. De

qualquer modo, tem havido e há progresso, muito embora não haja, como pensariam alguns positivistas, uma inelutável lei de progresso. E os iluministas põem na base desse *progresso espiritual, material e político,* que não é linear, mas que, mesmo entre obstáculos, tem ocorrido e pode ocorrer, precisamente o *uso crítico e construtivo da razão.*

Mas esse é precisamente o problema central e ineludível: de que *razão* se trata? Pois bem, como escreve E. Cassirer, "para os grandes sistemas metafísicos do século XVII, para Descartes e Malebranche, para Spinoza e Leibniz, a razão é o território das 'verdades eternas', daquelas verdades que são comuns ao espírito humano e ao espírito divino. Aquilo que conhecemos e intuímos graças à razão, o intuímos diretamente 'em Deus': cada ato da razão nos confirma a participação na essência divina e nos descerra o reino do inteligível e do supra-sensível".

Mas, prossegue Cassirer, "o século XVIII dá à razão outro significado, mais modesto. Ela não é mais um complexo de 'idéias inatas' dadas antes de qualquer experiência, nas quais se manifesta a essência absoluta das coisas. A razão não é tanto uma *posse,* mas muito mais uma determinada forma de *aquisição.* Não é o erário nem o tesouro do espírito, no qual a verdade esteja bem custodiada, como uma moeda cunhada: ao contrário, é a força originária do espírito, que leva à descoberta da verdade e à sua determinação. Esse ato determinante é o germe e a indispensável premissa de toda segurança verdadeira".

Todo o século XVIII entende a razão com esse significado: "Ele não a considera como um *conteúdo* fixo de cognições, de princípios e de verdades, mas muito mais como uma *faculdade,* uma força que só se pode compreender plenamente apenas no seu exercício e na sua explicação (...). E a sua função mais importante está em sua capacidade de ligar e dissolver. Ela decompõe cada simples dado de fato, tudo aquilo que se crê com base no testemunho da revelação, da tradição ou da autoridade e não descansa enquanto não decompõe tudo em seus simples componentes e até os últimos motivos de fé e da crença. Mas, depois desse trabalho de decomposição, começa novamente o esforço da construção. A razão não pode se deter nos 'disjecta membra', mas deve fazer surgir novo edifício (...). Somente com esse duplo movimento espiritual é que se pode definir inteiramente o conceito de razão como conceito não de um 'ser', mas sim de um *fazer.*" Foi Lessing quem disse que não é a posse da verdade, mas sim a *tendência para a verdade* que é tipicamente humana. Por seu turno, Montesquieu iria sustentar que a alma humana nunca poderá se deter em seu anseio de saber: as coisas formam uma cadeia e não se pode conhecer a causa de

alguma coisa ou de alguma idéia sem ser possuído pelo desejo de conhecer a coisa ou idéia que se segue. Diderot, de sua parte, estava persuadido de que a *Enciclopédia,* entre outras coisas, tinha o objetivo de "mudar o modo comum de pensar".

Em suma, os iluministas têm confiança na razão — e, nisso, são herdeiros de Descartes, Spinoza ou Leibniz —, mas, diversamente das concepções desses filósofos, *a razão dos iluministas é aquela do empirista Locke,* que analisa as idéias e as reduz todas à *experiência.* Trata-se, portanto, de uma razão limitada: *limitada à experiência e fiscalizada pela experiência.* A razão dos iluministas é a razão que encontra o seu *paradigma na física de Newton,* que não aponta para as essências, não se perguntando, por exemplo, qual é a causa ou essência da gravidade, não formulando hipóteses nem se perdendo em conjecturas sobre a natureza última das coisas, mas sim, partindo da experiência e em contínuo contato com a experiência, procura as *leis* do seu funcionamento e as submete à prova.

O uso da razão iluminista é uso público. Como diz Kant, "o uso público da razão deve ser livre em qualquer tempo e só ele pode concretizar o iluminismo entre os homens (...). Entendo por uso publico da própria razão o uso que alguém faz como estudioso diante de todo o público de leitores". Ou como escreve Voltaire no *Tratado de Metafísica:* "Nós não devemos nunca nos apoiar em simples hipóteses e nunca devemos começar pela invenção dos princípios, com os quais nos pomos depois a explicar todas as coisas. Ao contrário, devemos começar pela exata decomposição dos fenômenos que nos são conhecidos. Se não recorremos à bússola da matemática e ao archote da experiência, não estamos em condições de dar sequer um passo."

Na opinião dos iluministas, o verdadeiro método da filosofia, "no fundo, coincide com aquele que Newton introduziu, com resultados tão fecundos, no conhecimento da natureza". E é ainda Voltaire a dizer que "o homem, quando pretende penetrar na essência interior das coisas e conhecê-las em si mesmas, percebe na verdade os limites postos às suas faculdades, encontrando-se na condição do cego ao qual se pede um juízo sobre a essência da cor. A análise, porém, é a bengala que a natureza benigna colocou nas mãos do cego. Com a ajuda dessa bengala, ele pode avançar tateando pelo mundo dos fenômenos, pode perceber sua sucessão e pode identificar a sua ordem — e isso é tudo de que precisa para a sua orientação espiritual, para a formação da vida e da ciência" (E. Cassirer).

3. A "razão iluminista" contra os sistemas metafísicos

A razão dos iluministas, portanto, é a razão de Locke e de Newton: é uma razão independente das verdades da revelação religiosa e que não reconhece as verdades inatas das filosofias racionalistas. Trata-se, portanto, como já dissemos, de uma razão limitada *à experiência e* controlada pela experiência. Limitada em seus poderes e progressiva em seu desenvolvimento, a razão dos iluministas, porém, não fica confinada aos fatos da natureza, como em Newton. A razão dos iluministas não considera excluído nenhum campo de investigação: é uma *razão* que diz respeito à natureza e, ao mesmo tempo, também ao homem.

Em seu *Ensaio sobre os elementos da filosofia* (1759), d'Alembert escreve que o Renascimento é típico do século XV, que a Reforma é o acontecimento mais significativo do século XVI e que a visão do mundo muda com a filosofia cartesiana no século XVII. No século XVIII, d'Alembert vê um grandioso movimento análogo, chamando-o "o século de filosofia": "Quando consideramos atentamenta o século em cuja metade nos encontramos e quando levamos em conta os acontecimentos que se desenvolvem diante de nós, os costumes nos quais vivemos, as obras que produzimos e até as conversações que mantemos, notamos sem esforço que em todas as nossas idéias houve notável mudança: uma mudança que, por sua rapidez, faz prever uma revolução ainda maior no futuro. Só com o tempo será possível determinar exatamente o objeto dessa revolução e indicar sua natureza e seus limites... e os pósteros estarão em condições de conhecer melhor do que nós os seus defeitos e méritos."

D'Alembert prossegue dizendo que a sua época gostava de chamar-se *época da filosofia:* "Com efeito, quando estudamos sem preconceitos o estado presente do nosso conhecimento, não se pode negar que a filosofia fez notáveis progressos entre nós. A ciência da natureza adquire a cada dia novas riquezas; a geometria amplia o seu território e já penetrou nos campos da física que lhe estavam próximos; o verdadeiro sistema do universo foi finalmente conhecido, desenvolvido e aperfeiçoado. Da Terra a Saturno, da história dos céus à história dos insetos, a ciência natural mudou de fisionomia. E, com ela, todas as outras ciências assumiram uma nova forma (...)."

E continua: "Esse fermento, que agiu em todas as direções, atingiu tudo o que se lhe apresentava, com violência, como uma torrente que rompe as barragens. Dos princípios da ciência aos fundamentos da ciência revelada, dos problemas da metafísica aos

do gosto, da música à moral, das controvérsias teológicas às questões da economia e do comércio, da política ao direito dos povos e à jurisprudência civil, tudo foi discutido, analisado e revirado. A nova luz que se fez sobre muitos assuntos e as novas obscuridades que daí derivaram foram o fruto daquele fermento geral dos espíritos, assim como o efeito da alta e da baixa maré consiste em levar à praia muitas coisas novas e dela carregar muitas outras coisas."

Ou seja, *o homem não se reduz à razão, mas tudo aquilo que lhe diz respeito pode ser indagado através da razão:* princípios do conhecimento, comportamentos éticos, estruturas e instituições políticas, sistemas filosóficos e crenças religiosas.

A razão iluminista é crítica enquanto é empírica, ou seja, enquanto está ligada à experiência. E exatamente por ser "experimental" e "indutivo", o racionalismo iluminista, "na Inglaterra e na França, começa por infringir a forma anterior de conhecimento filosófico, a forma dos sistemas metafísicos. Ele não acredita mais no direito e no rendimento do 'espírito do sistema', não encontrando nele a força, mas muito mais um limite e um obstáculo à razão filosófica (...). Ao invés de encerrar a filosofia nos limites de um dado edifício doutrinário e ao invés de ligá-la a determinados axiomas, estabelecidos de uma vez por todas, e às deduções que deles se podem extrair, o iluminismo considera que a filosofia deve se desenvolver em liberdade e, nesse seu processo imanente, desvelar a forma fundamental da realidade, a forma de todo o ser, seja natural, seja espiritual" (E. Cassirer).

E, desse modo, prossegue Cassirer em *A filosofia do iluminismo* (1932), a filosofia não é bloco de conhecimentos que se colocam além ou acima dos outros conhecimentos: a filosofia "não se separa mais da ciência natural, da história, da ciência do direito e da política, mas, de certo modo, constitui para todas elas a respiração vivificante, a única atmosfera na qual podem existir e atuar. Não é mais a substância do espírito, mas muito mais um todo em sua pura *função,* no modo específico de suas pesquisas e dos seus postulados, do seu método, do seu puro procedimento cognoscitivo".

Em suma, o iluminismo não é muito original nos *conteúdos,* que freqüentemente lhe provêm do século anterior. A originalidade filosófica do pensamento iluminista está no *crivo crítico* desses conteúdos e no *uso* que pretende fazer deles tendo em vista a melhoria do mundo e do homem que habita nesse mundo. Para o iluminismo, em suma, a filosofia não é "o próprio tempo apreendido com o pensamento" e a filosofia iluminista não é um modo de acompanhar a vida e refletir sobre ela na reflexão. O iluminismo atribui ao pensamento "não (...) apenas méritos secundários e

imitativos, mas também a força e a tarefa de *plasmar* a vida. Ele não deve apenas escolher e ordenar, mas também promover e realizar a ordem que considera necessária, para demonstrar precisamente com esse ato de realização a própria realidade e veracidade" (E. Cassirer).

A filosofia do iluminismo aparece com clareza não nas suas doutrinas em particular ou em um conjunto de axiomas, "mas onde está ainda acontecendo, onde duvida e procura, onde demole e constrói". A verdadeira filosofia do iluminismo não se identifica com as teorias dos iluministas. Com efeito, ela "não consiste tanto em determinadas teses, mas muito mais na forma e no modo da investigação conceitual. Somente no ato e no constante proceder dessa investigação é que se pode captar as forças espirituais fundamentais aqui dominantes e somente aí é que é possível sentir a palpitação da vida íntima do pensamento na época iluminista" (E. Cassirer).

4. O ataque contra as "superstições" das religiões positivas

Ligado à experiência e contrário aos sistemas metafísicos, o racionalismo iluminista é um movimento laico no que concerne aos "mitos" e às "superstições" das religiões positivas, que os iluministas freqüentemente ironizaram com desprezo sarcástico. A atitude cética e até mesmo irreverente é um traço característico e essencial do iluminismo, uma filosofia que sem dúvida pode ser vista como "um grande processo de secularização do pensamento". Já menos irreverentes em relação à religião, como veremos, foram o iluminismo inglês e o francês. E, embora se tenha desenvolvido um filão materialista e ateu no interior do iluminismo francês, a filosofia iluminista é uma filosofia do *deísmo*.

O deísmo é parte integrante do iluminismo: *o deísmo é a religião racional e natural,* é tudo aquilo e só aquilo que a razão humana (lockianamente entendida) pode admitir. E a razão dos deístas admite: 1) a existência de Deus; 2) a criação e o governo do mundo por Deus (enquanto os deístas ingleses — Toland, Tindal, Collins e Shaftesbury — atribuem a Deus o governo do mundo físico e também do mundo moral, Voltaire defende a maior indiferença pelos acontecimentos humanos por parte da divindade); 3) a vida futura, em que recebe a paga pelo bem e pelo mal.

Como diria Voltaire, "para mim é evidente que existe um Ser necessário, eterno, supremo e inteligente — e isso (...) não é verdade de fé, mas sim de razão". É óbvio então que, se são só essas as verdades religiosas que a razão pode alcançar, verificar e

aceitar, então os conteúdos, os ritos, as histórias sagradas e as instituições das religiões positivas são unicamente superstições, fruto do medo e da ignorância. E é tarefa da razão iluminar as trevas das religiões positivas, mostrando a variedade dessas religiões, analisando suas origens históricas e seus usos sociais e evidenciando toda a sua desumanidade. "Ecrasez l'infâme*!*", esse foi o grito de guerra de Voltaire, não contra a crença em Deus, mas sim, como dizia ele, contra a superstição, a intolerância e os absurdos das religiões positivas.

Depois de Voltaire, porém, nem sempre continuou sendo destacada a sua distinção entre crença em Deus, por um lado, e religiões positivas e Igrejas, por outro. Assim, a crença em Deus e as religiões foram freqüentemente combatidas como obstáculos ao progresso do conhecimento, como instrumentos de opressão e geradores de intolerância, como causa de princípios éticos equivocados e desumanos e como fundamento de péssimos ordenamentos sociais. Em sua *Política natural* (1773), d'Holbach acusaria a religião pelo fato de que, educando o homem a temer tiranos invisíveis, o estava educanto de fato para o servilismo e a velhacaria diante dos tiranos visíveis, apagando nele a capacidade de independência e aquela força que o faria mover-se por si só.

Já Diderot, no *Tratado sobre a tolerância,* escreve que o deísta cortou uma dezena de cabeças da hidra da religião, mas deixou-lhe aquela única cabeça da qual renascerão as outras. Conseqüentemente, segundo Diderot, é a natureza que deve suplantar a *divindade:* em suma, é preciso ter a coragem de libertar-se dos vínculos da religião, renunciar a todos os deuses e reconhecer os direitos da *natureza,* uma *natureza* que diz ao homem: "Renuncia aos deuses que se arrogaram as minhas prerrogativas e volta às minhas leis. Volta-te novamente para a natureza, da qual fugiste, que ela te consolará e expulsará do teu coração todas aquelas ânsias que te oprimem e toda a inquietude que te dilacera. Entrega-te à natureza, à humanidade, a ti mesmo — e encontrarás flores por toda parte no caminho da tua vida."

Existe, portanto, uma tendência ateísta e materialista no interior do iluminismo. Mas isso não deve nos fazer esquecer que o iluminismo é substancialmente permeado de *deísmo,* isto é, uma *religiosidade racional natural e leiga* à qual se vincula uma *moralidade laica.* Afirma d'Alembert: "Os deveres a que somos obrigados em relação aos nossos semelhantes pertencem exclusiva e essencialmente ao âmbito da razão, sendo portanto uniformes junto a todos os povos." E Voltaire escrevia: "Por religião natural devemos entender os princípios morais comuns a todo o gênero humano."

Portanto, *deísmo,* que significa crenças naturais, e *deveres naturais,* que, como a tolerância, a liberdade etc., são também

racionais, leigos e independentes da revelação. Com base nessas constatações, E. Cassirer pode dizer que, no iluminismo, "reina um sentimento fundamental verdadeiramente criativo, predomina uma confiança incondicional na formação e na renovação do mundo. Uma renovação, precisamente, que se exige e se espera da própria religião. (...) Quanto mais se sente a insuficiência das *respostas* dadas até agora pela religião às principais questões do conhecimento e da moralidade, tanto mais intensa e apaixonada se faz a proposição dessas questões. A batalha não se trava mais em torno dos dogmas em particular e de suas interpretações, mas sim em torno do modo da certeza religiosa: ela não se refere só às coisas em que se crê, mas também ao modo e à orientação, à função da fé enquanto tal. Portanto, sobretudo na filosofia iluminista *alemã*, aspira-se não tanto à dissolução da religião, mas à sua motivação 'transcendental' e ao seu transcendental aprofundamento. E com essa aspiração explica-se o caráter específico da religiosidade na época iluminista, bem como sua tendência negativa e sua tendência positiva, sua fé e sua incredulidade. Somente quando se reúnem esses dois elementos e quando se reconhece a sua dependência mútua é que se pode entender verdadeiramente, em sua real unidade, o desenvolvimento histórico da filosofia religiosa no século XVIII".

5. "Razão" e direito natural

Contrário aos sistemas metafísicos e fautor de uma religiosidade e uma moralidade racionais e laicas, o racionalismo iluminista estabelece a *razão* como fundamento das normas jurídicas e das concepções do Estado. E, assim como se fala de *religião natural* e de *moral natural,* fala-se também de *direito natural.* E, aí, *natural* significa *racional* e, melhor ainda, *não sobrenatural.* O espírito crítico dos iluministas, que peneira toda idéia, opinião e crença proveniente do passado, penetra por toda parte, "encontrando-se também nas obras dos escritores de filosofia política e jurídica, empenhados em rever e transformar os princípios da vida social e as formas em que ela se organiza. O ideal jusnaturalista de um direito em conformidade com a razão precisa-se de modo sempre mais radical no século XVIII, inspirando projetos de reformas. Tais reformas muitas vezes são operacionalizadas pelos próprios soberanos, muitos dos quais gostam de ser chamados 'iluminados', embora permanecendo absolutistas, mas outras vezes também são propugnadas e realizadas contra eles. Na França, o iluminismo jurídico-político iria desembocar na revolução, um de cujos primeiros atos seria precisamente a declaração tipicamente

jusnaturalista dos direitos do homem e do cidadão. Com efeito, é próprio do iluminismo orientar a pesquisa cognoscitiva para fins práticos, com o objetivo de tornar melhor a condição do homem, ou seja, torná-la mais conforme à razão — que se considerava o modo para torná-la mais feliz" (G. Fassò).

"Em seu significado mais amplo, as leis são as relações necessárias que derivam da natureza das coisas", afirma Montesquieu em *O espírito das leis.* E, embora livres das cadeias da religião, devemos estar sujeitos ao domínio da justica, pois as leis do direito são objetivas e não modificáveis, à semelhança das leis da matemática, continuava dizendo Montesquieu nas *Cartas persas.* Por seu turno, embora constatando a grande variedade de costumes e vendo que "aquilo que em uma região se considera virtude é precisamente aquilo que em outra se vê como vício", Voltaire era de opinião que "existem certas leis naturais sobre as quais os homens de todas as partes do mundo devem estar de acordo (...). Assim como (Deus) deu às abelhas um forte instinto, pelo qual elas trabalham em comum e procuram juntas o seu alimento, da mesma forma também deu ao homem certos sentimentos que ele nunca poderá renegar: eles são os vínculos eternos e as primeiras leis da sociedade humana". A fé em uma natureza imutável do homem — feita de inclinações, instintos e necessidades sensuais — pode ser encontrada também em Diderot, que a reafirmou contra as teses de Helvetius, segundo as quais os instintos morais nada mais seriam do que máscaras do egoísmo. Para Diderot, existem vínculos naturais entre os homens, vínculos que as morais religiosas procuram despedaçar.

Segundo Mário A. Cattaneo, um filósofo do direito, nosso contemporâneo, as características gerais da doutrina iluminista são: 1) "uma atitude *racionalista* em relação ao direito natural"; 2) "uma atitude *voluntarista* em relação ao direito positivo". A racionalidade e a universalidade da lei, a tradução das regras eternas e imutáveis do direito natural em leis positivas pelo legislador e a certeza do direito estariam entre as instâncias mais positivas da doutrina iluminista, que, sempre na opinião de Cattaneo, se configura como uma luta pela elaboração e realização de valores jurídicos essenciais.

Trata-se de uma concepção que, em um primeiro momento, move-se dentro dos limites do despotismo iluminado, para depois sair desse quadro, com propostas políticas, teóricas e práticas de natureza liberal, para desembocar finalmente na revolução ou então em reformas institucionais que subvertem a ordem do *ancien régime* e que se mostram decisivas para a construção do moderno Estado de direito. Desse modo, a conclusão de Cattaneo é "a afirmação do caráter essencialmente liberal e democrático da

filosofia jurídica iluminista e, na adesão a essa concepção, a indicação de uma tomada de posição em favor da liberdade política e da democracia".

O iluminismo jurídico, portanto, influiu sobre os "soberanos iluminados", sobretudo na Alemanha e na Áustria, bem como sobre aquela burguesia em ascensão que, sobretudo na França, se rebelaria contra os soberanos. Conseqüentemente, como destacou recentemente outro filósofo do direito, G. Tarello, o iluminismo jurídico da área germânica é "a ideologia operativa dos soberanos e funcionários, isto é, (...) a ideologia de quem detém o poder político", ao passo que o iluminismo jurídico, especialmente francês, mas também italiano, seria constituído por "uma série de ideologias de contestação e oposição, não compartilhadas em geral pelos soberanos, nem, durante muito tempo, por seus funcionários".

Tais ideologias, acrescenta Tarello, em si não eram revolucionárias, mas tornaram-se tais quando, sob a premência dos acontecimentos históricos, a burguesia a transformou em "uma máquina ideológica complexa, capaz de destruir a cultura e as instituições jurídico-políticas existentes". A distinção entre um iluminismo jurídico reformador e um iluminismo político revolucionário sem dúvida parece útil, pelo menos em primeira instância, "para descrever a formação e os resultados que algumas doutrinas jurídicas apresentaram, respectivamente, na França e na área alemã do século XVIII" (P. Comanducci).

Foi com base nas idéias jusnaturalistas dos iluministas que se elaborou a doutrina dos direitos do homem e do cidadão, que encontra a sua realização mais eloqüente na *Declaração dos direitos do homem e do cidadão,* na qual, em 1789, a Assembléia Constituinte francesa quis especificar princípios que seriam o documento programático da Revolução Francesa. Os direito do homem e do cidadão que a Assembléia Constituinte considerou naturais foram: a liberdade, a igualdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão. A lei é igual para todos e estabelece limites precisos ao poder executivo, a fim de proteger a liberdade pessoal, de opininão, de religião e de palavra. A lei é expressão da vontade geral, sendo feita com o concurso dos cidadãos ou através dos representantes de todos os cidadãos. A propriedade é afirmada como um direito "sagrado e inviolável".

De clara inspiração individualista, a *Declaração* francesa de 1789 se refere à declaração norte-americana de 1776, isto é, à "declaração dos direitos feita pelos representantes do bom povo da Virgínia, reunido em plena e livre convenção", cujo Artigo 1º diz que "todos os homens são por natureza igualmente livres e independentes, tendo certos direitos inatos, dos quais não podem privar ou

despojar seus pósteros através de nenhum pacto, quando entram em estado de sociedade, isto é, o gozo da vida e a posse da propriedade, a persecução e a obtenção da felicidade e da segurança". O Artigo 2º diz que "todo o poder reside no povo e, por conseguinte, dele deriva". O Artigo 3º: "O governo é ou deve ser instituído para o bem comum, a proteção e a segurança do povo." O Artigo 4º: "Nenhum homem ou grupo de homens tem direito a emolumentos ou privilégios particulares." O Artigo 5º: "Os poderes legislativo e executivo do estado devem ser separados e distintos do poder judiciário." E assim por diante, com a enunciação daqueles que, em seguida, seriam considerados os princípios do estado liberal-democrático ou *Estado de direito.*

Criticados pela direita e pela esquerda, os princípios fixados na doutrina dos direitos do homem e do cidadão se encontram na base do ordenamento constitucional dos Estados democráticos de tipo ocidental. E, apesar de seus limites, tantas vezes denunciados, o iluminismo jurídico ainda está vivo, na teoria e na prática do Estado de direito dos nossos dias. No que se refere mais especificamente ao século XVIII, ele atuou muito fecundamente, "removendo resíduos de doutrinas e de instituições efetivamente superadas e (...) estimulando a racionalização da legislação e a afirmação dos princípios jusnaturalistas de liberdade e tolerância" (G. Fassò).

No que se refere à racionalização da legislação, basta pensar que, por exemplo, na França, "a unificação do sujeito de direito outra coisa não era (...) do que a eliminação dos múltiplos *status* jurídicos (nobre, eclesiástico, comerciante, católico, protestante, hebreu, homem, mulher, primogênito etc.) que tinham relevância processual e substancial, correspondendo à estratificação social do *ancien régime*" (P. Comanducci).

Se as idéias jusnaturalistas de "liberdade" e "igualdade" do "indivíduo" foram vistas pelos intérpretes marxistas como a sistematização superestrutural de um processo econômico estrutural, o filósofo do direito Joel Solari escrevia em 1911 que "a codificação resume os esforços seculares dos princípios, dos jurisconsultos e dos filósofos para reduzir a legislação civil a uma unidade material e formal(...). A invocada uniformidade das leis civis implicava a abolição de todas as desigualdades jurídicas derivadas do nascimento, da classe social, da profissão, da riqueza ou do domicílio".

E, se os princípios éticos e jurídicos são naturais, também são *naturais* aqueles *princípios* que economistas como François Quesnay (1694-1774), Mercier de la Rivière, Du Pont de Nemours e outros iriam resumir no *pensamento fisiocrático,* cujo núcleo essencial encontra-se na fórmula liberal: *laissez faire, laissez passer.* A propriedade privada e a livre concorrência são "naturais",

ao passo que é contrária à "ordem natural" qualquer intervenção estatal visando a bloquear ou obstaculizar tais *leis naturais*. E a função do Estado ou do soberano é essencialmente negativa: remover os obstáculos que impedem o normal desenvolvimento da "ordem natural".

6. Iluminismo e burguesia

O desenvolvimento do iluminismo se entrelaça com o *desenvolvimento variado* da burguesia nos vários países europeus. "O avanço da burguesia, que já havia caracterizado o desenvolvimento de uma parte notável dos mais civilizados países da Europa no século anterior, assumiu no século XVIII um novo ímpeto e uma nova força: realizaram-se significativas transferências de riquezas, surgiram novos empreendimentos econômicos, aumentou o comércio, reorganizou-se e consolidou-se a exploração dos povos coloniais. As novas iniciativas, porém, não toleravam mais ser obstaculizadas, entrando então em aberto conflito com as forças que haviam detido o monopólio do poder nas épocas anteriores (...). Avanço da burguesia, aumento da produção, confiança nas iniciativas humanas e laicização da cultura são fenômenos que, todos juntos, caracterizam o grandioso e complexo desenvolvimento da sociedade européia no século XVIII" (L. Geymonat).

Nesse quadro de desenvolvimento, diferenciado de nação para nação, como veremos mais adiante, o interesse dos intelectuais voltava-se para a classe burguesa, que era o agente desse *progresso*. Embora a posse da terra ainda fosse uma importante fonte de riqueza no século XVIII, o artesanato se ia transformando decididamente em indústria, enquanto a ciência e a tecnologia parecia realizar o sonho de Bacon de transformação do mundo a serviço do homem. E, com a indústria, incrementava-se o comércio em escala que antes seria inimaginável. Eis o que escreve Voltaire na décima de suas *Cartas inglesas* a propósito do *significado* do comércio britânico: "O comércio, que enriqueceu os cidadãos na Inglaterra, contribuiu para torná-los livres e, por seu turno, essa liberdade ampliou o comércio, de onde derivou a grandeza do Estado. Foi o comércio que, pouco a pouco, formou aquelas forças navais graças às quais os ingleses são os senhores dos mares." Uma estabilidade interna substancial e uma expansão para o exterior, facilitada pela política do equilíbrio, foi o que permitiu à burguesia inglesa um desenvolvimento privado daqueles obstáculos que, ao contrário, a burguesia francesa encontrou diante de si.

Na França, a política absolutista de Luís XIV havia alargado cada vez mais o fosso entre a classe política e as forças ativas e em

ascensão da nação. Foram graves as conseqüências do fracasso da política externa de Luís XIV, pois as longas guerras enfraqueceram pesadamente as finanças do Estado. É claro que, com a revogação do edito de Nantes (1685), o rei consolidou a unidade política do país, mas, com isso, a França pagou o alto preço da perda de preciosas energias. Ademais, o terceiro Estado, ao qual os huguenotes eram ligados, desvinculou basicamente a sua própria sorte do destino do poder absoluto: ao contrário, voltou-se progressivamente contra ele, chegando até à revolução.

Nessa luta contra um poder incapaz de interpretá-la e deixar que fosse feita, contra os privilégios feudais da nobreza e do clero, a burguesia iria usar como poderosa arma as idéias propugnadas pelos iluministas, que, por seu turno, haviam visto nessa classe o agente do progresso e em suas iniciativas os efetivos passos adiante no caminho da realização de tal progresso.

Em testemunho disso tudo, eis o que escreve Diderot na *Enciclopédia* a respeito dos grandes estabelecimentos industriais: "A qualidade dos materiais é questão de atenção, ao passo que a rapidez e a perfeição do trabalho estão apenas em função do número de operários empregados. Quando uma fábrica tem numerosos operários, cada fase de manipulação ocupa um homem diferente: um operário cumpre e cumprirá por toda a vida uma só e única operação, outro operário uma outra e assim por diante, de modo que cada uma é cumprida bem e prontamente e a melhor execução coincide com o mínimo custo. Ademais, o gosto e a destreza se aperfeiçoam indubitavelmente entre um grande número de operários, já que não é difícil que existam alguns capazes de refletir, combinar e descobrir enfim o único modo que lhes permita superar os companheiros, ou seja, como economizar material, ganhar tempo ou fazer progredir a indústria, seja com uma nova máquina, seja com uma operação mais simples."

O entusiasmo de Diderot por aquela revolução industrial que, em poucas décadas, iria provocar uma reviravolta na maior parte dos países europeus — e não apenas europeus — é um entusiasmo sincero, mas, visto com os olhos de hoje, é no mínimo bastante ingênuo. "Os problemas sociais das classes trabalhadoras ainda não suscitam um interesse muito grande no século XVIII, nem mesmo entre os pensadores mais progressistas. A preocupação fundamental, no momento, é outra: a de facilitar a iniciativa dos novos empreendedores (abatendo os obstáculos que ela encontra nas velhas legislações de origem feudal) e permitir que eles assumam no mais breve tempo possível o peso político que compete à sua crescente força econômica" (L. Geymonat).

7. Como os iluministas difundiram as "luzes"

Pelas razões que mencionamos, as idéias iluministas não penetraram nas massas populares da Europa no século XVIII. Em linhas gerais, as classes populares permaneceram estranhas ao movimento iluminista, enquanto os iluministas conseguiam difundir as novas idéias nas camadas intelectuais e entre a burguesia avançada de toda a Europa, interessando, cultural e politicamente, nações muito diferentes entre si: da Inglaterra à Itália, de Portugal à Prússia, da França à Rússia.

A capacidade de divulgação dos iluministas impôs-se como um acontecimento supreendente e exemplar na história cultural européia. Na verdade, os *philosophes* (como eram chamados comumente os expoentes das "luzes") não tiveram idéias filosóficas muito originais nem criaram grandes sistemas teóricos. Entretanto, eles se consideravam mestres de sabedoria para todos, conselheiros natos de monarcas, guias naturais da classe média emergente. É compreensível, portanto, que tenham enfatizado a *divulgação* de suas opiniões para torná-las eficazes. E os meios usados para acelerar a circulação das idéias iluministas foram as academias, a maçonaria, os salões, a *Enciclopédia,* as cartas e os ensaios.

As *academias,* nascidas no século XVI e difundidas no século XVII, multiplicaram-se no século XVIII. Colocando-se em posição crítica em relação às academias por demais dedicadas a atividades abstratamente literárias, os iluministas conseguiram maior espaço nelas para as ciências naturais, físicas e matemáticas, para os estudos agrários etc. Na Itália, foi exemplar a *Academia dos Punhos,* fundada em 1762 por um grupo de milaneses liderado por Pietro Verri. Os membros dessa academia eram todos jovens, decididos a criticar a cultura e os costumes de seus pais e prontos a emergir como expoentes das luzes e da cultura empírica. Os jovens milaneses implantaram um clima de debates tão vivos que, zombeteiramente, chamaram o seu grupo precisamente de Academia dos Punhos. Os singulares acadêmicos milaneses conseguiram publicar uma revista, "O Café", entre 1764 e 1766, na qual tratavam de tudo, da física galileana à inoculação da varíola, de temas astronômicos e assuntos historiográficos, lingüísticos e políticos.

A *maçonaria* foi outro veículo eficaz do iluminismo. Surgida em Londres em 1717, logo virou moda na Europa. Foram maçons Goethe e Mozart, Voltaire e Diderot, Franklin e... Casanova. A primeira maçonaria londrina correspondeu às exigências de paz e tolerância de uma Inglaterra que recém saíra de profundos contrastes políticos e religiosos. Já a maçonaria do mundo latino mostrou-se mais agressiva e anticlerical. E, no entanto, ela se

desenvolveu baseando-se em princípios profundamente iluministas, como a fé não dogmática em um Deus único (foram precisamente os iliuministas que difundiram a rejeição pelo termo "dogma"), a educação da humanidade, a amizade tolerante entre homens de culturas diversas.

As primeiras *Constituições* da maçonaria, publicadas por James Anderson em 1723, declaravam que "um maçon tem a obrigação, em virtude do seu título, de obedecer à lei moral; e, se bem compreende a arte, nunca será um estúpido ateu, nem um libertino sem religião". Mas acrescentava-se: "Nos tempos antigos, os maçons (quer dizer, os pedreiros medievais, pertencentes às corporações de ofício) eram obrigados em cada país a professar a religião de sua pátria ou nação, qualquer que fosse ela. Mas hoje, deixando-os com suas opiniões particulares, é mais adequado obrigá-los apenas a seguir a religião sobre a qual todos os homens estão de acordo: ela consiste em ser bons, sinceros, modestos e pessoas de honra, qualquer que seja o credo que as dintingue." A Igreja logo condenou a maçonaria (1738), nela percebendo a rejeição daquelas proposições dogmáticas (entendidas como verdades de fé) que considerava básicas para o cristianismo. Entretanto, a condenação papal teve um êxito apenas limitado.

Os *salões* constituíram outro veículo da cultura iluminista. "A vida cultural do século encontra a sua expressão mundana nos salões. Lugares de encontro e reunião de literatos e estudiosos, bem como aparecimento obrigatório dos estrangeiros de destaque, os salões constituíram um vivo, variado e flexível instrumento de relações e intercâmbios intelectuais. Quem forneceu o modelo foi Paris, essa Paris que, nesse século, representa o espelho em que se reflete todo o mundo intelectual europeu" (F. Valsecchi). Foram exatamente os salões que permitiram às mulheres se inserirem vivamente na cultura do século, discutindo sobre filosofia e interessando-se por descobertas científicas.

A *Enciclopédia,* da qual falaremos mais amplamente um pouco adiante, resume o saber iluminista em dezessete volumes, tendo constituído um estrondoso sucesso editorial. O lucro dos editores foi 500%, um lucro nunca visto em qualquer outro tipo de comércio, como anotou Voltaire. Assim, a *Enciclopédia* mostrou-se um formidável instrumento do pensamento iluminista.

O *epistolário* constitui para os iluministas outro modo, pessoal e imediato, de difundir o apreço pelas luzes da razão. A Europa da segunda metade do século XVIII gozava finalmente de um longo período de paz, o que permitiu uma intensa correspondência, que fez dos iluministas um vaso comunicante colocado acima das fronteiras nacionais. Por carta, transmitiam-se sobretudo experiências de viagem (no século XVIII, viajava-se muito mais que no

século anterior) e informações científicas (das quais se beneficiaram as ciências naturais e muito também a historiografia).

Os *ensaios* representaram outro poderoso instrumento de divulgação iluminista. Em nome de todos os outros, Voltaire manifestava seu tédio e seu desapreço pelos escritos áulicos e altissonantes. Em geral, os iluministas preferiam o *ensaio,* isto é, um escrito breve e consistente, se possível vivaz e arguto, de bom grado polêmico. O ensaio se transformava facilmente em libelo irônico e sarcástico, em panfleto. Os franceses tranformaram-se em mestres no gênero ensaístico. E, na Itália, surgiu um ensaio que alcançou um estrondoso sucesso, *Dos delitos e das penas,* de César Beccaria.

O estilo dos ensaios se expressou também nos *diários* e *periódicos*. Tais publicações, que já existiam no século anterior, tornaram-se mais ágeis e numerosas no século XVIII, revelando-se como uma poderosa arma de difusão ideológica. "Em 1782, publicavam-se em Londres dezoito diários; dez anos depois, já se publicavam quarenta e dois", anota maravilhado o historiador Anderson. Em geral, os jornais e perídicos gostavam de difundir opiniões sobre os fatos políticos e culturais, em estilo fácil e imediato. E era moda chamar de "iluminadas" tais opiniões.

Entretanto, apesar de sua grande capacidade de divulgação, o iluminismo "era mais uma atitude mental do que uma orientação científica e filosófica. Poucos seguiam de perto as discussões intelectuais que se desenvolviam entre um punhado de homens em Londres e, sobretudo, em Paris. E menos ainda foram aqueles que aceitaram todas as conclusões dos pensadores mais revolucionários. Mas, apesar das variantes locais e das contradições individuais, lentamente se difundiam novos valores através da Europa" (N. Hampson).

8. Iluminismo e neoclassicismo

O iluminismo também influiu sobre a arte neoclássica, antes de mais nada sobre a arquitetura. Conseqüentemente, a compreensão do neoclassicismo ajuda na interpretação do iluminismo e vice-versa. O binômio iluminismo-neoclassicismo teve uma interessante e precoce expressão na Itália, na chamada teoria da "arquitetura em função". Já em 1756, F. Algarotti escrevia no *Ensaio sobre a arquitetura:* "Um douto e corajoso homem (refere-se ao franciscano Carlos Francesco Lodoli), por amor à arquitetura, empreendeu em nossos dias uma empresa semelhante à realizada por Sócrates por amor à filosofia (...), querendo sem exceção alguma que nada se deve colocar em representação que não esteja

também verdadeiramente em função e que, com vocábulo próprio, deva se chamar de abuso tudo aquilo que se afasta tanto ou quanto de tal princípio." Portanto, segundo Lodoli e Algarotti, *a arquitetura deve ser funcional,* isto é, deve obedecer racionalmente ao objetivo pelo qual se constrói. Algarotti escreve ainda que Lodoli manteve-se firme nesse seu princípio, segundo o qual "a boa arquitetura deve formar, ornar e mostrar e que, nela, a função e representação devem ser uma só coisa". Trata-se da *condenação do barroco e do rococó: a razão evita ornato redundante e pretende harmonizar beleza e utilidade.*

Entretanto, o binômio iluminismo-neoclassicismo não deu sorte à arte neoclássica, que teve uma história crítica cheia de vicissitudes. Freqüentemente, o neoclassicismo foi julgado uma arte menor e fria, com poucas exceções, em raros momentos felizes. Na realidade, toda subestimação do iluminismo levou a uma subestimação do neoclassicismo. Só recentemente, ao que parece, se chegou a uma compreensão mais equânime da arte neoclássica, com a obra de E. Kaufmann, *A arquitetura na época da razão* (1955), e, sobretudo, com a mostra *A época do neoclassicismo,* realizada em Londres pelo Conselho da Europa (1972).

O caso do arquiteto neoclássico Giuseppe Piermarini (1734-1808) é significativo. Ele, sem, dúvida, foi o arquiteto mais corajoso da época neoclássica na Itália: o Teatro alla Scala de Milão, o Palácio Real de Milão e a Vila Real de Monza dão testemunho do seu gênio. Pois bem, em quase dois séculos de crítica de arte, Piermarini foi julgado de modos flagrantemente opostos: como vanvitelliano, como palladiano, até como barroco etc. Só recentemente se compreendeu que "a atitude 'científica' ou 'racional' de Piermarini estava voltada para a distribuição funcional dos espaços e para a correspondência da forma do conjunto com a destinação do prédio. Na decoração (...), o seu gosto leva-o para formas simples, claramente definidas, secas e de perfis salientes, distribuídas sobre planos a partir da superfície movimentada e reduzida a uma escala diretamente referida à escala humana (...); qualquer outro valor é sacrificado ou, pelo menos, subordinado à propriedade, isto é, à adesão ao fim prático ou à simplicidade" (G. Mezzanotte).

O iluminismo de Piermarini se expressou em linhas simples e humanas, agradáveis e funcionais ao mesmo tempo. O Teatro alla Scala de Milão é testemunho dessa arquitetura de inspiração iluminista, com a ausência da linha curva barroca, a predominância da linha reta lógica e funcional, o pórtico últil para as carroças, a sala perfeitamente acústica etc. Em suma, Piermarini *expressou nas linhas* a mais importante escola iluminista italiana, a escola de Beccaria e dos irmãos Verri, de Parini e de Frisi. A arte de Piermarini representou em espaços urbanísticos e em modelos

arquitetônicos o espírito das reformas de Maria Teresa da Áustria, que pretendia racionalizar em Milão as escolas e o cadastro, as finanças, a agricultura e toda a burocracia.

Com seu característico sentido de medida e com o seu equilíbrio, Piermarini tornou-se um expoente singular do espírito iluminista-neoclássico. Senhor de vastas áreas da matemática e rico em conhecimentos mecânicos, ele se deleitava em invenções úteis ao trabalho e em ensinar aos artesãos preciosos segredos do ofício. Como bom iluminista, preocupava-se com a educação dos artesãos, tendo em vista o progresso: "À noite, ele tinha grande prazer em reunir junto a si os melhores artesãos, interrogá-los sobre os seus trabalhos em curso, iluminá-los sobre os progressos alcançados em cada ramo da mecânica e da arte e orientá-los na execução de certas obras que lhes confiava. (... Ele próprio) torneava objetos de toda espécie e se divertia a poli-los de todos os lados (...). Construía arados mecânicos, projetava bombas para jardim e até mesmo esculpia pequenas lareiras de aquecimento para salas de recepção." É isso o que escreve o maior biógrafo do arquiteto, E. Fillippini, mas podemos encontrar informações semelhantes nas biografias dos grandes artistas neoclássicos, como os arquitetos franceses Ledoux e Boullée, o arquiteto inglês R. Adam e o pintor David.

Eis a avaliação de um historiador da arte: "A reavaliação da arte da época neoclássica é hoje um fato consumado na cultura contemporânea (...). Mas, embora tenham sido bem evidenciados os aspectos estéticos e éticos do movimento, sobretudo com base na categoria do 'rigor', não se insistiu o suficiente no dado talvez mais importante do próprio movimento: a imprescindível implicação pragmático-funcional, que, através do despojamento às vezes consciente dos próprios acessórios antiquados (...), tencionava evidenciar a função portante das estruturas, buscadas e valorizadas, restaurando assim uma seriedade também 'artesanal', que se pode captar bem no interior do próprio instrumental doutrinário." Essa "seriedade artesanal", no período neoclássico-iluminista, resume "os ideais de ética civil e econômica que o século das Luzes perseguiu durante todo o tempo" e sintetiza "os princípios através dos quais os pensadores do século XVIII reivindicaram a legitimidade teórica das artes aplicadas e das técnicas artísticas" (F. Bologna).

9. Iluminismo, história e tradição

A atitude hipercrítica e amiúde de rejeição em relação à tradição filosófica, religiosa e política; a defesa de uma *razão* que, uma vez identificada, se ergue como um tribunal a-histórico de

qualquer acontecimento histórico; as próprias idéias de natureza humana, de estado natural ou de direitos naturais — tudo isso fez com que, mais do que outros, os românticos acusassem o século XVIII de ser um século tipicamente *anti-histórico.* O iluminismo, em suma, seria a filosofia de uma *razão abstrata,* de uma razão (natureza, lei etc.) sem história, ou seja, de uma razão em que os valores éticos, as teorias filosóficas, os princípios teológicos ou as normas jurídicas seriam desprovidos de dimensão histórica.

E, se os românticos julgaram o pensamento iluminista como abstrato, já Hegel — que, nas *Lições sobre a história da filosofia,* fala com admiração da crítica iluminista contra a velha sociedade —, na *Fenomenologia do espírito,* chegou a julgar o iluminismo como um discurso superficial, tedioso e abstrato, que "não pode dar o conceito de nada". E, para o Marx da *Ideologia alemã,* o iluminismo "é em tudo e por tudo especulativo". No fundo, para o marxismo, "o iluminismo é (...) um movimento de progresso e emancipação humana no plano ideológico, ao passo que a burguesia é uma força social revolucionária, mas é um movimento de compromisso ideológico e de conservação, ao passo que a burguesia entra em compromissos de fato com os grupos de poder feudal (como a Alemanha) ou também enquanto, com mais coerência, ela não vai além da realização de seus próprios interesses-privilégios exclusivamente classistas" (N. Merker).

Abstrato para os românticos ou *superficial* e incapaz de captar o verdadeiro sentido da história, segundo um juízo de Hegel, o "reino da razão" iluminista aparece para o marxista G. Lukács como o "reino da burguesia". Também foram fortemente críticos em relação ao iluminismo os *tradicionalistas,* como De Bonald e De Maistre, da mesma forma que, mais recentemente, os neo-idealistas. Na Itália, o filósofo Giovanni Gentile mostrou-se constantemente polêmico em relação ao século da revolução.

Foi somente na década de 30 deste século que, no dizer de W. Maturi, apareceram sinais de um retorno mais adequado à realidade do século XVIII. L. Salvatorelli *(O pensamento político italiano de 1700 a 1870),* N. Valeri (*Pietro Verri,* 1937) e F. Venturi (*La jeunesse de Diderot,* 1939) foram os expoentes máximos da nova historiografia. E precisamente em 1936 foi traduzida para o italiano a obra fundamental de Cassirer, *A filosofia do iluminismo,* à qual nos referimos várias vezes.

O historiador austríaco A. Wandruszka considera que a reavaliação definitiva do iluminismo foi realizada na Europa em conseqüência da Segunda Guerra Mundial: o soldado norte-americano "trouxe de volta à Europa, em sua mochila, ainda que transformada, uma parte da herança espiritual da Europa do século XVIII, da época da razão, que está nas raízes da história e

da civilização norte-americanas". Indubitavelmente, a revolução americana, como sabemos, se inspirou nas idéias iluministas européias. E, segundo Wandruszka, a vitória das Potências Aliadas sobre os Estados totalitários e a conseqüente reavaliação do sistema da liberdade fizeram com que a antiga cultura iluminista reatravessasse o Atlântico.

No após-guerra, a reavaliação do iluminismo foi se consolidando a ponto de tornar-se uma questão tranqüila. Para tanto, contribuíram diversas motivações, como o neo-iluminismo, a busca de uma nova racionalidade depois da queda dos grandes mitos, o cosmopolitismo e as renovadas irrupções da tecnologia. Naturalmente, uma compreensão da cultura do século XVIII centrada na categoria do pré-romantismo não seria satisfatória: a conseqüência disso seria que o século XVIII só passaria a ter sentido como antecipação do século XIX. É compreensível portanto a revolta de G. Giarrizzo, para quem a fórmula alemã do pré-romantismo constituiria uma tentativa de "emascular o século XVIII para cancelá-lo da história da cultura".

É bem verdade que a historiografia recente sobre o século XVIII e o iluminismo parece bem desvinculada de exasperadas relações com o romantismo. Entretanto, o juízo que os românticos fizeram do iluminismo como de um pensamento abstrato, desprovido de sentido de história e até "anti-histórico" é uma opinião que ainda custa a morrer. Mas, como escreve Cassirer, tal opinião "não é, por seu turno, uma concepção historicamente motivada nem motivável: ao contrário, é um grito de guerra e uma frase cunhada pelo romantismo para, sob esse signo, combater a filosofia do iluminismo". Porque, na verdade, foi precisamente a filosofia iluminista que *conquistou aquele mundo histórico* do qual tanto o romantismo iria se vangloriar, com justa razão. Podemos encontrar essa tese em escritos hoje famosos, como *O século XVIII e o mundo histórico,* de W. Dilthey (1901), *A filosofia do iluminismo,* de E. Cassirer (1932), e *As origens do historicismo,* de F. Meinecke (1936).

É precisamente Dilthey quem escreve que foi com o iluminismo que, "pela primeira vez, a história universal alcançou uma conexão que nascia da própria consideração empírica: ela era racional em virtude da concatenação de todos os acontecimentos segundo o princípio de causa e efeito e era criticamente superior em virtude da rejeição de qualquer superação da realidade dada em representações que a transcendessem. Os fundamentos de tal construção estavam no emprego inteiramente despreconceituoso da crítica histórica, que não se detinha sequer diante das mais sagradas relíquias do passado, e em um método comparativo que se estendia a todos os estágios da humanidade".

E, por seu turno, Cassirer sustenta que, tendo encontrado a ciência diante de si como um dado de fato, o empirismo teve que *levar a história para dentro da razão empírica,* isto é, teve de conquistar o mundo histórico. Diz ele: "Com efeito, foi o século XVIII que formulou também neste campo o verdadeiro quesito filosófico fundamental. Ele se perguntou quais eram as 'condições de possibilidade' da história, do mesmo modo como perguntou quais são as condições de possibilidade do conhecimento natural. E procurou estabelecer (...) essas condições: esforçou-se por encontrar o 'significado' dos fatos históricos, tendendo também em relação a eles a um conceito claro e distinto, e procurando estabelecer a relação entre o 'universal' e o 'particular', entre a 'idéia' e a 'realidade', entre as 'leis' e os 'fatos', assinalando limites seguros entre uns e outros." Na opinião de Cassirer, a realidade é que "há uma estranha ironia no fato de que o romantismo, acusando o iliminismo em nome da história, cai precisamente no erro que censura ao seu adversário".

10. Pierre Bayle e "a descoberta do erro" como tarefa do historiador

A filosofia do século XVIII considera os problemas da história como os da natureza. E, para captar as questões históricas no mundo da razão, é fundamental a obra de Pierro Bayle (1647-1706). Em 1682, Bayle publicou os *Pensamento sobre o cometa* e, em 1697, saiu o seu *Dicionário histórico-crítico.*

O aparecimento de um cometa em 1681 foi a oportunidade aproveitada por Bayle para criticar a crença difundida de que os cometas eram presságios de desgraças e "ameaçam o mundo com uma infinidade de males". Bayle sustenta não poder admitir que "um doutor cuja função não é a de exercer dotes de persuasão sobre o povo e cujo alimento espiritual deveria ser exclusivamente e pura razão, considere com respeito idéias tão pouco fundadas e se satisfaça com a tradição a com passagens tiradas de poetas e historiadores". O ataque de Bayle contra a *pretensa autoridade da tradição* é frontal: "É pura ilusão pretender que uma opinião que se transmite de século em século e de geração em geração não possa nunca ser totalmente falsa. Um exame, mesmo superficial, das causas que estão na base de certas opiniões e dos motivos que as perpetuam de pai para filho revelará que semelhante pretensão não encontra nenhum apoio na razão."

E Bayle não critica somente a idéia da influência dos cometas sobre os acontecimentos humanos, mas também discute sobre os milagres, não aceita a identificação do ateísmo com a imoralidade,

admite que seja possível uma sociedade feita de ateus, sustenta que a convenção social é a base de muitos costumes e assim por diante. E ainda mais radical Bayle se mostra com seu *Dicionário histórico-crítico,* cujos 2.038 densos verbetes pretendiam ser um *registro de erros.*

Ele não teme ser acusado de ser um *minutissimarum rerum minutissimus scrutator,* nem se deixa fascinar pela miragem do sistema. Em sua opinião, não se vê na história um plano preestabelecido e sabiamente ordenado. O que percebemos nela é muito mais uma coleção de delitos e desventuras. E a função do historiador é precisamente *a construção e o estabelecimento do fato histórico,* através da descoberta e da progressiva eliminação do erro. Conseqüentemente, o que confere ao *Dicionário histórico-crítico* de Bayle "um valor imortal é a circunstância de que ele concebeu o puro *conceito* de 'fato' em sua profunda problematicidade. Bayle não considera mais os fatos particulares como pedras definidas, com as quais o historiador deve erguer o seu edifício; aquilo que o atrai e fascina é o trabalho intelectual que leva à *conquista* desse material de construção" (E. Cassirer).

Bayle aponta para as condições das quais depende um juízo de fato. E é desse modo que ele se ergue como um *lógico da história:* "O 'fato' não é mais para ele o início do conhecimento histórico, mas, de certo modo, é o seu fim, é o seu "terminus ad quem" e não o seu "terminus a quo". Ele não parte disso, mas tende para isso: pretende aplainar o caminho que pode levar a uma 'verdade de fatos'. (...) Nunca se havia feito antes (de Bayle) a crítica da tradição com tal exatidão minuciosa e com tal rigor inexorável. Bayle é incansável na pesquisa das suas lacunas, dos seus pontos obscuros, de suas contradições. E somente aí é que se revela a sua real genialidade de historiador. Por mais que possa parecer paradoxal, ela não consiste na descoberta do *verdadeiro,* mas sim na do falso" (E. Cassirer).

Assim, Bayle foi fundador da acribia histórica. Com efeito, ele não é filósofo ou teólogo da história, como Bossuet. É um lógico da história. E precisamente por isso "ele conquistou méritos em relação à história, méritos que talvez não sejam menores do que os de Galileu em relação ao conhecimento na natureza". Eis o seu imperativo: "Quem conhece as leis da história concordará comigo em que um historiógrafo fiel à sua função deve se desembaraçar do espírito de adulação e maledicência. Ele deve o mais possível colocar-se na condição do historiador que não é agitado por nenhuma paixão. Insensível a todas as outras coisas, ele deve se preocupar apenas com os interesses da verdade e, por amor à verdade, deve sacrificar a senbilidade por um mal que lhe tenha sido feito ou a recordação de um benefício recebido, até mesmo o

amor pela pátria. Deve esquecer que pertence a dado país, que foi educado em determinada fé, que deve reconhecimento a isto ou àquilo, que estes ou aqueles são seus genitores e seus amigos. O historiador enquanto tal, como Melquisedec, não tem pai, nem mãe, nem descendentes. Se alguém lhe pergunta de onde vem, deve responder: 'Não sou francês nem alemão, nem inglês nem espanhol, sou cosmopolita; não estou a serviço do imperador nem do rei da França, mas exclusivamente a serviço da verdade; esta é a minha única rainha, à qual prestei juramento de obediência."

É com base nessas idéias e no imperativo ético que elas contêm que Bayle se torna o chefe espiritual do iluminismo, afirma Cassirer. E não devemos esquecer que, entre a primeira e a segunda obra de Bayle, havia aparecido em 1688 o *Confronto entre os antigos e os modernos,* de Charles Perrault, onde os antigos já não são mais vistos como os "gigantes" sobre cujos ombros estariam aqueles "anões" que são os modernos e onde a verdadeira antigüidade deve-se encontrar nos modernos, que tiveram condições de acumular mais conhecimentos e fazer mais experiências.

Bayle teve o mérito, junto aos seus pósteros, de lhes ter ensinado a encontrar e construir os fatos. E, depois de Bayle — que Voltaire chamaria de "o imortal Bayle, honra do gênero humano" —, mesmo depois que ousados esquemas teóricos passaram a ser lançados sobre os fatos históricos para interpretá-los e neles ver um sentido, a acribia histórica e análise dos acontecimentos singulares continuariam a ser considerados momentos dos quais não se pode prescindir.

Nós o veremos quando falarmos da história (das idéias, dos costumes e, em suma, da civilização) em Voltaire ou também em Montesquieu. E isso também é testemunhado pelos trabalhos do inglês Edward Gibbon (1737-1794), autor da *História da decadência e queda do Império Romano* (1776-1787), e do escocês William Robertson (1721-1793), autor de uma *História da Escócia* (1759), da *História do reinado de Carlos V* (1769) e de uma *História da América* (1777).

Nona parte

O DESENVOLVIMENTO DA "RAZÃO" ILUMINISTA NA FRANÇA, INGLATERRA, ALEMANHA E ITÁLIA

"Algum dia tudo será melhor, eis a nossa esperança; tudo vai bem, eis a nossa ilusão."

Voltaire (François-Marie Arouet).

"Creio que é impossível uma sociedade enriquecer e se conservar por um período considerável em tal situação florescente sem os vícios dos homens."

Bernard de Mandeville

"Se Deus tivesse à sua direita toda verdade e à sua esquerda a única e sempre móvel aspiração à verdade, mesmo com o acréscimo de poder errar sempre e eternamente, e me dissesse 'escolhe!', eu me lançaria humildemente de joelhos à sua esquerda e diria: 'Pai, dá-me esta! A verdade pura está reservada somente para ti!' "

Gotthold Ephraim Lessing

"O homem esforça-se por agarrar-se aos escolhos da verdade, alcança-a manquitolando e, de tempos em tempos, até por lá se faz de criança. Respeitemos a nossa cultura, consolemo-nos de ter saído da barbárie civil, mais funesta ainda que a selvageria; acautelemo-nos de nela recair o mais tarde que se puder, mas sejamos modestos (...). Não há do que se maravilhar com os nossos longos delírios: nós fomos feitos para tê-los de toda espécie; o que podemos é tê-los curtos, raros e não ferozes."

Alessandro Verri

Denis Diderot (1713-1784) foi o iluminista que idealizou e dirigiu a Enciclopédia *e o "cético" que "acreditava somente naquilo que o uso legítimo de sua razão e dos seus sentidos lhe demonstravam como verdadeiro".*

Capítulo XIX

O ILUMINISMO NA FRANÇA

1. A Enciclopédia

1.1. Gênese, estrutura e colaboradores da *Enciclopédia*

O empreendimento mais representativo da cultura e do espírito do iluminismo francês é constituído pela obra coletiva que é *Enciclopédia ou dicionário racional das ciências, das artes e dos ofícios*. Essa obra encontra a sua origem na idéia do livreiro parisiense Le Breton, que projetou a tradução para o francês do *Dicionário universal das artes e das ciências*, do inglês Ephraim Chambers. Entretanto, tal proposta caiu por terra devido a várias divergências. Foi então que Denis Diderot mudou o plano dos trabalhos e, juntamente com Jean d'Alembert, apontou para objetivos bem mais ambiciosos.

O *Prospectus* da *Enciclopédia* foi distribuído em novembro de 1750, começando-se a reunir as subscrições, que, desde o primeiro momento, foram numerosas. O primeiro volume apareceu em fins de junho de 1751. E as reações não tardaram em se fazer sentir. Particularmente duro foi o ataque do padre jesuíta Berthier. Começando em outubro, ele publicou numerosos artigos no "Journal de Trévoux", através dos quais tentava desacreditar a obra dos *philosophes*.

Berthier analisou minuciosa e acuradamente tanto o *Discurso preliminar* (escrito por d'Alembert) como diversos verbetes do primeiro volume. Ele não era tão tolo a ponto de não se dar conta da importância da *Enciclopédia* e de sua força subversiva em relação à tradição. E "o instrumento de que se serviu para travar a sua luta era particularmente eficaz: consistia em repetidas acusações de plágio, que aliás, ele provava de modo minucioso e pormenorizado, dando a entender claramente, porém, que o ver-

dadeiro fim de sua batalha era a defesa da religião e das instituições em que ela se baseava. Entre outros, destacava como particularmente perigosos o artigo *Autorité politique* e o artigo *Aius locutius,* no qual se reivindicava, pelo menos para os *philosophes,* a liberdade de expressão, além de destacar a irreverência em relação à religião e à autoridade política, que transparecia do particular tipo de escolha dos artigos e do destaque dado mais a uns que a outros" (Gianni Micheli). Ademais, é interessante notar que os jansenistas competiam com os jesuítas nos ataques polêmicos contra os enciclopedistas.

Em 1752, surge o segundo volume da *Enciclopédia.* Mas o eclesiástico F. Boyer, que havia sido bispo de Mirepoix e que era preceptor do Delfim, interveio junto ao rei e, em 7 de janeiro de 1752, foi assinado um decreto de suspensão dos primeiros dois volumes. Entretanto, essas dificuldades, inclusive com o apoio de altas personagens, foram superadas: em 1753, apareceu o terceiro volume e depois, ao ritmo de um por ano, apareceram outros volumes, até que, em 1757, foi publicado o sétimo volume.

Nesse momento, inclusive devido ao clima que se seguiu ao atentado contra o rei em 1757 e também devido ao decreto real relativo a medidas diretas e mais severas para controlar a imprensa de oposição, os ataques contra a Enciclopédia se multiplicaram e uma bem orquestrada campanha de acusações teve por efeito a decisão de d'Alembert de retirar-se da empresa. A insistência de Voltaire e Diderot para que d'Alembert recuasse do seu proposito de nada valeram. Desse modo, enquanto Diderot ficava como o único diretor da obra, assumindo toda a responsabilidade e o imenso trabalho exigidos pelo prosseguimento do empreendimento, a *Enciclopédia* registrava a crise mais séria de sua história.

Essa crise não se devia somente ao fato de que o afastamento de d'Alembert tirava da *Enciclopédia* também outros preciosos colaboradores, mas sobretudo ao fato de que, depois da publicação do livro de Helvetius *Sobre o espírito,* o Parlamento promulgou um decreto (em 6 de fevereiro de 1759) que condenava tanto o trabalho de Helvetius como a *Enciclopédia.* Entretanto, a obra não foi suspensa e, através da mediação do *directeur de la librairie,* Malesherbes, que sempre fôra favorável aos *philosophes,* foi permitida a publicação das *ilustrações* (cuja divulgação foi seguida de uma viva polêmica, centrada na acusação de que muitas dessas ilustrações, mais concretamente das artes e dos ofícios, teriam sido copiadas), enquanto a publicação dos outros volumes ficava adiada. Em 1772, foi publicado o último dos remanescentes dez volumes de texto.

"Pela atração que exerceu sobre as forças mais vivas da França da época, pelo equilíbrio que soube dar a formas de cultura variadas e complexas e pelo fim comum em cuja direção soube

direcioná-las, a *Enciclopédia* é uma grande obra política e social" (F. Venturi). Ela foi um poderoso instrumento de difusão de uma cultura renovada e crítica, de uma cultura que pretende romper com o ideal do saber erudito e retórico e que "se abre generosamente para a história, para a sociedade, para o saber técnico-científico" (S. Moravia).

Entre os colaboradores mais destacados da *Enciclopédia* podemos encontrar, além de Diderot e d'Alembert, também Voltaire, Jacourt, d'Holbach, Turgot, Montesquieu, Rousseau, Grimm e Helvetius. Entretanto, deve-se notar que a colaboração de Montesquieu se reduz ao verbete *Gosto;* a de Turgot limita-se aos verbetes *Etimologia* e *Existência* (neste último verbete, Turgot, nas pegadas de Locke, fala da existência do "eu" do mundo externo e de Deus); a contribuição de Rousseau refere-se substancialmente às questões de *música*.

Esse é apenas um dos elementos que demonstram que "a *Enciclopédia* não é aquele toque de batalha contra a tradição que habitualmente se pensa: ela contém inúmeros artigos que deviam tranqüilizar as almas piedosas e constituir um álibi para os seus colaboradores" (N. Abbagnano). Isso ocorre com alguns dos mais importantes verbetes políticos e econômicos, nos quais transparece uma linha moderada e reformista. E o mesmo acontece com os verbetes teológicos, que, confiados a religiosos como Mollet, de Prades e Morellet, pretendiam conciliar as novas idéias com a mais escrupulosa ortodoxia. Os verbetes filosóficos redigidos por Diderot, que acentuavam temas anti-religiosos, porém, eram mais polêmicos. Ademais, é relevante o peso que, tanto nos verbetes históricos como nos artigos referentes à pesquisa histórica, a *Enciclopédia* dá aos princípios da crítica histórica. São notáveis os verbetes matemáticos, de física matemática e de mecânica redigidos por d'Alembert.

Mas a parte mais original é a que diz respeito ao tratamento da *Enciclopédia* às artes e aos ofícios. Nas pegadas da concepção baconiana, voltada para a superação da verbosidade estéril da velha filosofia e para realização, com tal objetivo, de uma união entre teoria e prática que fosse fecunda em resultados úteis para a humanidade, a *Enciclopédia* sancionou o resgate das "artes mecânicas", que havia sido um dos traços fundamentais da revolução científica.

Diderot quis realizar tais propósitos indo informar-se diretamente nas oficinas dos artesãos. E, no *Prospectus*, podemos encontrar algumas expressões suas que constituem um verdadeiro monumento à técnica, às habilidades operativas e à manualidade inteligente: "Estivemos com os mais hábeis artesãos de Paris e do reino. Demo-nos ao esforço de ir às suas oficinas, interrogá-los,

escrever o que ditavam, desenvolver os seus pensamentos, encontrar termos adequados aos seus ofícios, traçar as ilustrações respectivas e defini-las, falar com aqueles dos quais havíamos obtido relatório por escrito e (precaução quase indispensável) retificar em longos e repetidos colóquios com alguns aquilo que outros haviam explicado insuficientemente, obscuramente e, às vezes, não fielmente."

Ademais, Diderot teve que obter algumas máquinas e executar pessoalmente alguns trabalhos; às vezes, chegou até a construir as máquinas mais fáceis e *executou péssimos trabalhos para ensinar aos outros a fazerem bons trabalhos.* Como ele próprio confessou, o fato é que descobriu que não podia em absoluto descrever manobras e certas produções na *Enciclopédia* se não houvesse acionado a máquina com as próprias mãos e se não houvesse visto formar-se a obra sob os seus próprios olhos. Além disso, confessou também que havia constatado *sua ignorância em relação à maior parte dos objetos que usamos na vida e a necessidade de sair dessa ignorância.* E reconheceu que ignorava o nome de muitos instrumentos e engrenagens, de que anteriormente se havia iludido de possuir um rico vocabulário e que, na verdade, tinha agora que aprender com os artesãos uma miríade de termos.

Entretanto, já se observou que, na verdade, a *Enciclopédia* descreve o automatismo técnico que era a máquina para fazer meias, mas que, para Diderot, a *verdadeira técnica* era a constituída pelos "ofícios tradicionais pouco mecanizados, como os dos artesãos" (B. Gille), tanto que a *Enciclopédia* não dedica muita atenção à máquina a vapor, que após pouco tempo adquiriria importância social verdadeiramente perturbadora.

Entretanto, com a *Enciclopédia,* "pela primeira vez, rompendo os vínculos corporativos que tendiam a não divulgar excessivamente os procedimentos técnicos de fabricação, uma descrição escrupulosa e detalhada das artes e dos ofícios foi programática e efetivamente colocada ao alcance do grande público. Tornando-se de fato uma aquisição social, com a *Enciclopédia,* a consciência da relevância cultural das técnicas adquiriu dimensão inteiramente nova" (G. Micheli).

1.2. Finalidade e princípios inspiradores da *Enciclopédia*

Isso era o que tínhamos a dizer sobre a história, os colaboradores e, brevemente, os conteúdos da *Enciclopédia.* Mas vejamos os *princípios* filosóficos que inspiravam essa grande obra e os objetivos que ela se determinava a alcançar. Pois bem, no *Discurso preliminar* a propósito do objetivo da *Enciclopédia,* d'Alembert

escreve que "a ordem enciclopédica dos nossos conhecimentos consiste em reuni-los no menor espaço possível e, por assim dizer, fazer o filósofo assumir um ponto de vista bastante elevado acima desse labirinto, de modo a fazer com que se perceba em seu conjunto as ciências e as artes principais, abarcar com um único olhar os objetos das especulações e as operações que se podem realizar com esses objetos, distinguir os ramos gerais do conhecimento humano, os seus pontos de contato e separação e, por vezes, entrever inclusive os caminhos ocultos que os conjugam".

E, no verbete "Enciclopédia" da própria obra, podemos ler: "O objetivo de uma enciclopédia é o de unificar os conhecimentos espalhados sobre a face da terra e de expor o sistema e transmiti-lo àqueles que virão depois de nós, para que as obras dos séculos passados não fiquem inúteis para os séculos posteriores, para que nossos netos, tornando-se mais instruídos, possam ser ao mesmo tempo mais virtuosos e mais felizes e para que nós não desapareçamos sem que tenhamos merecido o reconhecimento do gênero humano (...). Percebemos que a *Enciclopédia* só podia ser tentada em um século filosófico e que esse século havia chegado."

Mas se esse, precisamente, é o objetivo principal da *Enciclopédia,* o princípio que a inspira é o de que *é preciso ater-se aos fatos.* Podemos ler ainda no *Discurso preliminar:* "Não há nada de mais indiscutível do que a existência de nossas sensações. Para provar que elas são o princípio de todos os nossos conhecimentos, é suficiente demonstrar que elas podem sê-lo. Com efeito, em boa filosofia, toda dedução que parta dos fatos ou de verdades bem conhecidas é preferível a um discurso que se baseie em meras hipóteses, ainda que geniais."

Foi a partir desse princípio que os *enciclopedistas* reavaliaram as artes mecânicas, de modo que "a sociedade, se respeita justamente os grandes gênios que a iluminam, não deve vilipendiar as mãos que a servem. A descoberta da bússola é tão útil para o gênero humano quanto o seria para a física a explicação das propriedades da agulha magnética". E os onze volumes das ilustrações das artes e dos ofícios constituíram, entre outras coisas, uma homenagem à sagacidade, à paciência e à engenhosidade dos artesãos.

A opinião pública, observaram os enciclopedistas, é mais propensa a admirar os grandes homens das artes liberais e do saber humanista. Entretanto, havia chegado o tempo de erguer um monumento aos inventores de máquinas úteis, aos descobridores da bússola, aos construtores de relógios e assim por diante. O desprezo pelo trabalho manual está ligado à necessidade que o leva a praticá-lo, mas a maior utilidade das artes mecânicas é um bom

motivo para que os cientistas o pratiquem e a sociedade lhes preste as devidas honras.

No verbete "Arte" da *Enciclopédia,* Diderot escreve que a distinção e a separação entre artes liberais e artes mecânicas fortaleceram um nefasto preconceito: o preconceito de que "o voltar-se para os objetos sensíveis e materiais" constitui uma "revogação da dignidade do espírito humano". Esse preconceito, acrescenta Diderot, "encheu as cidades de orgulhosos raciocinadores e contempladores inúteis e os campos de pequenos tiranos ignorantes, ociosos e desdenhosos". E é interessante notar que também nesse tema os enciclopedistas sentiram-se devedores do Renascimento italiano: "Uma vez tratados tais particulares, seria injusto de nossa parte não reconhecer o nosso débito para com a Itália, que nos deu as ciências, que logo frutificaram com tanta abundância em toda a Europa. Devemos sobretudo à Itália as belas artes e o bom gosto, bem como inumeráveis modelos de inigualável perfeição."

A idéia de saber que preside a estrutura da *Enciclopédia* é a de Newton e Locke. Trata-se de um saber que vai contra "o sistema das idéias inatas, que depois de ter dominado por longo tempo, ainda conserva alguns fautores": um saber que vai contra o sistema das idéias inatas porque, como já se disse, encontra o seu fundamento no âmbito das sensações. Como escreve d'Alembert, "a primeira coisa que as sensações nos revelam é a nossa existência, razão pela qual as nossas primeiras idéias reflexas dizem respeito a nós mesmos, isto é, ao princípio pensante que constitui a nossa natureza e não é diferente de nós: o segundo conhecimento que devemos às sensações é a existência dos objetos externos, entre os quais encontra-se também o nosso corpo".

Seguindo a sugestão de Bacon, d'Alembert distingue "três maneiras diferentes pelas quais o espírito opera sobre os objetos dos nossos pensamentos", três modos diversos que, respectivamente, se referem à memória, à razão e à imaginação: "Essas três faculdades formam as três distinções gerais do nosso sistema, os três objetos gerais dos conhecimentos humanos: a história, que se refere à memória; a filosofia, que é fruto da razão; e as belas artes, que surgem da imaginação." Portanto, a imaginação gera a arte, a razão gera as ciências e a memória gera a história, uma história que, "unindo-nos aos séculos passados através do espetáculo dos seus vícios e das suas virtudes, dos seus conhecimentos e dos seus erros, transmite os nossos aos séculos futuros". Por outro lado, na opinião de d'Alembert, é nos resultados da ciência que encontramos os melhores frutos da razão, ao passo que "os sonhos dos filósofos em relação às questões metafísicas não merecem lugar algum no conjunto dos conhecimentos reais conquistados pelo espírito humano".

2. D'Alembert e a filosofia como "ciência dos fatos"

2.1. O "século filosófico" é o século "da experimentação da análise"

Jean Baptiste Le Rond d'Alembert nasceu em Paris, em 1717. Filho de oficial e de uma aristocrata, foi deixado na igreja de Saint-Jean-le-Rond, da qual tomou o nome. Criado por mulher do povo, teve uma pensão do pai, podendo assim ser encaminhado para a escola. Inicialmente, interessou-se por direito e medicina; posteriormente, porém, dedicou-se apenas à matemática.

Admitido muito jovem na Academia de Ciências, publicou em 1743 o *Tratado de dinâmica* e no ano seguinte o *Tratado do equilíbrio e do movimento dos fluidos.* As *Pesquisas sobre as cordas vibratórias,* que lhe valeram a admissão à Academia de Berlim, são de 1746, ao passo que de 1749 são as *Pesquisas sobre a precessão dos equinócios e sobre a mutação do eixo terrestre.*

Nesse meio tempo, o trabalho para a *Enciclopédia* o absorveu por alguns anos, até que se afastou da *Enciclopédia* e de Diderot em 1758. E não passou muito tempo para que também rompesse com Rousseau. Em 1759, publica os *Elementos de filosofia,* onde exalta o "século filosófico" e delineia sua própria doutrina do progresso. As *Reflexões sobre a poesia* são de 1761; a *História da destruição dos jesuítas* é de 1765; em 1754, haviam sido publicadas as *Reflexões sobre vários aspectos importantes do sistema do mundo.* A pedido de Frederico II, d'Alembert escreve os *Esclarecimentos,* como acréscimo aos *Elementos de filosofia,* que viriam a ser publicados em 1767. Em 1772, d'Alembert foi nomeado secretário perpétuo da Academia da França. Morreu em 1783.

Já falamos de algumas idéias de d'Alembert ao tratar da *Enciclopédia.* O que nos interessa aqui é reafirmar logo que a idéia de fundo que guia a teoria do conhecimento de d'Alembert é a de que a razão jamais deve abandonar o seu contato com os fatos. Escreve ele no *Discurso preliminar* à *Enciclopédia:* "A física limita-se unicamente às observações e aos cálculos; a medicina à história do corpo humano, de suas doenças e dos seus remédios; a história natural à descrição minuciosa dos vegetais, dos animais e dos minerais; a química à composição e à decomposição experimental dos corpos; em suma, todas as ciências encerradas tanto quanto é possível nos fatos e nas conseqüências que deles se podem deduzir, nada concedem à opinião, a menos que a tal sejam forçadas."

E prossegue d'Alembert: a realidade é que "todos os nossos conhecimentos podem ser divididos em diretos e reflexos. Diretos são aqueles que recebemos imediatamente, sem qualquer inter-

venção da nossa vontade (...). Conhecimentos reflexos são aqueles que o espírito adquire operando sobre os conhecimento diretos, unindo-os e combinando-os. Todos os conhecimentos diretos se reduzem àqueles que recebemos dos sentidos, do que se deduz que devemos à razão todas as nossas idéias".

Segundo d'Alembert, a existência de nossas sensações é incontestável. O fato de que "as idéias são o princípio dos nossos conhecimentos e, por seu turno, têm por princípio as sensações" constitui "uma verdade da experiência". E os verdadeiros princípios de toda ciência devem ser buscados precisamente naqueles "fatos simples e conhecidos" atestados pelas sensações, "fatos que não pressupõem outros e que, por isso, não se podem explicar nem contestar". E esses fatos, como afirma d'Alembert nos *Elementos de filosofia,* são "em física, os fenômenos que a observação oferece todo dia aos nossos olhos; em geometria, as propriedades sensíveis da extensão; em mecânica, a impenetrabilidade dos corpos, fonte de sua ação recíproca; em metafísica, o resultado de nossas sensações; em moral, os efeitos elementares comuns a todos os homens. A filosofia não deve se perder atrás das propriedades gerais do ser e da natureza, em questões inúteis sobre noções abstratas, em arbitrárias distinções e em eternas nomenclaturas — ou ela é a ciência dos fatos ou então é o das quimeras".

A filosofia, portanto, deve ser a ciência dos fatos. Conseqüentemente, deve voltar as costas para os sistemas: embora esforçando-se por agradar, a filosofia não pode se permitir esquecer de que o seu objetivo principal é o de instruir: "exatamente por essa razão, o gosto pelos sistemas, mais adequado para lustrar a imaginação do que para iluminar a razão, está hoje banido de nossas obras mais válidas. O abade de Condillac, um de nossos melhores filósofos, assestou-lhe o golpe de graça. O espírito de hipótese e de conjectura podia ser útil outrora — aliás, até necessário — para o renascimento da filosofia, porque então não se tratava tanto de pensar corretamente, mas muito mais de aprender a pensar por si mesmo. Mas os tempos mudaram e, hoje, quem elogiasse os sistemas estaria indubitavelmente atrasado. As vantagens que eles poderiam oferecer hoje são muito escassas para compensar os inconvenientes que deles derivam (...)".

D'Alembert nota aguçadamente que o espírito filosófico, "hoje tão em moda" e em seu século "inclinado à experimentação e à análise", excede os seus limites e "parece querer introduzir discussões áridas e didáticas também nas coisas do sentimento". Naturalmente, não se pode negar que isso prejudica o progresso das belas letras, para d'Alembert, já que "também as paixões e o gosto têm a sua lógica, mas ela depende de princípios inteiramente

diferentes dos da lógica ordinária". E, no entanto, insiste ele, "precisamos (...) admitir que tal espírito de discussão contribuiu para libertar a nossa literatura da cega admiração pelos antigos, ensinando-nos a apreciar neles somente as belezas que seríamos obrigados a admirar também nos modernos".

Portanto, o *"século da filosofia" é o século da crítica e da análise e a filosofia é ciência de fatos,* de modo que não deve se perder nas vagas e inúteis conjecturas das velhas metafísicas, nas quais, ao invés "do exame aprofundado da natureza e do grande estudo do homem", encontramos "mil frívolas questões sobre seres abstratos e metafisicos", nem deve tampouco se confundir mais com aquela escolástica que formou "toda a pseudosciência dos séculos do obscurantismo". A filosofia nova e verdadeira é a de Bacon, Locke e Leibniz. De todo modo, afirma d'Alembert, "a filosofia, que constitui a paixão dominante em nosso século, parece, com os progressos feitos entre nós, querer recuperar o tempo perdido e vingar-se daquela espécie de desprezo que os nossos pais haviam professado em relação a ela".

2.2. **Deísmo e moral natural**

No que se refere à religião, d'Alembert às vezes parece reconhecer certo valor à Revelação, que, como podemos ler no *Discurso preliminar,* "teria a finalidade de integrar o conhecimento natural de tudo o que, para nós, é indispensável conhecer: o resto nos está excluído e parece que sempre o estará. Algumas verdades nas quais crer, poucos preceitos a praticar — a isso se reduz a religião natural".

Entretanto, apesar disso, d'Alembert é claramente *deísta.* Deus é o autor da ordem do universo e, com a razão, nós conseguimos compreender a sua existência partindo das leis imutáveis que percebemos dominarem a natureza. E, na opininão de d'Alembert, esse Deus, ordenador do universo, é estranho aos acontecimentos humanos. Em suma, a religião não fundamenta nem se liga à moral, que é uma questão natural, vale dizer, racional.

Por isso, escreve ele nos *Elementos de filosofia:* "Aquilo que pertence única e essencialmente à razão e que, por isso, é uniforme junto a todos os povos, são os deveres aos quais somos obrigados para com os nossos semelhantes (...). A moral é uma conseqüência necessária da fundação da sociedade, já que tem por objeto aquilo que temos como dever para os outros homens (...). A religião não tem papel algum na formação primeira da sociedade humana e, embora seja destinada a estreitar os seus laços, pode-se dizer que é feita principalmente para o homem considerado em si mesmo."

Com efeito, "o princípio e fundamento da união (entre os homens) é a transmissão das idéias, que exige necessariamente a invenção dos sinais: essa é a origem das sociedades, que foram se formando juntamente com as línguas". Mas as idéias, como já sabemos, estão ligadas às sensações. E é às sensações que d'Alembert conduz também as idéias morais: "Portanto, é evidente que as noções puramente intelectuais de virtude e vício, o princípio e a necessidade das leis, a existência de Deus e os nossos deveres em relação a ele, em suma, as verdades das quais temos a mais imediata a indispensável necessidade, são fruto das primeiras idéias reflexas ocasionadas por nossas sensações."

Tudo o que foi dito mostra claramente a confiança que d'Alembert nutre pela razão: a razão controlada pela experiência. Entretanto, também para ele há questões — e questões de importância primordial — diante das quais a nossa razão permanece impotente e cuja solução está "acima das nossas luzes". Assim, por exemplo, como é que as sensações produzem as idéias? Qual é a natureza da alma? Ou ainda: "Em que consiste a união do corpo com a alma e sua influência recíproca? Os hábitos são próprios do corpo e da alma ou apenas desta última? Em que consiste a desigualdade dos espíritos? É inerente à alma ou depende unicamente da disposição do corpo, da educação, das circunstâncias, da sociedade? Como é que esses diversos fatores podem influir tão diversamente sobre as almas, que sem isso seriam todas iguais, ou como é que substâncias simples podem ser desiguais por sua própria natureza? Por que é que os animais, com órgãos semelhantes aos nossos e com sensações similares e amiúde até mais vivas, permanecem estagnados ao nível da sensibilidade, sem saber dela extrair, como nós, uma quantidade de idéias abstratas e reflexas, os conceitos metafísicos, as línguas, as leis, as ciências e as artes? Por fim, até onde a reflexão pode levar os animais e por que pode levá-los além? As idéias inatas são uma quimera refutada pela experiência, mas o modo como adquirimos as sensações e as idéias reflexas, embora fundado na mesma experiência, nem por isso é menos incompreensível."

Pois bem, diante dessas interrogações e de tais argumentos, d'Alembert confessa que "a inteligência suprema colocou diante de nossa fraca vista um véu que procuramos em vão afastar. Tratase de um triste destino para a nossa curiosidade e o nosso amor próprio, mas é o destino da humanidade. O que devemos é concluir que os sistemas, ou melhor, os sonhos dos filósofos sobre a maioria das questões metafísicas, não merecem nenhum lugar em uma obra que pretenda resumir os conhecimentos reais adquiridos pelo espírito humano".

3. Denis Diderot: do deísmo à "hipótese" materialista

3.1. O deísmo contra o ateísmo e a religião positiva

Filho de casal de abastados artesãos, Denis Diderot (1713-1784) foi educado pelos jesuítas e encaminhado para a carreira eclesiástica. Entretanto, deixando os estudos eclesiásticos em 1728, foi para Paris, onde conseguiu o título de Magister artium na Sorbonne (1732). Em Paris, entrou em contato com o ambiente dos *philosophes* e conheceu Rousseau, d'Alembert e Condillac. Para viver, trabalhava como tradutor: traduziu a *História da Grécia,* de Stanyan, o *Dicionário universal de medicina,* de James, e o *Ensaio sobre o mérito e a virtude,* de Shaftesbury.

Sob a influência de Shaftesbury, Diderot escreveu e publicou em 1746 os *Pensamentos filosóficos.* Ainda em 1746, iniciou o seu trabalho para a *Enciclopédia.* Em 1748, publicou a *Carta sobre os cegos* e, em 1753, a famosa *Interpretação da natureza.* Em 1759, começou a freqüentar o círculo de d'Holbach, onde conheceu Grimm, Saint-Lambert, Raynal e o italiano Galiani. No período de 1769-1770, publicou as *Conversações entre d'Alembert e Diderot, O sonho de d'Alembert* e os *Princípios filosóficos sobre a matéria e o movimento.* A *Refutação a Helvetius* é de 1773. Em 1785, Catarina II de Rússia adquiriu a biblioteca de Diderot, fixando-lhe uma pensão. Em 1773 e 1774, Diderot foi a Petroburgo, empenhando-se na elaboração de projetos de reforma. Nesse meio tempo, se havia transferido para a Holanda, onde escreveu a *Refutação a Helvetius.* Nos últimos anos de sua vida, colaborou com a obra de Raynal *História das duas Índias,* que aponta o comércio como o fator basilar do progresso e da civilização.

Pois bem, os *Pensamentos filosóficos* se apresentam, "na aparência, como uma polêmica contra as proposições e confusões do ateísmo, mas, de fato, Diderot polemiza ao mesmo tempo contra o ateísmo e contra a religião 'supersticiosa' mostrando que ambos devem deixar espaço para uma religião natural fundada na fé na natureza" (Paulo Rossi). Mais adiante, como logo veremos, Diderot assumiria posições bem mais radicais, mas a sua concepção apresentada nos *Pensamentos filosóficos* é uma concepção claramente *deísta* e, portanto, contrária tanto ao ateísmo como à religião positiva.

Escreve Diderot: "Não foram os metafísicos que assestaram os grandes golpes que atingiram o ateísmo. Para abalar o materialismo, as sublimes meditações de Malebranche e de Descartes não valiam uma só observação de Malpighi. Se hoje a perigosa hipótese materialista vacila, a honra por isso cabe à física experimental. Somente nas obras de Newton, Musschenbroek, Hart-

soeket e Nieuwentyt é que se encontram provas satisfatórias da existência de um ser de perfeita inteligência. Graças ao trabalho desses grandes homens, o mundo não é mais um deus: é uma máquina, com suas rodas, suas cordas, suas polias, suas molas e seus pesos." E essa máquina não pode ter sido criada senão por uma inteligência superior e perfeita, isto é, por Deus. É a ordem do mundo, descoberta pela física e pelas ciências da natureza, que leva a Deus, não as pretensas provas da ontologia: "As sutilezas da ontologia criaram quando muito os céticos; só ao conhecimento da natureza é que estava reservado o mérito de fazer verdadeiros deístas."

Nos *Pensamentos filosóficos,* portanto, Diderot se mostra deísta convicto. E também se mostra convicto em sua batalha contra a superstição das religiões positivas, particularmente o cristianismo. Escreve ele: "Provar o Evangelho com um milagre significa provar um absurdo com uma coisa contra a natureza." Mais: "Por que os milagres de Jesus são autênticos e os de Esculápio, Apolônio de Tiana e Maomé são falsos?" E ainda mais: "Eu acreditaria sem dificuldade em um único homem honesto que me anunciasse: *Sua Majestade acaba de conquistar completa vitória sobre os aliados.*' Mas, mesmo que toda Paris me garantisse que um morto acabou de ressuscitar em Passy, eu não o creria. Não é de modo algum prodigioso que um historiador nos engane ou que se engane todo um povo."

Diderot não punha em dúvida apenas os milagres, mas também a inspiração divina da Escritura. Quem estabelece a divindade da Escritura? A Igreja. Mas em que se funda a Igreja? Na Escritura. Diderot comenta: "Não posso aceitar a infalibilidade da Igreja se primeiro não me for demonstrada a divindade das Escrituras. Eis-me, portanto, reconduzido a um inevitável ceticismo." Na opinião de Diderot, no fundo, não são muito diferentes a mitologia romana (com Rômulo que ascende ao céu) e a cristã. E ele constrapõe Juliano, o Apóstata, imperador tolerante em matéria religiosa, a Gregório Magno, personagem intolerante.

As paixões humanas também são reavaliadas por Diderot: "Nós nos lançamos sem trégua contra as paixões (...). Entretanto, só as paixões — e as grandes paixões — podem elevar o espírito a grandes coisas. Sem elas, não existe mais o sublime, tanto nos costumes como nas obras, as artes recuam para a sua infância e a virtude torna-se pedante. As paixões moderadas produzem homens comuns (...). As paixões reprimidas degradam homens excepcionais (...). Propor-se a suprimir as paixões é o cúmulo da loucura. É o projeto do devoto, que se atormenta como um forçado para não desejar, não amar e não sentir nada, mas que se tornaria autêntico monstro se os seus propósitos se realizassem."

Com tudo isso, fica clara a "impiedade" do livro de Diderot. É claro que ele se proclama fiel à Igreja de Roma, que sustenta que o cristianismo é melhor do que as outras religiões positivas e que considera um bem uma adequada educação religiosa. Mas nada disso é suficiente para mascarar a natureza do trabalho de Diderot. Pergunta-se ele: "Que graves delitos cometeram todos esses infelizes? Alguns batem no peito com pedras; outros se cortam o corpo com pontas de ferro; todos têm nos olhos o remorso, a dor e a morte. Quem os condenou a semelhantes tormentos? (...) *O Deus a que eles ofenderam* (...). Mas quem é esse Deus? *Um Deus cheio de bondade* (...). Um Deus cheio de bondade poderia encontrar prazer em banhar-se em suas lágrimas? Talvez os seus terrores não deveriam ofender a sua clemência? E o que poderiam fazer mais do que os assassinos para acalmar os furores de um tirano?"

Para ele, na verdade, "viver-se-ia bastante tranqüilos neste mundo se se estivesse verdadeiramente seguro de que não há nada a temer no outro: o pensamento da não existência de Deus nunca assustou ninguém, mas, ao contrário, é aterrorizante pensar que existe um Deus como aquele que me descreveram". E, no *Acréscimo aos pensamentos filosóficos,* escreve ainda: "Pascal disse: 'Se vossa religião é falsa, não arriscais nada em crê-la verdadeira; se é verdadeira, arriscais tudo em crê-la falsa.' Pois um imã pode dizer a mesma coisa que Pascal." Em 7 de julho de 1746, o Parlamento de Paris condenou o livro a pedido por considerá-lo "escandaloso e contrário à Religião e à Moral (...); ele apresenta o veneno das mais criminosas e absurdas opiniões de que seja capaz a depravação da razão humana (...), coloca todas as religiões no mesmo plano e acaba por não aceitar nenhuma".

3.2. **Tudo é matéria em movimento**

Nos *Pensamentos filosóficos* (e também em outra obra de Diderot, *O passeio de um cético),* a teologia natural deísta de tipo newtoniano fica evidente. Entretanto, depois desses trabalhos, Diderot muda a direção do seu pensamento e, a partir da *Carta sobre os cegos,* chegando até à *Interpretação da natureza,* à *Conversação entre d'Alembert e Diderot* e ao *Sonho de d'Alembert,* ele vai "contrapondo à natureza 'estática' e 'criada' dos newtonianos e de Voltaire (...) a imagem de uma realidade física em contínuo movimento e desenvolvimento, que tem sua origem em si mesma e na qual a presença de uma 'ordem' não autoriza nenhuma afirmação sobre a presença de causas finais ou a existência de um supremo Ordenador" (Paulo Rossi).

Diderot substitui o deísmo por um neo-espinozismo materialista, para o qual vale o postulado *Deus sive natura sive materia.* O mundo é matéria em movimento. Na *Carta sobre os cegos,* podemos ler: "O que é este mundo? Um composto sujeito a revoluções (...), uma rápida sucessão de seres que se seguem, que se repelem uns aos outros e desaparecem, uma simetria efêmera, uma ordem contingente." Não é lícito afirmar nada mais para além da matéria em movimento: "A hipótese de um ser qualquer, colocado fora do universo, é impossível. Nunca se deve fazer hipóteses desse gênero, porque nunca se pode inferir nada." Depois de escrever isso nos *Princípios filosóficos sobre a matéria e o movimento,* ele afirma, na *Interpretação da natureza:* "Quantas idéias absurdas, quantas falsas suposições, quantas noções quiméricas podemos encontrar nos hinos que alguns temerários defensores das causas finais ousaram compor em nome do Criador!"

Portanto, nenhum Deus ordenador e nenhum finalismo. Aquilo que existe é apenas matéria em movimento: "Vejo que tudo está em relação de ação e reação, que tudo se destrói sob uma forma e se recompõe sob uma outra; vejo sublimações, dissoluções e combinações de toda espécie, isto é, fenômenos incompatíveis com a homogeneidade da matéria; daí concluo que a matéria é heterogênea, que na natureza existe uma infinidade de elementos diversos, cada um dos quais, por sua diversidade, possui sua própria força particular, inata, imutável, eterna e indestrutível e que essas forças se desenvolvem; disso deriva o movimento, ou seja, aquele fermento geral que existe no universo."

E disso deriva também a vida: "Vês este ovo? Pois com este ovo caem por terra todas as escolas de teologia e todos os templos da terra. O que é este ovo? Antes que o germe lhe tenha sido introduzido é uma massa insensível. E, depois que o germe lhe é introduzido, o que é? Continua sendo uma massa insensível, porque o próprio germe nada mais é que um fluido inerne e grosseiro. Mas de que modo essa massa passará a outra organização, à sensibilidade, à vida? Através do calor. E quem produzirá o calor? O movimento." E, segundo Diderot, as formas orgânicas são sujeitas a transformações graduais. Como se vê, estamos diante de uma imagem total do universo, construída a partir dos dados das ciências existentes e voltada para fecundar outros campos de experiência. Estamos diante de uma tentativa de interpretação global que levou alguns intérpretes de Diderot a falarem de uma possível *metafísica* materialista.

Entretanto, examinando bem toda a obra de Diderot, mais do que uma metafísica materialista dogmática do universo, talvez devamos ver em Diderot uma consciente *tentativa* ou *hipótese* de

ordem geral e de natureza materialista concernente a todo o universo, tentativas e hipóteses em harmonia com o estado da pesquisa científica naquela época. Assim entendendo o seu materialismo neo-espinozista, então também podemos refutar (juntamente com o Paulo Casini) a hipótese daqueles intérpretes que viram em Diderot um pensador em contínua contradição consigo mesmo, posto que a *Refutação a Helvetius* não seria o retorno de Diderot ao deísmo e a rejeição ao materialismo; pelo contrário, tal *Refutação* expressaria o controle metodológico de um filósofo esperto sobre idéias que, ao invés de se apresentarem como hipóteses, pretendem o caráter absoluto do sistema metafísico.

Escreve Diderot: "*Diz ele:* a educação faz tudo. *Dizei:* a educação faz muito... *Diz ele:* as nossas penas e os nossos prazeres se resumem sempre em penas e prazeres dos sentidos. *Dizei:* bastante amiúde... *Diz ele:* a instrução é a única fonte das diferenças entre os espíritos. *Dizei:* é uma das principais... *Diz ele:* o caráter depende inteiramente das circunstâncias. *Dizei:* creio que as circunstâncias o modificam." Portanto, em relação a Helvetius, há em Diderot maior consciência metodológica.

Mas, como destaca Paulo Rossi, por detrás das divergências com Helvetius havia também profundas divergências políticas: "Quando se opõe à tese de que os homens podem viver felizes 'sob o governo arbitrário de soberanos justos, humanos e virtuosos', Diderot não se opõe somente ao despotismo beato da corte francesa, mas também revela todos os equívocos presentes no ideal e na prática do absolutismo iluminado, referindo-se a um conceito de 'virtude' cheio de implicações e energias revolucionárias." Pergunta-se Diderot: "O que caracteriza um tirano? Talvez a bondade ou a maldade?" E responde: "Nada disso. Essas duas noções não entram de modo algum na definição de tirano. O problema é a extensão da autoridade que ele se arroga, não o seu uso. Dois ou três reinados de um poder justo, doce e iluminado, mas arbitrário, constituiriam uma das maiores desgraças que podem ocorrer a uma nação: os povos seriam levados da felicidade ao completo esquecimento dos seus direitos, à mais perfeita escravidão."

É esse o *humanismo* de Diderot, um filósofo que crê na razão ("se renuncio à razão, fico sem nenhum guia"), mas não na onipotência da razão e que, conseqüente, exalta a dúvida e elogia o verdadeiro cético: este "é um filósofo que duvidou de tudo aquilo em que ele crê e que crê naquilo que o uso legítimo de sua razão e dos seus sentidos lhe demonstrou ser verdadeiro". Na realidade, "aquilo que nunca foi posto em questão nunca foi provado. Aquilo que nunca foi examinado sem prevenção nunca foi bem examinado. O ceticismo, portanto, é o primeiro passo em direção à verdade."

D'Alembert (1717-1783) foi representante de grande destaque do "século da filosofia", isto é, do século inclinado para a "experimentação" e para a "análise", feroz adversário da "peseudociência dos séculos da escuridão".

4. Condillac e a gnosiologia do sensismo

4.1. A vida e o significado da obra

"Condillac realizou, no âmbito do iluminismo francês, a mais rigorosa tentativa de desenvolvimento do empirismo de Locke em sentido autenticamente filosófico. Enquanto a maioria dos *philosophes* seguindo o exemplo de Voltaire, contentava-se em retomar a polêmica anticartesiana e os temas mais conhecidos do filósofo inglês, o autor do *Tratado das sensações* (isto é, Condillac) foi além dos ensinamentos do mestre inglês, propondo-se a mostrar como , através de transformações e desenvolvimentos, toda a vida cognoscitiva e psíquica do homem nasce unicamente da sensação" (M. Ghio).

Entretanto, a *teoria gnosiológica* de Condillac constitui — e assim ela se impôs na tradição historiográfica — a *gnosiologia do iluminismo,* onde o empirismo de Locke é reduzido a uma clara forma de *sensismo,* dominado pelo único princípio da *sensação.* E, na realidade, "dois autores, sobretudo, inspiraram Condillac: Locke e Newton. De Locke, ele tomou o método analítico e as teses fundamentais de sua gnosiologia. De Newton, tomou a exigência de reduzir à unidade o mundo espiritual do homem, assim como Newton havia reduzido à unidade o mundo da natureza física, com a lei da gravidade" (N. Abbagnano).

Etienne Bonnot, que depois se tornaria abade de Condillac, nasceu em Grenoble, em 1714, filho de abastada família. Depois da morte do pai, Condillac foi levado para Lião, onde estudou no colégio dos jesuítas. Mais tarde, pôde se transferir para Paris, onde ingressou no seminário de Saint-Sulpice e prosseguiu seus estudos teológicos na Sorbonne. Tornando-se padre em 1740, afastou-se progressivamente dos estudos de teologia para se interessar exclusivamente por aqueles filósoficos. Aprofundou as teorias de Locke e de Newton. Leu La Mettrie, Voltaire e Bacon e entrou em contato, inclusive através de sua protetora, Madame de Tencin, com os homens mais representativos da cultura da época: Diderot, Fontenelle, Marivaux, d'Alembert e Rousseau.

O primeiro trabalho filosófico de Condillac foi uma *Dissertação sobre a existência de Deus,* que ele enviou à Academia de Berlim, então presidida por Maupertuis. Nessa *Dissertação,* partindo da ordem do universo e do finalismo que nele se manifesta, Condillac conclui pela existência de Deus. Entretanto, a primeira obra de relevo de Condillac foi o *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos,* publicado em 1746. Eis o objetivo que ele tentou atingir com essa obra: "O nosso objetivo primeiro, que nunca devemos perder de vista, é o estudo do espírito humano, não para

descobrir sua natureza, mas para conhecer as suas operações, estudar de que modo elas se desenvolvem e como devemos executá-las a fim de adquirir todo o conhecimento de que somos capazes. É preciso remontar à origem de nossas idéias, conhecer sua gênese e segui-las até os limites que a natureza lhes impôs, conseguindo assim fixar a extensão e os limites dos nossos conhecimentos e reformar radicalmente a doutrina do intelecto humano. Tais pesquisas só podem ter sucesso se conduzidas com base nas observações." E a intenção de fundo que estrutura a obra é a de reduzir "a um só princípio tudo aquilo que diz respeito ao intelecto".

Em 1749, apareceu o *Tratado dos sistemas*. Aqui, desenvolvendo as considerações metodológicas do *Ensaio,* Condillac pretende desmascarar "o engano dos sistemas", engano que consiste "na ilusão de adquirir conhecimentos verdadeiros graças a eles, ao passo que os nossos pensamentos derramam-se em torno de palavras que, na maior parte dos casos, são desprovidas de sentido rigoroso". Para Condillac, os bons sistemas são aqueles que se fundam em *fatos* bem constatados. E, com base em tal princípio, ele critica os erros de filósofos que, como Descartes, Malebranche, Leibniz ou Spinoza, colocam como alicerce de seus sistemas princípios abstratos e privados de contato com a experiência sensível factual. Em virtude dessas suas publicações, Condillac foi nomeado membro da Academia de Berlim.

Depois de terem sido realizadas as primeiras operações de catarata e como seqüência às discussões realizadas por Berkeley e Diderot, por exemplo, sobre a percepção, a visão e a realidade do mundo externo, Condillac publicou em 1754 a sua obra mais sistemática: o *Tratado das sensações,* no qual retoma a temática do *Ensaio,* sim, mas estendendo-a com aquela *aguda fineza* que fez o sucesso de Condillac. É exatamente no *Tratado* que Condillac apresenta o famoso exemplo da *estátua* (do qual falaremos adiante), pelo qual foi acusado de plágio em relação a Diderot e Buffon, ao passo que os teólogos (como o padre La Roche e o abade de Lignac) o acusavam de materialismo. Condillac respondeu a Buffon no ano seguinte, isto é, em 1755, com o *Tratado dos animais,* no qual inseriu, muito a propósito, também a sua *Dissertação sobre a existência de Deus,* "para mostrar que o seu sistema conduzia à religião natural e, portanto, exigia o recurso à verdade revelada" (M. Ghio).

Em 1758, Condillac se transferiu para Parma, como preceptor de Fernando de Borbon, filho do duque de Parma e sobrinho de Luís XV. Essa sua permanência em Parma exerceu considerável influência sobre muitos intelectuais italianos. Ele ficou em Parma até 1767. Foi aí que escreveu (embora só o tenha publicado em 1775) o seu *Curso de estudos,* abrangendo a *Gramática,* a *Arte de*

falar, a *Arte de pensar*, a *Arte de escrever*, uma *História antiga* e uma *História moderna*.

Voltando a Paris, precisamente em 1767, Condillac foi nomeado membro da Academia em 1768. Em 1772, depois de ter se recusado ser preceptor dos três filhos do Delfim, retirou-se para o castelo de Flux (no Loire), junto à sua sobrinha, onde revisou suas obras, interessando-se também profundamente por questões agrícolas e econômicas. Em 1776, publicou o trabalho *Sobre o comércio e o governo considerados relativamente um ao outro*. A obra foi duramente criticada pelos fisiocratas. A pedido do conde Potocki, que pretendia utilizá-la para as escolas polônicas, escreveu uma *Lógica*, que foi publicada em 1780, ano da morte de Condillac. A *Língua dos cálculos* foi publicada postumamente em 1798.

4.2. A sensação como fundamento do conhecimento

No *Ensaio*, Condillac afirma que a alma é distinta do corpo, que os conhecimentos têm sua fonte na experiência, que o corpo é portanto a causa ocasional daquilo que se produz na alma e que a sensação é distinta da reflexão. Esta última distinção, que Condillac tomou de Locke, porém, foi abandonada no *Tratado das sensações*, no qual a *sensação* é considerada como o *único princípio que determina todos os conhecimentos e, ao mesmo tempo, o desenvolvimento das faculdades humanas*. Desse modo, Condillac pretende ir além de Locke, para encontrar uma base mais sólida para o seu empirismo filosófico.

Escreve Condillac: "Locke contenta-se em reconhecer que a alma percebe, pensa, duvida, crê, raciocina, conhece, quer e reflete e que nós estamos convencidos da existência de tais operações porque as encontramos em nós mesmos e elas contribuem para o progresso dos nossos conhecimentos. Mas ele não sentiu a necessidade de descobrir o princípio e a gênese de todas essas operações." É um fato, prossegue Condillac, que a Locke "escapou a maior parte dos juízos que se unem a todas as nossas sensações; (...) ignorou a necessidade, para nós, de aprender a tocar, ver, ouvir etc.; (...) todas as faculdades da alma pareceram-lhe qualidades inatas e ele sequer supôs que poderiam ter origem na própria sensação". Ademais, Locke "distingue duas fontes de nossas idéias: os sentidos e a reflexão. Seria mais exato admitir uma só, seja porque, na origem, a reflexão se identifica com a própria sensação, seja porque ela não é tanto fonte de idéias, mas meio através do qual elas fluem dos sentidos".

Locke "contribuiu muito para nos iluminar", mas também o seu pensamento deve ser corrigido, por um lado, e aprofundado, por outro. Com efeito, "remontar à sensação ainda (...) não era sufi-

ciente. Para descobrir os progressos de todos os nossos conhecimentos e faculdades, era de extrema importância descobrir aquilo que devemos a cada sentido, pesquisa que até agora ainda não havia sido empreendida". Ademais, era preciso estabelecer e demonstrar que "é (...) das sensações que nasce todo o sistema do homem (...). O *juízo, a reflexão, as paixões, todas as operações da alma, em suma, nada mais são do que a própria sensação transformada de diversos modos*". E é nessa verdade que se concentra o *Tratado das sensações*, "a única obra em que o homem foi despojado de todos os seus hábitos. Estudando o sentimento em sua gênese, demonstramos como se adquire o uso de nossas faculdades".

Pois bem, vejamos como procede Condillac na apresentação de sua concepção. Quando temos uma impressão que se exerce sobre os sentidos, então estamos diante de uma *sensação* propriamente dita. Quando, porém, uma "sensação que não se registra atualmente oferece-se a nós como uma sensação já registrada", então ela se chama *memória*: "a memória, portanto, nada mais é que a sensação transformada". Por outro lado, se "o espírito está ocupado mais particularmente por uma sensação que conserva toda a sua vivacidade", então tal sensação torna-se *atenção*. Mas, se a atenção se fixa em uma sensação em ato e em uma sensação registrada na memória, então pode-se instituir entre tais sensações uma *comparação*. Entretanto, "não se pode compará-las sem perceber nelas alguma diferença ou semelhança: perceber tais relações significa *julgar*". Desse modo, portanto, "as ações do comparar e do julgar nada mais são do que a própria atenção: assim, a sensação torna-se sucessivamente atenção, comparação e juízo". E, julgando os vários aspectos das nossas sensações, "a atenção (...) é como uma luz, que se reflete de um corpo para outro, a fim de iluminar a ambos. E eu a chamo de *reflexão*. Depois de ter sido atenção, comparação e juízo, a sensação identifica-se agora com a própria reflexão".

Portanto, *a sensação é o fundamento do nosso conhecimento*. O conhecimento é somente *sensação transformada*. Entretanto, o que é que, de certa forma, não permite que a alma naufrague em um oceano de sensações indiferentes, cada uma das quais vale tanto quanto a outra? Em suma, o que é que produz a atenção? Condillac responde que "é o prazer ou a dor, que, interessando a nossa capacidade de sentir, produz a atenção, da qual emergem a memória e o juízo". Nós confrontamos estados presentes e passados para ver se estamos melhor ou pior. Nós julgamos do desfrutamento de um bem que nos é necessário. A memória, a atenção, a reflexão e a imaginação são guiadas pelo prazer e pela dor: "O desejo nada mais é (...) do que a ação das próprias faculdades que se atribuem ao intelecto, a qual, voltando-se para um objeto em

virtude da inquietude causada por sua privação, para ele direciona também a ação das faculdades do corpo. (... E) do desejo nascem as paixões, o amor, o ódio, a esperança, o temor e a vontade. E tudo isso, mais uma vez, nada mais é do que sensação transformada." Assim, prazer e dor são "o único princípio do desenvolvimento de nossas faculdades" e "os conhecimentos e as nossas paixões são efeitos do prazer e da dor que acompanham as impressões dos sentidos. Quanto mais se refletir, mais nos persuadiremos de que essa é a única fonte da nossa inteligência e dos nossos instrumentos (...)".

4.3. "Uma estátua interiormente organizada como nós" e a construção das funções humanas

Para tornar clara a idéia de que todos os conhecimentos derivam das sensações e de que todas as faculdades da alma devem seu desenvolvimento às sensações, Condillac imagina "uma estátua interiormente organizada como nós e animada por um espírito privado no entanto de toda espécie de idéias". Ademais, supõe que a superfície da estátua seja de mármore, de modo a não permitir "o uso de nenhum sentido", e se reserva "a liberdade de fechá-los (os sentidos) arbitrariamente às diversas impressões às quais são suscetíveis".

Ele começa dando à estátua o sentido do olfato e fazendo-a *sentir* o perfume de uma rosa. Logo se gera a *atenção* na estátua: "ao primeiro odor, a capacidade de sentir de nossa estátua está inteiramente voltada para a impressão que se produz no seu órgão"; então, a estátua "começa a gozar e sofrer, pois, se a capacidade de sentir está toda voltada para um odor agradável, é prazer, mas, se está toda voltada para um odor desagradável, é dor". Mas não nasce apenas a *atenção:* surge também a *memória,* já que "o odor que (a estátua) sente não se lhe escapa inteiramente quando o corpo odoroso deixa de agir sobre o seu órgão". E a estátua, depois, sentirá outros cheiros e os comparará, formando juízos, além de poder também imaginar.

Assim, eis que, com o uso de um só sentido (e de um sentido que "dentre todos os sentidos é aquele que parece menos contribuir para os conhecimentos do espírito humano"), a estátua "contraiu muitos hábitos". E, através da análise de um só sentido, Condillac pensa ter demonstrado que "a sensação envolve todas as faculdades da alma": em outras palavras, as operações do intelecto e da vontade (o juízo, a reflexão, os desejos, as paixões etc.) são apenas sensações que se transformam.

Depois da análise do olfato, Condillac desenvolve considerações análogas para a audição, o paladar e a visão e observa que, com as sensações percebidas através desses sentidos, a estátua "aumenta

o número de modos de ser", que "a cadeia de suas idéias torna-se mais extensa e variada" e que os seus desejos e gozos se multiplicam. Entretanto, embora os sentidos do olfato, do paladar, da audição e da visão aumentem as idéias e potencializem a vida da estátua, esta ainda não tem idéia de uma realidade externa diversa das sensações que percebe.

E essa idéia, a idéia do mundo externo, lhe vem do *tato.* Condillac atribui particular importância ao tato. É ao tato que se deve aquele *sentimento* da ação recíproca das partes do corpo, sentimento que Condillac chama de *sentimento fundamental.* Quando a estátua estende suas mãos sobre um corpo estranho, essa sensação permite-lhe descobrir o mundo externo, ao qual pode atribuir a causa de nossas sensações. É desse modo que Condillac resolve a questão da objetividade dos nossos conhecimentos.

Mas, mesmo desse modo, ainda nem todos os problemas estão resolvidos, como é o caso da existência ou não de qualidades se-cundárias na realidade. Com efeito, a estátua se perguntará: "Existem realmente nos objetos os sons, sabores, odores e cores?" Entretanto, na opinião de Condillac, "a estátua não tem necessidade de certeza maior do que a que já tem: a aparência das qualidades sensíveis basta para fazer-lhe nascer desejos, para iluminá-la em sua conduta e para formar a sua felicidade ou infelicidade, ao passo que, por outro lado, a dependência em que se encontra em relação aos objetos, aos quais deve forçosamente referir suas sensações, não lhe permite duvidar que existem outros seres fora de si. Mas qual é a natureza desses pensamentos? Ela o ignora e nós sabemos tanto quanto ela: tudo aquilo que sabemos é que nós os chamamos *coisas*".

Expressando um juízo sobre essas teorias de Condillac, escreve Mário dal Pra: "Nenhum dos pensadores que se haviam baseado no valor da experiência, antes de Condillac, havia chegado a entendê-la como capaz de integrar a natureza e produzir as faculdades da alma. Com a nova doutrina, não apenas o conjunto dos conhecimentos, longe de ser inato, se vai construindo, mas também o conjunto das funções humanas, ao invés de se realizar desde o início, vai se produzindo na dependência da simples sensação."

4.4. O danoso "jargão" dos metafísicos e a ciência como uma língua bem feita

Tal concepção do conhecimento, segundo Condillac, não se choca com a sua visão espiritualista mais geral do homem, da vida e do mundo. No fundo, *dentro* da estátua há uma alma, pois a estátua é "interiormente organizada como nós". A alma existe e é distinta do corpo. E, na opinião de Condillac, pode-se provar

também que o espírito é imortal e que Deus existe. Portanto, embora não contrário à concepção espiritualista da vida, Condillac, sempre com base em seus pressupostos gnosiológicos, é adversário dos *sistemas metafísicos.*

No *Tratado dos sistemas,* ele distingue três espécies de sistemas: aqueles que se baseiam em princípios que nada mais são do que máximas muito gerais e abstratas; aqueles que adotam por princípios hipóteses também abstratas, concebidas para dar conta de fatos não explicáveis de outro modo; por fim, aqueles que mergulham suas raízes em fatos bem estabelecidos. Foi sobre princípios abstratos e generalíssimos, sem contato com a realidade, que foram construídas as metafísicas de Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz, não somente as mais antigas. Condillac exerce uma aguda crítica em relação a tais sistemas, na persuação de que "os princípios abstratos são inúteis e perigosos". E o problema é que "a educação habituou tão tenazmente os homens a contentarem-se com noções vagas que são poucos aqueles que se mostram capazes de resolver abandonar inteiramente o uso de tais princípios (...). Assim, os tristes efeitos de tal método tornam-se freqüentemente irremediáveis".

A crítica aos sistemas metafísicos, portanto, se reduz à crítica àquelas noções vagas e abstratas que carregam a máscara do conhecimento. Diz Condillac: "Foram os filósofos que levaram as coisas a tal ponto de desordem. Eles falaram tanto mais impropriamente quanto mais quiseram falar de tudo (...). Sutis, originais, visionários, ininteligíveis, freqüentemente assumiam um ar de quem teme não estar sendo bastante obscuro e de quem quer cobrir com um véu os seus conhecimentos verdadeiros ou tidos como tais. Assim, ao longo de muitos séculos, a língua da filosofia nada mais foi do que um jargão." E se estabeleceu a "deplorável" máxima segundo a qual *não se devem propor os princípios em discussão.* Desse modo, não se devendo discutir os princípios e sendo eles vagos, incontrolados e incontroláveis, não há erro no qual não se possa deslizar.

E eis como se comporta quem se propõe construir um sistema metafísico: "Partindo de uma idéia preconcebida, amiúde sem aprofundá-la muito, começa por reunir todas as palavras que, ao seu juízo, têm alguma relação com tal idéia. Quem, por exemplo, quer trabalhar em torno da metafísica, apossa-se das seguintes: *ser, substância, essência, natureza, atributo, propriedade, modo, causa, efeito, liberdade, eternidade* etc. Depois, sob o pretexto de que somos livres para atribuir a um termo as idéias que queremos, ele as define ao seu bel-prazer; a única precaução que toma é a de escolher as difinições mais cômodas para o objetivo a que se propõe. Por mais bizarras que sejam tais definições, sempre haverá entre

elas determinadas relações: ei-lo portanto no direito de extrair-lhes conseqüências e amontoar confusamente raciocínios que não acabam mais (...). Concluirá então que as definições de palavras tornaram-se definições de coisas e ficará cheio de admiração com a profundidade das descobertas que acredita ter feito (...)." Entretanto, não se trata de descobertas, de modo algum, mas apenas de má linguagem, desprovida de contatos com a realidade. E por isso pode-se compreender então a grande atenção que Condillac reservou aos *sinais,* isto é, à linguagem.

Com os sistemas metafísicos abstratos nada mais se faz do que "acumular erros sem número, enquanto o espírito deve se contentar com noções vagas e palavras sem sentido", ao passo que, com aquela filosofia que está atenta a analisar as noções abstratas para reconduzi-las a sensações simples e que está preocupada com os corretos mecanismos que estabelecem as relações entre as idéias, "se adquire um número mais limitado de conhecimentos, mas se evita o erro, o espírito se faz reto e sempre elabora idéias rigorosas".

E esse é o caminho da ciência: com efeito, "uma ciência bem conduzida nada mais é do que uma língua bem feita". E "a análise nos ensinará (...) a raciocinar senão à medida que, ensinando-nos a determinar as idéias abstratas e gerais, nos ajudar a construir bem a nossa língua: toda a arte do raciocínio se reduz à arte de falar bem". E diz ele ainda, na *Língua dos cálculos*: "As matemáticas são uma ciência bem conduzida, cuja língua é a álgebra." O rigor conceitual, a correção da argumentação e a adesão à experiência não são ideais daquela metafísica "ambiciosa, (que) quer penetrar em todos os mistérios, na natureza, na essência dos seres, nas causas mais ocultas", mas sim daquela filosofia "mais modesta, (que) adequa as suas próprias pretensões de investigação à fraqueza do espírito humano e cuida tão pouco daquilo que nunca poderá alcançar quanto, ao contrário, é ávida daquilo que pode captar".

4.5. **Tradição e educação**

Apesar das críticas que dirige a Locke e as correções que, pouco a pouco, fez às suas idéias, Condillac teve em Locke o seu máximo inspirador, no sentido de que o levou a obedecer unicamente à experiência, ao invés de entregar-se a gratuitos princípios metafísicos. O filósofo francês, entretanto, fez suas investigações na vida psíquica com um rigor mais acentuado do que o lockiano, eliminando algumas "timidezas" do filósofo inglês. E, assim, Condillac ofereceu à cultura européia "uma teoria orgânica do eu que nem Descartes nem Locke haviam apresentado, nem haviam querido apresentar" (C. A. Viano).

Resumindo o *Tratado das sensações,* escreveu Condillac: "É das sensações, portanto, que nasce todo o sistema do homem: um sistema completo, cujas partes estão todas ligadas e se sustentam reciprocamente." Se as sensações fossem limitadas à necessidade de se nutrir, então as capacidades do homem se entorpeceriam e se repetiria "a situação de um menino de cerca de dez anos, que vivia entre os ursos e que foi encontrado em 1694 nas florestas que dividem a Lituânia da Rússia. Não apresentava nenhum sinal de razão, caminhava sobre os pés e as mãos, não tinha nenhuma linguagem e formava sons que não se assemelhavam em nada aos de um homem. Passou-se muito tempo antes que conseguisse proferir algumas palavras e, quando o fez, fê-lo de modo muito bárbaro".

Assim, é preciso *educar os sentidos do homem,* fornecendo-lhe a mesma experiência que a humanidade já realizou em sua longa caminhada. Desse modo, a mente chegará à ciência e às artes, porque esse é o ponto de chegada de toda a história humana. E, ao término dessa obra educativa, o homem deverá tirar a mesma conclusão que a estátua de que se fala no *Tratado das sensações*: "Agora tomo precauções que creio necessárias para a minha felicidade, agora convido os objetos a contribuir para isso e parece-me estar circundado somente por seres amigos e inimigos. Instruída pela experiência, examino e decido antes de agir (...). Comporto-me com base em minhas convicções, sou livre e faço o uso melhor de minha liberdade, visto que adquiri mais conhecimento (...); pouco me importa saber com certeza se essas coisas (que me circundam) existem ou não existem. Tenho sensações agradáveis ou desagradáveis, que me atingem como se expressassem as qualidades mesmas dos objetos aos quais sou levada a atribuí-las. E isso basta para cuidar de minha conservação."

Aparentemente tão simples, o pensamento de Condillac foi interpretado variadamente e continua a dar margem a juízos flagrantemente opostos: "Condenado como materialista e sensista, isto é, como a alma superficial e perversa do iluminismo, reivindicado como espiritualista oculto, isto é, como traidor do espírito do iluminismo, considerado como o pai dos epígonos do iluminismo, o destino historiográfico de Condillac, contudo, parece um destino difícil" (C. A. Viano).

De todo modo, a obra de Condillac foi utilizada inclusive nos seminários, porque, apesar do seu sensismo, o *philosophe,* que era abade, como sabemos, proferiu uma plena adesão às verdades da religião. Terá sido uma ilusão a sua vontade de conciliar sensismo e fé católica? Há quem responda que se tratou "de uma singular incongruência teórica", acompanhada de "relativo oportunismo prático" (F. Amerio). Mas, à parte o fato de que, segundo Condillac, "muitas vezes um filósofo declara estar do lado da verdade sem

conhecê-la", devemos mais uma vez repetir que, em nossa opinião, o sensismo de Condillac não expunha ao perigo o espiritualismo: dentro de estátua de mármore há uma alma, uma alma cuja imortalidade pode ser demonstrada e que pode demonstrar a existência de Deus.

5 Materialismo iluminista: La Mettrie, Helvetius e d'Holbach

5.1. O "homem-máquina" de La Mettrie

Condillac não desliza de modo algum do sensismo para o materialismo. E pensadores como Voltaire, d'Alembert ou até Maupertuis — com a cautela que lhes é imposta pelo ideal de uma razão que descreve, se circunscreve aos fatos e não se perde em incontroláveis teorias metafísicas — não defendem em absoluto o materialismo, isto é, no sentido de que não admitem a idéia de que a atividade mental (ou alma ou espírito) dependa de *modo causal* da matéria. Entretanto, se em Diderot, em última análise, o materialismo ainda é um *programa de pesquisa,* já com La Mettrie, Helvetius e d'Holbach ele se apresenta como *uma teoria que pretende ser verdadeira,* posto que é corroborada pelos resultados das ciências, particularmente pelos resultados da medicina. Desse modo, a *res cogitans* de Descartes perde a sua autonomia, sendo *reduzida* à *res extensa,* com a conseqüência de que o mecanicismo de Descartes se transforma em materialismo metafísico.

Julien Offroy de La Mettrie (ou Lamettrie) nasceu em Saint-Malo, em 1709. Estudou em Caen e depois em Paris, laureando-se em medicina. Posteriormente, foi para a Holanda, onde, em Leida, foi aluno, entre 1733 e 1734, do célebre médico Hermann Boerhaave (1668-1738), que era conhecido como ateu e spinozista, tendo afirmado que os *processos vitais* são redutíveis e expressáveis em *termos químicos.* Em 1745, La Mettrie publicou a *História natural da alma.*

No *Discurso preliminar* dessa obra, La Mettrie afirma que "tudo aquilo que não é extraído do seio mesmo da natureza, tudo aquilo que não é fenômeno, causa, efeito, em uma palavra, ciência das coisas, não diz respeito à filosofia em nada e provém de uma fonte estranha a ela". Conseqüentemente, "escrever como filósofo, significa (...) ensinar o materialismo". La Mettrie observa que se acredita ser o materialismo "um grande mal". Mas, pergunta ele, "se o materialismo é fundamentado, se é resultado evidente de todas as observações e experiências dos maiores filósofos e médicos, se tal sistema só foi enunciado depois de ter estudado aten-

tamente a natureza, seguindo-a passo a passo em toda a extensão do reino animal e depois de ter estudado o homem em todas as sua épocas e em todos os seus estágios (...), diante da própria verdade, não poderíamos fazer o esforço, por assim dizer, para nos inclinarmos a acolhê-lo?".

Em todo caso, mesmo com essas premissas, La Mettrie, iluministamente, não leva muito a fundo as pretensões da razão na referida obra: "Nem Aristóteles, nem Platão, nem Descartes, nem Malebranche poderão nos ensinar o que é a alma. Podeis vos atormentar em vão por conhecer sua natureza: apesar de vossa vaidade e vossa intolerância, deveis vos submeter à ignorância e à fé. A natureza da alma, do homem e dos animais é e será sempre tão desconhecida quanto a natureza da matéria e dos corpos. E direi mais: separada do corpo por abstração, a alma se assemelha à matéria considerada prescindindo de toda forma, ou seja, não se pode concebê-la. "Na opinião de La Mettrie, de tais pressupostos brotam conseqüências éticas de natureza decididamente antiestóica: "Como nos sentimos antiestóicos! Como eles são rigoristas, tristes e duros e como queremos ser leves, doces e complacentes. Todos alma, eles fazem abstração dos corpos: todos corpo, nós faremos abstração da alma."

Em 1746, La Mettrie foi expulso da França, refugiando-se na Holanda. Mas também aqui as coisas vão de mal a pior: em 1748, publicou em Leida a sua obra mais célebre, *O Homem-máquina,* mas, por ordem do magistrado, a obra foi queimada pelo carrasco. Expulso da Holanda, encontrou asilo junto a Frederico II da Prússia, que lhe concedeu uma pensão, além de admiti-lo na Academia de Ciências de Berlim. Ao período berlinense remontam as seguintes obras: *O homem-planta* (1748); *O anti-Sêneca ou discurso sobre a felicidade* (1750): *Reflexões filosóficas sobre a origem dos animais* (1750); *A arte de gozar* (1751); *Vênus física ou ensaio sobre a origem da alma humana* (1751). La Mettrie morreu em 1751.

Como já dissemos, sua obra mais famosa é *O homem-máquina,* onde escreve: "O homem é uma máquina tão complexa que é impossível ter dela uma idéia clara à primeira vista e, conseqüentemente, poder defini-la. Por isso, todas as pesquisas realizadas pelos maiores filósofos *a priori,* isto é, procurando se servir, por assim dizer, das asas do engenho, foram vãs. Desse modo, somente *a posteriori,* isto é, procurando destrinchar e descobrir a alma através dos órgãos do corpo, é possível, já não digo descobrir à evidência a natureza mesma do homem, mas alcançar o maior grau de probabilidade possível sobre o assunto." Daí decorre logo que precisamos nos armar "com o bastão da experiência" e deixar de lado "o vão palavrório dos filósofos". E prossegue La

Mettrie: estar cego e acreditar que pode deixar de se apoiar em tal bastão é o cúmulo da cegueira. Podemos até admirar as "pesquisas perfeitamente inúteis de tantos grandes gênios (Descartes, Malebranche, Leibniz, Wolff e outros)", mas pergunta-se ele: "Que fruto pode-se extrair de suas profundas meditações e de todo o conjunto de suas obras?"

O que devemos, ao contrário, é partir dos fatos empíricos. E, nesse campo, logo vemos que, "nas doenças, a alma às vezes é como que eclipsada, não se revelando mais através de nenhum sinal: outras vezes, dir-se-ia que se multiplicou, de tanto que é arrastada pela fúria; outras vezes, ainda, sua fraqueza desaparece e, da convalescência de um tolo, nasce um homem de gênio. E, ao contrário, também pode ocorrer que, estupidificado, o maior gênio se torne irreconhecível".

E mais ainda: "A alma e o corpo adormecem juntos (...). O corpo é uma máquina que recarrega por si mesmo as molas que o movem (...). Os alimentos reconstroem aquilo que a febre consome (...). Que potência existe em uma boa refeição! (...) Nós pensamos e até agimos moralmente, da mesma forma como nos sentimos alegres e corajosos, tudo dependendo do modo como a nossa máquina está disposta (...). Os olhos são suficientes para constatar a influência inevitável da idade sobre a razão (...). É tão grande a (...) influência do clima que um homem, passando de um para outro, ressente-se disso, apesar de si mesmo. É como uma planta ambulante, que se tenha transplantado por si própria."

O homem não passa de uma máquina: "Os diversos estados de alma são (...) sempre correlatos aos do corpo (...). Mas, à medida que todas as faculdades da alma dependem de tal forma da peculiar organização do cérebro e de todo o corpo, a ponto de se identificar evidentemente com essa organização, eis uma máquina muito inteligente!" Na realidade, sentencia La Mettrie, "a alma nada mais é (...) do que uma palavra vazia, à qual não corresponde nenhuma idéia e da qual um homem razoável não deve se servir senão para designar a parte pensante em nós. Uma vez admitido o mínimo princípio de movimento, os corpos animados têm tudo o que lhes é preciso para se mover, sentir, pensar, se arrepender e, em suma, se comportar, tanto na vida física como na vida moral, que dela depende (...)".

A conclusão de la Mettrie, portanto, é de que "o homem é uma máquina" e que "em todo o universo só existe uma única substância, diversamente modificada". Ele não considera essa hipótese como "formulada à força de elucubrações e suposições": ela "não é em absoluto fruto de pré-juízos e muito menos obra unicamente de minha razão: eu teria desprezado um guia que considero tão pouco seguro se os meus sentidos, carregando a tocha, por

assim dizer, não me houvessem induzido a segui-lo, iluminando-o. A experiência, portanto, me falou através da razão — e, assim, dei-me conta de ambas".

E, contra essa construção teórica, contra "um carvalho tão robusto e sólido", o que poderão "aqueles débeis cães da teologia, da metafísica e das escolas"? Claro, a "organização" e a "instrução" constituem os méritos fundamentais do homem, mas, "apesar de todas as prerrogativas do homem, superiores às dos animais, colocá-lo em sua mesma classe significa prestar-lhe honra". Com isso, diz La Mettrie, "não é que eu esteja pondo em dúvida a existência de um ser supremo; ao contrário, acredito que exista um alto grau de probabilidade em seu favor". Mas, de qualquer forma, a existência de Deus "não demonstra a necessidade de um determinado culto em preferência a outro, pois se trata de verdade teórica que não encontra muito uso na prática".

E, aliás nem vale à pena nos atormentarmos por questões de natureza teológica: "Um amigo meu, pirroniano tão seco quanto eu e homem de muitos méritos (...), dizia: é bem verdade que o pró e o contra não devem perturbar a alma do filósofo, que se dá conta de que nenhum dos dois é demonstrado com suficiente clareza a ponto de levá-lo ao assentimento; entretanto, o universo nunca será feliz enquanto não se tornar ateu (...). Se o ateísmo estivesse difundido geralmente, todas as confissões religiosas seriam destruídas e arrancadas pela raiz. Não haveria mais nenhuma guerra teológica e nenhum combatente religioso, terrível combatente esse! Libertada desse tremendo veneno, a natureza retomaria os seus direitos e a sua pureza (...). Quem quer que erga em seu coração altares à superstição é conhecido por adorar os ídolos e não por venerar as virtudes."

5.2. Helvetius: a sensação como princípio do entendimento e o interesse como princípio da moral

Enquanto o *sensista* Condillac era decididamente espiritualista, o *sensista* Claude-Adrien Helvetius (1715-1771) é decididamente materialista. Nascido em Paris de família originária do Palatinado, Helvetius estudou junto aos jesuítas e, antes ainda de freqüentar a universidade, já havia lido o *Ensaio* de Locke, ficando profundamente influenciado por ele. Encerrando seus estudos jurídicos, trabalhou como contratador-geral de finanças.

Em 1737, publicou o seu primeiro escrito, intitulado *Epístola sobre o amor ao estudo,* que depois, juntamente com outros ensaios, passou a constituir *A felicidade,* obra publicada postumamente, em 1772, em Londres. Também postumamente (ainda em Londres, 1772) saiu o escrito *Sobre o homem, suas faculdades intelectuais e*

sua educação, onde defende aquilo que pode ser chamado de onipotência da instrução. Contudo, a obra célebre de Helvetius é *Sobre o Espírito,* que, saída em 1758, provocou aquela onda de protestos que conseguiu interromper o trabalho da *Enciclopédia.*

Mas quais são as teses propostas e defendidas por Helvetius em *Sobre o espírito?* Antes de mais nada, ele procura descobrir o que é a inteligência, afirmando que, para tanto, "é preciso conhecer quais são as causas produtoras das nossas idéias". Pois bem, sua opinião é de que "a sensibilidade física e a memória ou, para falar mais exatamente, unicamente a sensibilidade produz todas as nossas idéias. Com efeito, a memória não pode ser senão um dos órgãos da sensibilidade física: o princípio sensível em nós deve ser necessariamente também o princípio da memória, porque recordar (...) nada mais é, propriamente, que sentir".

A *sensação,* portanto, é o fundamento de toda a vida mental. E, por outro lado, o *interesse* é o princípio da vida moral e social. Escreve Helvetius: "Sustento que a inteligência nada mais é que o conjunto mais ou menos numeroso, não só de idéias novas, mas também de idéias interessantes para o público, e que a reputação de um homem inteligente não depende tanto do número e da fineza das idéias, mas muito mais de sua feliz escolha." Se uma idéia não é útil, nem agradável, nem instrutiva para o público, então não se tem nenhum interesse em apreciá-la; portanto, "o interesse preside todos os nossos juízos". E, de resto, "em que outra balança (...) poder-se-ia pesar o valor de nossas idéias?" As idéias são infinitas e, segundo Helvetius, o critério de escolha do seu valor é critério pragmático: "Com efeito, seria algo bastante notável descobrir que o interesse geral estabeleceu o valor das diversas ações dos homens, que foi ele quem lhes deu o nome de virtuosas, viciosas ou permitidas, enquanto eram úteis, nocivas ou indiferentes ao público, e que esse interesse foi a única medida de apreço ou desprezo em relação às nossas idéias".

Com base em tais pressupostos, Helvetius agrupa as idéias, como também as ações, em três classes diferentes: a) *idéias úteis:* "entendo por essa palavra toda idéia capaz de nos instruir ou divertir"; b) *idéias nocivas:* "são aquelas que produzem em nós uma impressão contrária"; c) *idéias indiferentes:* "entendo por isso todas aquelas idéias que, pouco agradáveis em si mesmas ou tendo-se tornado muito habituais, quase nunca produzem alguma impressão em nós". E "em cada tempo e em cada lugar, tanto no campo ético como no especulativo, é o interesse pessoal que determina o juízo dos indivíduos e o interesse geral que determina o das nações: em suma, (...) tanto por parte do publico como por parte dos indivíduos, é sempre o amor ou o reconhecimento que elogia, o ódio ou a vingança que despreza".

Assim, o universo físico se baseia nas leis do movimento e o universo moral nas leis do interesse ou amor próprio: "Na Terra, o interesse é o poderoso encantador que, aos olhos de todas as criaturas, muda a forma de todos os objetos." O indivíduo chama de boas as ações alheias que lhe são úteis; para a sociedade, são virtuosas as ações que lhe são úteis. E as nações mais prósperas e fortes são aquelas onde os sábios legisladores souberam combinar o interesse do indivíduo com o útil à sociedade: "Efetivamente, é ao conhecimento do princípio do amor por si que as sociedades devem a maior parte das vantagens de que desfrutam: por mais que ainda seja imperfeito, esse conhecimento fez com que os povos compreendessem a necessidade de armar de poderes a mão dos magistrados e, mesmo confusamente, fez com que o legislador compreendesse a necessidade de fundar os princípios da probidade com base no interesse pessoal. E, com efeito, em que outra base eles poderiam se fundar?"

Unir o interesse privado à virtude pública: nisso reside a sabedoria. E assim era em Esparta, onde a virtude militar era premiada com o amor das mais belas mulheres. Não se trata, portanto, de destruir ou extirpar as paixões do homem, como pretendem os moralistas hipócritas, mas muito mais de tornar as paixões do indivíduo em conformidade com o interesse mais geral da sociedade.

Na realidade, "se destruirdes em um homem a paixão que o anima, o tereis privado no mesmo instante de todas as suas luzes; sob esse aspecto, a cabeleira de Sansão parece ser o símbolo das paixões: cortados os seus cabelos, Sansão não é nada mais que homem comum (...). A ausência total das paixões, se pudesse existir, produziria em nós total embrutecimento (...). Com efeito, as paixões são o fogo celeste que vivifica o mundo moral: é a elas que as ciências e as artes devem suas descobertas e a alma a sua elevação. Se a humanidade deve-lhes também os seus vícios e a maior parte de suas chagas, isto não dá em absoluto aos moralistas o direito de condenar as paixões e considerá-las mera loucura. A virtude sublime e a sabedoria iluminada são dois resultados muito belos de tal loucura, capazes portanto de torná-la respeitável aos seus olhos".

5.3. D'Holbach: "o homem é obra da natureza"

Paul Heinrich Dietrich, barão de Holbach, nasceu em Heidesheim, no Palatinado, em 1725. Herdeiro de enormes riquezas, logo se estabeleceu em Paris, onde realizou seus estudos e onde passou sua vida. Muito bem informado sobre as ciências naturais e a tecnologia, colaborou com a *Enciclopédia* em verbetes relacio-

nados com a física, a química, a metalurgia e a mineralogia. Amigo dos *philosophes,* recebia-os em sua casa para jantar duas vezes por semana, às quintas-feiras e aos domingos. E ao centro dessas conversas, sem dúvida, encontrava-se Diderot. Até 1753, Rousseau também participou desses encontros, que eram freqüentados por Lagrange (preceptor na casa d'Holbach), Morellet, La Condamine, todos os estrangeiros ilustres que passavam por Paris eram convidados ao palácio de Holbach.

D'Holbach morreu em 1789. Dentre os seus escritos, os mais notáveis são: *O sistema da natureza* (1770), *A política natural* (1773), *O sistema social* (1773), *A moral universal* (1776). Escritos tipicamente anti-religiosos são os seguintes: *Sobre a crueldade religiosa* (1766). *A impostura sacerdotal* (1767), *Os padres desmascarados ou as iniqüidades do clero cristão* (1768), *Exame crítico da vida e das obras de são Paulo* (1770), *História crítica de Jesus Cristo* (1770), *O bom senso ou idéias naturais opostas às idéias sobrenaturais* (1772). (Nem todas as obras menores parecem ser autênticas.)

"O *Système de la nature,* que foi chamado de códice ou bíblia do materialismo ateu, é uma síntese de todos os argumentos antigos e modernos em favor da explicação materialista e atéia da realidade (em especial, sente-se a eficaz influência de La Mettrie). Portanto, não tem originalidade filosófica; entretanto, tem grande importância histórica, como poderoso explosivo contra o obscurantismo, em favor do iluminismo, e contra a ordem constituída, em favor da revolução. Também se poderia caracterizar como um hino filosófico à natureza, entendido no sentido puramente físico" (C. Capone Braga).

Vejamos então as idéias fundamentais que d'Holbach expressa no seu *Sistema da natureza*. Escreve ele: "O homem é obra da natureza, existe na natureza, está submetido às suas leis, não pode se libertar delas e, nem mesmo com o pensamento, pode sair delas; é em vão que a sua inteligência tenta ultrapassar os limites do mundo visível, pois sempre é obrigada a eles retornar. Para um ser formado pela natureza e por ela circunscrito, não existe nada além do grande todo do qual é parte e do qual sofre influência; os seres que se supõe existirem acima da natureza ou, de todo modo, diferentes dela, serão sempre quimeras, das quais nunca poderemos ter conhecimentos exatos, assim como dos espaços por elas ocupados e do seu modo de agir. Não há e não pode haver nada fora dos limites que encerram todos os seres."

A distinção entre *homem físico* e *homem espiritual* é desviadora. E isso pela razão de que "o homem é o puramente físico: o ser espiritual nada mais é do que esse mesmo ser físico considerado de ponto de vista particular, isto é, relativamente a algum de seus

modos de agir, devidos à sua particular organização. Mas essa mesma organização não será talvez obra da natureza? E os movimentos ou a capacidade de agir de que é suscetível não serão talvez físicos? As suas ações visíveis, bem como os movimentos invisíveis excitados em seu interior, provenientes da vontade ou do pensamento, são igualmente efeitos naturais, conseqüências necessárias do seu mecanismo específico e dos impulsos que recebe dos seres pelos quais é circundado".

Em suma, "o homem físico é o homem agente sob o impulso de causas cognoscíveis através dos sentidos; o homem espiritual é o homem agente por causas físicas que os nossos preconceitos nos impedem de conhecer". Conseqüentemente, "por todas as suas exigências", o homem deve sempre recorrer "à física e à experiência". E isso vale também para a religião, a moral e a política. É através da experiência que ele deve e pode compreender essas coisas. Com efeito, diz d'Holbach, "por causa de sua ignorância a propósito da natureza, o homem criou deuses para si, os quais se tornaram os único objetos de suas esperanças e dos seus temores. Os homens não se deram de modo algum conta de que a natureza, desprovida tanto de bondade como de maldade, nada mais faz do que seguir leis necessárias e imutáveis (...)".

Os conceitos teológicos "não possuem nenhuma realidade, nada mais são do que palavras vazias de sentido, fantasmas criados pela ignorância e modificados por uma imaginação doente". Mas não é só isso, pois os conceitos teológicos não são apenas ilusões, mas também são e foram idéias danosas para a humanidade: "A teologia e seus conceitos, longe de serem úteis para o gênero humano, constituem a verdadeira fonte dos males que afligem a terra, dos erros que a cegam, dos preconceitos que a paralisam, da ignorância e dos vícios que a atormentam, dos governos que a oprimem (...). As idéias sobrenaturais e divinas que nos são ensinadas desde a infância são as verdadeiras causas de nossa habitual incapacidade de racionar, das disputas religiosas, das guerras de religião e das mais desumanas perseguições. Por fim, reconhecemos que essas idéias funestas obscureceram a moral, corromperam a política, retardaram o progresso das ciências, destruíram a felicidade e a paz no próprio coração do homem."

Se o homem quiser sair da prisão dessas idéias ilusórias e prenhes de dor, deve deixar de voltar os olhos para o céu e deixar de suplicar aos deuses: as desgraças pelas quais ele volta para o céu os olhos banhados de lágrimas "devem-se aos vãos fantasmas que sua imaginação colocou nele". E, por tudo isso, d'Holbach dá ao homem os seguintes conselhos: "Busca na natureza e em suas próprias forças aqueles recursos que surdas divindades jamais poderão te dar. Ouve os desejos do teu coração e saberás o que deves

a ti mesmo e aos outros; examina a natureza e o objetivo da sociedade e não serás mais escravo; consulta a experiência que encontrarás a verdade e reconhecerás que o erro nunca poderá te fazer feliz."

O homem, portanto, está todo dentro da natureza. E, "na natureza, só podem existir causas e efeitos naturais". Conseqüentemente, não tem sentido falar de uma alma separada do corpo. E não tem sentido falar da liberdade do homem: "As ações dos homens nunca são livres: elas são sempre conseqüências necessárias do seu temperamento, de suas idéias adquiridas, das noções verdadeiras ou falsas que possuem em torno da felicidade, em suma, de suas opiniões, reforçadas pelo exemplo, pela educação, pela experiência de cada dia (...). O homem, portanto, não é livre em cada instante de sua vida, sendo necessariamente guiado em cada passo pelas vantagens reais ou fictícias que atribui aos objetos que excitam as suas paixões." A esse propósito, d'Holbach se pergunta: "Serei eu livre para não desejar um objeto que me parece desejável? (...) Serei eu capaz de impedir que as qualidades que me tornam objeto desejável se encontram nele?"

Todo homem tende por natureza à felicidade e "todas as sociedades se propõem o mesmo objetivo; com efeito, é para ser feliz que o homem vive em sociedade". A sociedade nada mais é do que "um conjunto de indivíduos, reunidos por suas necessidades, com o objetivo de colaborar para a conservação e a felicidade comuns". Essa é a razão pela qual todo cidadão, tendo em vista sua própria felicidade, "se obriga a submeter-se a depender daqueles que a sociedade tornou depositários dos seus direitos e intérpretes das suas vontades".

Nesse sentido, as *leis naturais,* que nenhuma sociedade pode revogar ou suspender, são precisamente as leis "fundadas na natureza de um ser que sente, busca o bem e foge do mal, pensa, raciocina e deseja incessantemente a felicidade". Já as *leis civis,* portanto, nada mais são do que "as leis naturais aplicadas às necessidades, às circunstâncias e às opiniões de uma sociedade particular ou de uma nação. Tais leis não podem contradizer as leis da natureza, porque em todo país o homem é sempre o mesmo e tem os mesmos desejos, podendo mudar apenas os meios para saciá-los".

Uma coisa o homem deve compreender: que ele está todo dentro da natureza e, compreendendo suas leis e agindo em precisas condições, pode ser ele mesmo e satisfazer as suas mais autênticas exigências. E, "se o erro e a ignorância forjaram as cadeias dos povos e os preconceitos as consolidaram, a ciência, a razão e a verdade poderão um dia rompê-las. Oprimido, durante uma longa série de séculos, pela superstição e a credulidade, o espírito humano finalmente despertou. Até mesmo as nações mais

frívolas começam a pensar: sua atenção se fixa nos objetos úteis e as calamidades públicas obrigam por fim os homens a meditar, renunciando àquilo que podemos chamar de brinquedos de sua infância. Até mesmo os príncipes, cansados de seus delírios, buscam agora na razão um remédio contra os males que eles mesmos procuraram".

6. Voltaire e a grande batalha pela tolerância

6.1. O significado da obra e da vida de Voltaire

"Voltaire foi o último dos grandes poetas dramáticos que adequou à medida grega a sua alma multiforme, nascida para as maiores tempestades trágicas. Ele podia aquilo que nenhum alemão podia ainda, porque a natureza do francês é muito mais afim à grega que a natureza do alemão: desse modo foi ele o último grande escritor que, ao manejar a língua da prosa, teve o ouvido de grego, a consciência artística de grego, a simplicidade e a graça de grego." Esse juízo sobre Voltaire é de Friedrich Nietzsche. E, por seu turno, Wolfgang Goethe chegou a dizer: "Foi Voltaire quem suscitou personalidades como Diderot, d'Alembert, Beaumarchais e outros ainda, já que, para ser simplesmente alguma coisa em relação a ele, era preciso ser muito." Na realidade, com sua prosa sarcástica, cortante e elegante, com sua paixão pela justiça, com seu ilimitado amor pela tolerância, com seu riso e suas fúrias, *Voltaire é o símbolo da cultura iluminista.*

François-Marie Arouet (conhecido sob o pseudônimo de Voltaire) nasceu em Paris, último dos cinco filhos de um notário, em 1694. Depois de ter sido educado na casa do abade de Châteneuf, seu padrinho, em 1704 tornou-se aluno do colégio Louis-le-Grand, mantido pelos jesuítas. Aí, deu provas de vivaz precocidade. Mas, tendo recebido uma herança, deixou o colégio e passou a freqüentar o círculo dos jovens "livres-pensadores" e iniciou seus estudos de direito. Em 1713, como secretário, acompanhou à Holanda o marques de Châteneuf (irmão de seu padrinho), embaixador da França. Entretanto, uma aventura amorosa com uma jovem protestante fez com que a família, alarmada, chamasse Voltaire de volta a Paris.

Voltando, ele faz circular duas composições irreverentes em relação ao regente, sendo obrigado a um breve exílio em Sully-sur-Loire. Retornando a Paris, foi preso, ficando encarcerado na Bastilha por onze meses (de maio de 1717 a abril de 1718). Em novembro de 1718, foi encenada a sua tragédia *Oedipe,* que alcançou enorme sucesso. Em 1723, publicou o poema épico *La*

ligue, escrito em honra de Henrique IV. Mais tarde, em 1728, esse poema foi republicado sob o título de *Henriade.*

Nesse meio tempo, em 1726, um nobre, o cavalheiro de Rohan, ofendido pelo sarcasmo de Voltaire, fez com que seus servos o bastonassem brutalmente. Voltaire desafiou o cavalheiro de Rohan para um duelo. Mas toda a resposta que ele deu foi a de mandar encarcerá-lo de novo na Bastilha. Saindo da prisão, partiu em exílio para a Inglaterra, onde permaneceu por três anos e onde publicou a *Henriade.*

Na Inglaterra, foi introduzido no círculos da alta cultura inglesa pelo lorde Bolingbroke. Entrou em contato com Berkeley, Swift, Pope e outros doutos ingleses, estudou as instituições políticas inglesas e aprofundou o pensamento de Locke e de Newton. Com efeito, "a leitura de Locke dotou-o de uma filosofia, a de Swift de um modelo, a de Newton de uma doutrina científica. A Bastilha lhe havia inspirado o desejo de uma sociedade renovada e a Inglaterra lhe havia mostrado aquilo que tal sociedade podia ser" (A. Maurois).

O grande resultado de sua estada inglesa são as *Cartas filosóficas sobre os ingleses,* publicadas pela primeira vez em inglês em 1733 e logo em francês, em 1734 (mas impressas na Holanda e distribuídas clandestinamente na França). Nessas *Cartas*, Voltaire contrapõe as liberdades inglesas ao absolutismo político francês, expõe os princípios da filosofia empirista de Bacon, Locke e Newton e contrapõe a ciência de Newton à de Descartes. Claro, Voltaire não nega os méritos matemáticos de Descartes, mas sustenta que ele "fez uma filosofia como se faz um bom romance: tudo parecia verossímil e nada era verdadeiro".

Diz Voltaire que Descartes "se enganou; entretanto, seguiu um método rigoroso e conseqüente, destruiu as absurdas quimeras com as quais a juventude vinha sendo alimentada há dois mil anos e ensinou os homens de seu tempo a raciocinar, aliás, a servirem-se contra ele mesmo das armas que ele próprio lhes havia emprestado. No fim das contas, se não nos pagou com uma boa moeda, já foi muito ele nos ter colocado em guarda contra a falsa".

Quem pagou com boa moeda foi Newton: a filosofia de Descartes é "um esboço", a de Newton "uma obra-prima". E "as descobertas do cavaleiro Newton, que lhe valeram uma fama tão universal, dizem respeito ao sistema do mundo, à luz, ao infinito em geometria e, por fim, à cronologia, à qual se dedicou como a uma diversão relaxante (...). Depois dele, o caminho que ele abriu tornou-se infinito".

Por seu turno, Bacon é "o pai da filosofia experimental". O Lorde Chanceler "ainda não chegou a conhecer a natureza, mas a

intuiu e mostrou o caminho que conduzia a ela. Começou em boa hora a desprezar aquilo que as universidades chamavam de filosofia e fez todo o possível para que aqueles institutos, criados para o aperfeiçoamento da razão humana, não continuassem a confundi-la com as suas quididades, o seu horror ao vácuo, as suas formas substanciais e todas as outras palavras vazias, tornadas respeitáveis pela ignorância, aliás, tornadas quase sagradas em virtude de uma ridícula mistura com a religião".

E "talvez não tenha existido nunca um espírito tão profundo e metódico e um lógico mais exato do que Locke (...). Depois de ter destruído o conceito de idéia inata (...), Locke estabeleceu que todas as nossas idéias provêm dos sentidos, estudou as idéias simples e as complexas, seguiu o espírito do homem em todas as suas operações e mostrou como são imperfeitas as linguagens que os homens falam e como eles abusam continuamente dos termos que utilizam".

Voltaire retornou à França em 1729. E, em 15 de março de 1730, morreu a atriz Adrienne Lecouvreur, a cuja salma mortuária foi negado o sepultamento em terra consagrada, visto que se tratava de atriz. E Voltaire escreve então *La mort de Mademoiselle Lecouvreur,* onde evidencia a grande diferença dessa atitude em relação ao sepultamente que os ingleses deram à atriz Anne Oldfield, em Westminster. A tragédia *Brutus* é de 1730, ao passo que a *Histoire de Charles XII* é de 1731. Em 1732, Voltaire conheceu sucesso triunfal com a tragédia *Zaire.*

Em 1734, como já dissemos, são publicadas as *Cartas sobre os ingleses.* O Parlamento as condenou e o livro foi queimado no pátio da Cúria Parlamentar. Voltaire foge de Paris, indo encontrar refúgio no castelo de Cirey, junto à sua amiga e admiradora, a marquesa de Châtelet. E assim teve início uma união destinada a durar cerca de quinze anos. E precisamento em Cirey se constitui um sodalício, do qual participam intelectuais como Maupertuis, Algarotti e Bernouilli. Para Voltaire, o período de Cirey é uma época feliz e fecunda: aí ele escreve *La mort de César* (1735), *Alzire* (1736), os *Éléments de la philosophie de Newton* (1737), a *Métaphysique de Newton* (1740) e mais duas tragédias: *Mahomet* (1741) e *Mérope* (1745).

Reconciliado com a Corte, apoiado na simpatia de madame Pompadour, Voltaire foi nomeado historiógrafo da França pelo rei e em 15 de abril de 1746 foi eleito membro da Academia. Os relatos filosóficos *Babuc, Memnon* e *Zadig* são publicados, respectivamente, em 1746, 1747 e 1748. Nesse meio tempo, porém, "outra pequena corte, a de Lunéville, onde o ex-rei da Polônia, Estanislau

Leczinski, reinava sobre uma amante e um confessor, assistia à grande tragédia da vida de Voltaire. Foi lá que Madame de Châtelet deixou-se seduzir pelo homem Saint-Lambert, que era belo e sensível. Foi surpreendida por Voltaire, que se enfureceu, mas depois, como bom filósofo, perdoou. Mas a senhora teve um filho e morreu do parto: a dor de Voltaire foi sincera" (A. Maurois).

Madame de Châtelet morreu em 1749. E Voltaire partiu para Berlim, onde Frederico da Prússia lhe havia oferecido um cargo de camarista. Recebido com grandes honras, depois de três anos Voltaire conclui o seu período prussiano como uma detenção. A esse período remonta a primeira edição de *Le siècle de Louis XIV* (1751). Em 1755, adquiriu a quinta "Les Délices", nas proximidades de Genebra, onde o alcançou a notícia do terrível terremoto de Lisboa: em 1756, publicou o *Poème du désastre de Lisbonne.* Nesse meio tempo, colaborou também com a *Enciclopédia.*

Publicou então, em sete volumes, o seu *Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprite des nations,* obra conhecida como *Essai sur les moeurs.* Enquanto Bossuet, em seu *Discurso sobre a história universal,* havia pretendido demonstrar que a história é a realização do plano da Providência, Voltaire exclui da história o mito e a "superstição" religiosa, fazendo uma história dos homens, de suas instituições e de suas culturas. Os acontecimentos humanos não dependem de modo algum da Providência, mas sim do entrelaçar-se dos acontecimentos e das ações dos homens e, às vezes, homens iluminados e geniais podem mudar para melhor o destino dos homens. Em sua história universal, Voltaire inclui a história dos povos da Índia, do Japão e da China. Ele pretende eliminar o sobrenatural dos acontecimentos humanos e sustenta que a história judaico-cristã tem um papel modesto na história universal da humanidade. Mas talvez a coisa mais importante é que Voltaire substitui a história dos reis, das dinastias e das batalhas por uma história das civilizações, isto é, uma história dos costumes, vale dizer, uma história das instituições, das mentalidades e das tradições culturais.

O *Poema sobre o desastre de Lisboa* antecipa o tema que Voltaire retoma em *Candide ou l'optimisme,* publicado em 1759. Em 1762, foi justiçado injustamente o comerciante protestante Jean Calas, acusado, juntamente com sua família, de ter assassinado um filho que pretenderia se converter ao catolicismo. Voltaire escreveu então o *Traité sur la tolérance,* no qual, como veremos melhor dentro em pouco, ele denuncia impiedosamente e com nobre paixão humana os erros judiciários, o fanatismo, o dogmatismo e a intolerância religiosa.

Nesse meio tempo, em 1758, havia adquirido uma propriedade em Ferney, onde iria se estabelecer definitivamente em 1760. O *Dictionnaire philosophique* é de 1764; a *Philosophie de l'histoire,* publicada na Holanda, é de 1765; de 1766 são *Le philosophe ignorant* e o *Commentaire sur le libre des délits et des peines* de Beccaria (cujo ensaio havia aparecido dois anos antes, em 1764).

Em 1766, o cavalheiro de la Barre foi acusado de impiedade e condenado à morte. Sobre seu corpo, foi queimada uma cópia do *Dictionnaire philosophique.* E eis o que Voltaire escreve a propósito desse suplício: "Quando o cavalheiro de la Barre, sobrinho de um lugar-tenente geral do Exército, jovem de muita inteligência e grandes esperanças, mas às voltas com os estouvamentos de uma juventude desregrada, foi culpado de ter cantado canções ímpias e de ter inclusive passado diante de uma procissão de capuchinhos sem tirar o chapéu, os juízes de Abbeville, gente comparável aos senadores romanos, ordenaram não apenas que se lhe arrancasse a língua, que se lhe cortasse a mão e que se lhe queimasse o corpo em fogo brando, mas aplicaram-lhe também a tortura para saber com precisão quantas daquelas canções havia cantado e quantas procissões havia visto passar sem tirar o chapéu da cabeça. E essa bela história não ocorreu no século XIII ou XIV, mas por volta de meados do século XVIII."

Embora já estivesse em idade avançada, a atividade de Voltaire não cessa. Em 1767, aparecem as *Questions de Zapola,* o *Examen important de Milord Bolingbroke,* a *Défense de mon oncle* e *L'ingenu.* Os volumes das *Questions sur l'Encyclopedie* são de 1770-1772. Em 1776, aparece *La Bible enfim expliquée.* Em 10 de fevereiro de 1778, depois de vinte anos de ausência, Voltaire volta a Paris, para a apresentação de sua última comédia, *Iréne.* Durante a viagem, foi aclamado por imensas multidões, aos gritos de "Viva Voltaire!" e "Viva o defensor de Calas!" E, algumas semanas mais tarde, em 30 de maio de 1778, morria Voltaire.

"Por ter sofrido a intolerância, as ordens e a insolência dos poderosos e também por ter coração e imaginação, foi adversário tenaz de todo fanatismo e de todo despotismo. Por ter sido burguês e ótimo homem de negócios, admirava a constituição que, na Inglaterra, dera-se "uma nação de bodegueiros". Como o engenho, a habilidade e o talento permitiram-lhe constituir grande fortuna, esse reformador nunca iria ser revolucionário. Por fim, por ter sido ao mesmo tempo extraordinariamente inteligente, curioso por toda ciência, da teologia à política, da astronomia à história, e capaz de expor com evidente clareza as questões mais obscuras, ele iria exercer sobre os homens de sua época e também sobre os homens dos séculos posteriores influência maior que a de qualquer outro escritor" (A. Maurois).

6.2. Defesa do deísmo contra o ateísmo e o teísmo

Há dicionários segundo os quais o *voltairianismo* é definido como "atitude de incredulidade irônica em relação às religiões". Mas, para Voltaire, Deus existe ou não existe? Pois bem, na opinião de Voltaire não há qualquer dúvida de que *Deus existe.* Para ele, como para Newton, Deus é o grande engenheiro ou mecânico que idealizou, criou e regulou o sistema do mundo. O relógio é uma prova insofismável de que existe o relojoeiro. E Deus, na opinião de Voltaire, existe porque existe a ordem do mundo. Em suma, a existência de Deus é atestada pelas "simples e sublimes leis em virtude das quais os mundos celestes correm no abismo dos espaços".

No *Tratado de metafísica,* Voltaire escreve que "depois de sermos tão arrastados de dúvida em dúvida, de conclusão em conclusão, (...) podemos considerar esta proposição, *Deus existe,* como a coisa mais verossímil que os homens podem pensar (...) e a proposição contrária como uma das mais absurdas". A ordem do universo não pode ter derivado do acaso, "antes de mais nada porque no universo há seres inteligentes e vós não conseguiríeis provar se é possível que apenas o movimento produza a inteligência e, enfim, porque, segundo a vossa própria confissão, pode-se apostar um contra o infinito que uma causa inteligente anima o universo. Quando estamos sozinhos diante do infinito, nos sentimos muito pobres. Mas, quando estamos diante de uma bela máquina, dizemos que há um mecânico e que esse mecânico deve ter um gênio excepcional. Ora, o mundo é certamente uma admirável máquina: portanto, existe uma inteligência admirável, onde quer que ela esteja. Tal argumento é velho, mas não é dos mais desprezíveis..."

Deus existe. Mas também existe o mal. Como conciliar a presença maciça do mal com a existência de Deus? A resposta de Voltaire é que Deus criou a ordem do universo físico, mas que a história é uma questão dos homens. E esse é o núcleo doutrinário do *deísmo.* O deísta é alguém que sabe que Deus existe. Mas, como escreve Voltaire no *Dicionário filosófico,* "o deísta ignora como Deus pune, favorece e perdoa, porque não é tão temerário a ponto de iludir-se que conhece como Deus age".

Ademais, o deísta "se abstém de aderir a alguma das seitas particulares, que são todas intimamente contraditórias. A sua religião é a mais antiga e a mais difundida, porque a simples adoração de um Deus precedeu todos os sistemas deste mundo. Ele fala uma língua que todos os povos podem entender, ainda que, quanto ao resto, não se entendam em absoluto entre si. Os seus irmãos estão espalhados pelo mundo, de Pequim a Caiena, todos os

sábios são seus irmãos. Ele considera que a religião não consiste nas doutrinas de uma metafísica ininteligível, nem em vãos instrumentos, mas na adoração e na justiça. Fazer o bem, eis o seu culto; estar submetido a Deus, eis a sua doutrina (...). Ele socorre o indigente e defende o oprimido".

Voltaire, portanto, é deísta. E, em nome do deísmo ele rejeita o ateísmo: "Certos geômetras não filósofos rejeitaram as causas finais, mas os verdadeiros filósofos as admitem e, para retomar a expressão de conhecido escritor, enquanto um catequista anuncia Deus às crianças, Newton o demonstra aos sábios." Ademais, observa Voltaire, "o ateísmo é um monstro muito perigoso naqueles que governam e o é também nas pessoas de estudo, mesmo que sua vida seja inocente, porque do seu estudo ele pode chegar àqueles que estão nas praças. E, se não é tão funesto quanto o fatalismo, entretanto é quase sempre fatal para a virtude. Mas devemos lembrar de acrescentar que existem hoje menos ateus do que já existiram, desde quando os filósofos reconheceram que não existe nenhum ser vegetal sem o seu germe, nenhum germe sem uma finalidade etc., e que os grãos não nascem da podridão".

Voltaire, portanto, é contrário ao ateísmo. E é contrário ao ateísmo pelo fato de que ele é deísta. E, para o deísta, *a existência de Deus não é artigo de fé, mas sim resultado da razão.* Escreve Voltaire, ainda no *Dicionário filosófico:* "Para mim, é evidente que existe um ser necessário, eterno, supremo, inteligente — e isso não é verdade de fé, mas de razão (...). A fé consiste em crer, não naquilo que parece verdadeiro, mas naquilo que parece falso para o nosso intelecto (... e) há fé em coisas maravilhosas e fé em coisas contraditórias e impossíveis."

A existência de Deus, portanto, é um dado de razão. Já a fé é apenas superstição: "Quase tudo que vai além da adoração de um Ser supremo e a submisão do coração às suas ordens eternas é superstição." Por isso, com suas crenças, seus ritos e liturgias, as religiões positivas são quase completamente acúmulos de superstições. "O supersticioso está para um tratante como o escravo está para o tirano. E mais: o supersticioso é governado pelo fanático e torna-se tal. Nascida do paganismo e adotada pelo judaísmo, a superstição infectou a Igreja cristã desde os primeiros tempos (...). Hoje, metade da Europa está persuadida de que a outra metade foi supersticiosa durante séculos e ainda o é. Os protestantes consideram as relíquias, as indulgências, as flagelações, as orações pelos mortos, a água benta e quase todos os ritos da Igreja romana como supersticiosa demência. Segundo eles, a superstição consiste em adotar práticas inúteis como se fossem práticas indispensáveis."

Segundo Voltaire, também não é de admirar que uma seita considere a supersticiosa outra seita e todas as outras religiões: "Com efeito, os muçulmanos acusam de superstição todas as sociedades cristãs e são por elas acusados. Quem julgará esse grande processo? Quem sabe a razão? Mas toda seita pretende ter a razão do seu lado. A decisão será portanto pela força, na expectativa de que a razão penetre em um número de cabeças bastante grande a ponto de conseguir desarmar a força."

Depois de fazer longas relações de superstições, Voltaire conclui: "Menos superstições, menos fanatismo; menos fanatismo, menos desventuras." E é perfeitamente inútil que a França se vanglorie de ser menos supersticiosa do que outros países: "Mas quantas sacristias ainda existem em que encontrais pedaços do vestido da Virgem Maria, grânulos do seu leite e caspa dos seus cabelos! E ainda não existe, talvez, na Igreja de Puy-en-Velay, parte do prepúcio do filhinho da Virgem Maria, religiosamente conservada? (...) E eu ainda poderia vos citar vinte outros exemplos desse gênero. Envergonhai-vos e procurai vos corrigir!" E eis ainda outros conselhos: "Espanhóis, que os nomes da *Inquisición* e da *Santa-Hermandad* não se escutem mais entre vós. Turcos, que submetestes a Grécia, e monges, que a embrutecestes, desaparecei da face da terra!"

6.3. A "defesa da humanidade" contra o "sublime misântropo" de Pascal

As *Cartas filosóficas* I-VII tratam do pluralismo das confissões na Inglaterra e acentuam a concórdia religiosa e a tolerância da sociedade inglesa; as cartas VIII-X têm por objeto o regime de liberdade do povo inglês, bem diferente do sistema político da França; as cartas XI-XVII referem-se à filosofia inglesa e tratam de Bacon, Locke, Newton e da filosofia experimental, tão distante da metafísica escolástica e da filosofia cartesiana praticadas na França; as cartas XVIII-XXIV relacionam-se com a literatura, voltando sua atenção para a liberdade existente e para a influência exercida pelos intelectuais sobre a mais ampla sociedade.

As *Cartas filosóficas* são obra de grande relevância, exercendo enorme influência. Elas levaram à França, de modo sistemático, o pensamento político e filosófico inglês. Entretanto, a carta que, naquela época, suscitou a maior repercussão, quando não até mesmo um escândalo, foi a carta XXV, intitulada *Remarques sur Pascal*. Para Voltaire, como todas as religiões positivas, o cristianismo é superstição. Mas o cristianismo havia encontrado na França um apologista de grande gênio: Pascal. Por conseguinte, atacar Pascal significava minar o ponto mais forte da tradição

cristã francesa. E Voltaire tentou exatamente isso: realizar um ataque a Pascal.

Diz Voltaire: "Respeito o gênio e a eloqüência de Pascal. (...) E é exatamente admirando o seu gênio que combato algumas de suas idéias." Mas que idéias de Pascal devem ser rejeitadas ou, de qualquer forma, corrigidas? Afirma Voltaire: "Em geral, tenho a impressão de que Pascal escreveu os *Pensamentos* com a intenção de mostrar o homem em uma luz odiosa. Ele se dedica a pintá-los todos maus e infelizes. Ele escreve contra a natureza humana mais ou menos com o tom com que escrevia contra os jesuítas." E nisso reside o primeiro erro fundamental, já que ele "atribui à essência da nossa natureza aquilo que só pertence a alguns homens. Ele comete uma eloqüente injúria a todo o gênero humano. Por isso, ouso tomar a defesa da humanidade contra esse sublime misântropo e ouso afirmar que não somos tão maus nem tão infelizes como ele diz".

Na opinião de Voltaire, o *pessimismo* de Pascal está deslocado. E, se é equivocada a concepção que Pascal tem do homem, pensa Voltaire que também é errada a saída que ele aponta para o suposto estado de miséria do homem. Para Pascal, é a verdadeira religião, isto é, o cristianismo, que explica as contradições inerentes ao ser humano, a sua miséria e a sua grandeza. Entretanto, replica Voltaire, outras concepções (como o mito de Prometeu, o de Pandora, os dogmas dos siameses etc.) também podiam explicar essas contradições. Ademais "a religião cristã permaneceria da mesma forma verdadeira mesmo que não nos esforçássemos por elaborar tais raciocínios especiosos (...). O cristianismo nada mais ensina que a simplicidade, a humanidade e a caridade. Pretender traduzi-lo para a metafísica significa fazê-lo uma fonte de erros".

Pascal sustenta também que, sem o mais incompreensível dos mistérios, permaneceríamos incompreensíveis para nós mesmos. Mas, objeta Voltaire, "o homem é concebível sem esse mistério inconcebível: que espécie de raciocínio é esse?" Na realidade, "o homem não é de modo algum um enigma, como gostais de pensar para terdes o prazer de resolvê-lo. O homem tem o seu lugar na natureza, superior aos animais, aos quais se assemelha pelos órgãos, e inferior aos outros seres, aos quais talvez se assemelhe pelo pensamento. Com tudo o que vemos, ele é uma mistura de mal e bem, de prazer e dor. É dotado de paixões para agir e de razão para governar suas próprias ações. Se o homem fosse perfeito, então seria Deus. Esses pretensos contrastes, que chamais de contradições, são os ingredientes necessários que constituem aquele composto que é o homem, que é aquilo que deve ser".

No que se refere à questão da célebre "aposta" pascaliana sobre a existência de Deus (segundo a qual, como é *preciso* apostar,

então é racional apostar que Deus existe, pois, se se vence, ganha-se tudo, mas, se se perde, não se perde nada), Voltaire observa que "semelhante proposição parece-me despropositada e pueril: essas idéias de jogo, de perda e de ganho são absolutamente inconvenientes para a gravidade do assunto". Mas não é só isso, pois "o interesse que eu posso ter em acreditar em uma coisa não constitui em absoluto uma prova de sua existência".

Por fim, a busca das diversões e das ocupações externas, para Pascal, constitui um sinal evidente da miséria humana. Mas Voltaire não é da mesma opinião: "Esse instinto secreto (para a diversão), sendo o princípio primeiro e o fundamento necessário da sociedade, é muito mais um dom da bondade de Deus e o instrumento de nossa felicidade do que o resultado de nossa miséria."

Voltaire desenvolve também outros argumentos contra Pascal e afirma até que deixa de lado outras observações que poderiam ser desenvolvidas sobre os *Pensamentos* de Pascal. E conclui suas anotações considerando: "Basta-me a presunção de ter captado alguns descuidos nesse grande gênio: para um espírito limitado como o meu, é uma consolação estar persuadido de que mesmo os maiores homens se enganam, exatamente como os homens mais comuns."

6.4. Contra Leibniz e o seu "melhor dos mundos possíveis"

Se Voltaire estava persuadido de que até "o grande gênio" de Pascal pode errar às vezes, muito mais convencido estava ainda da falsidade e da ilusoriedade do otimismo de Leibniz, "o mais profundo metafísico da Alemanha", para quem o mundo só pode ser "o melhor dos mundos possíveis". Diferentemente de Pascal, Voltaire não pensa que tudo é mau: "Por que razão deveríamos ter horror pelo nosso ser? A nossa existência não é assim tão infeliz como gostariam de nos fazer crer. Considerar o universo como um cárcere e todos os homens como criminosos à espera de serem justiçados é uma idéia de fanático."

Entretanto, embora reprovando o pessimismo obsessivo de Pascal, Voltaire não é insensível nem fica cego diante do mal do mundo. O mal existe: os horrores da maldade humana e as penas das catástrofes naturais não são invenções dos poetas. São fatos nus e crus que se chocam com força decisiva contra o otimismo dos filósofos, contra a idéia do "melhor dos mundos possíveis". Já no *Poema sobre o desastre de Lisboa,* Voltaire perguntava-se o por quê do sofrimento inocente, a razão da "desordem eterna" e do "caos de desventuras" que nos cabe ver neste "melhor dos mundos possíveis". E dizia que, se é verdade que "tudo um dia ficará bem", o que constitui a nossa esperança, entretanto é ilusão sustentar que "tudo está bem hoje em dia".

Entretanto, é com *Cândido ou o otimismo,* verdadeira obra-prima da literatura e da filosofia iluminista, que Voltaire procura despedaçar aquela filosofia otimista que trata de *justificar tudo,* impedindo-se assim de compreender alguma coisa. Como dissemos, *Cândido* é uma obra-prima: "O espírito de *Cândido* inspirou Renan, Anatole France e até escritores de direita, como Charles Maurras e Jacques Baiville. O estilo de Voltaire, brilhante, rápido, simples e claro, tornou-se o ideal de toda uma estirpe de escritores franceses, aqueles que não haviam adotado o mestre da escola rival, isto é, Chateaubriand. Inclusive no exterior, escritores como Byron muito ficariam devendo à ironia voltairiana" (A. Maurois).

O *Cândido* é um relato tragicômico. A tragédia está no mal, nas guerras, nas opressões, na intolerância, na superstição cega, nas doenças, nas arbitrariedades, na estupidez, nas roubalheiras e nas catástrofes naturais (como o terremoto de Lisboa) com que Cândido e seu mestre Pangloss (contrafigura de Leibniz) se defrontam. E a comédia está nas insensatas justificações que Pangloss e também Cândido, seu aluno, procuram dar às desventuras humanas.

Que tipo de mestre é Pangloss? "Pangloss ensinava a metafísico-teológico-cosmológico-idiotologia. Demonstrava admiravelmente que não há efeitos sem causas e que, neste melhor dos mundos possíveis, o castelo do senhor Barão era o mais belo dos castelos e que sua senhora era a melhor baronesa possível. Dizia: 'Está provado que as coisas não podem ser de outro modo: com efeito, como tudo é feito por um fim, tudo existe necessariamente pelo melhor fim. Observai que os narizes são feitos para que neles repousem os óculos e, com efeito, nós temos óculos; notai que as pernas são evidentemente conformadas para vestirem calças e, com efeito, nós temos calças. Da mesma forma, as pedras foram criadas para serem lapidadas e delas serem feitos castelos e, com efeito, meu senhor tem um belíssimo castelo: o mais poderoso Barão da província deve ser o melhor alojado. E, como os porcos foram criados para serem comidos, nós comemos porco o ano inteiro. Conseqüentemente, aqueles que afirmaram que tudo vai bem disseram uma asneira: é preciso dizer que tudo vai da melhor maneira possível."

Expulso do castelo do barão Thunder-ten-Tronchle, por ter sido surpreendido em atitude amorosa com a senhorita Cunegunda, Cândido foi alistado à força no exército dos búlgaros (isto é, dos prussianos), em guerra com os ábaros (os franceses), sendo chicoteado de modo horroroso: "Não há efeito sem causa — pensava Cândido. — Tudo está necessariamente ligado e ordenado para o melhor. Era necessário que eu fosse expulso da presença de Cunegunda e que passasse pelo chicote, assim como é necessário

que eu esmole o pão até que possa ganhá-lo. Tudo isso não poderia ser diferente."

Era assim que pensava Cândido, quando se viu forçado a pedir esmola, depois de ter escapado de uma tremenda batalha: "Não havia nada no mundo de mais belo, ágil, brilhante e bem ordenado do que dois exércitos. Trombetas, pífaros, oboés, tambores e canhões criavam uma harmonia tal que não se ouviria nem mesmo no inferno. Os canhões deram a partida, despedaçando cerca de seis mil homens de cada lado; depois, os mosquetes tiraram do melhor dos mundos mais ou menos nove ou dez mil velhacos, que estavam infectando a sua crosta. E a baioneta tornou-se razão suficiente para a morte de alguns milhares de homens. Podia-se avaliar o todo em umas trinta mil almas. Cândido, que tremia como um filósofo, escondeu-se o melhor que pôde durante tal massacre heróico. Finalmente, enquanto os dois reis, cada qual no seu próprio campo, faziam entoar o *Te Deum,* decidiu ir para outro lugar, a fim de discutir os efeitos e as causas."

Depois de várias peripécias e de tantas dores, Cândido encontra novamente Pangloss, todo desfigurado, que lhe conta que "Cunegunda teve o ventre aberto pelos soldados búlgaros, depois de ter sido violada o máximo possível; esmagaram a cabeça do Barão, que queria defendê-la; a baronesa foi feita em pedaços (...) e, quanto ao castelo, não restou pedra sobre pedra". Diante dessas notícias, Cândido se desespera, pergunta onde estará o melhor dos mundos e desmaia. Voltando a si, ouve Pangloss, que lhe diz: "Mas nós fomos vingados, já que os ábaros fizeram o mesmo em um baronato vizinho, pertencente a um senhor búlgaro."

Então, Cândio pergunta a Pangloss como ele ficou tão desfigurado assim. E Pangloss responde que a causa é o amor. Mas, rebate Cândido, como é que "tão belíssima causa produziu em vós um tão horrível defeito"? E Pangloss responde: "Meu caro Cândido, lembras de Pasquina, a graciosa camareira de nossa augusta baronesa? Pois eu provei em seus braços as delícias do paraíso, que produziram estes tormentos do inferno pelos quais me estás vendo destruído. Ela estava infectada e creio que morreu disso. Pasquina teve esse presente de um franciscano verdadeiramente sábio, que havia desejado remontar às fontes: com efeito, pegou-a de uma velha condessa, que a havia recebido de um capitão de cavalaria, que a devia a uma marquesa, que era devedora de um pagem, que a pegara de um jesuíta, que, ainda noviço, a tivera por linha direta de um dos companheiros de Cristóvão Colombo. No que se refere a mim, não a passarei a ninguém, já que estou por morrer."

Diante dessa descrição da terrível história, Cândido pergunta a Pangloss se não foi precisamente o diabo o tronco inicial dessa genealogia. Mas o "grande homem" Pangloss responde: "De

modo algum! Isso era uma coisa indispensável, um ingrediente necessário no melhor dos mundos. Se Colombo não houvesse pego em uma ilha da América essa doença, que envenena a fonte da geração, que muitas vezes atrapalha a própria geração e que, evidentemente, é precisamente o oposto ao limite da natureza, então não teríamos o chocolate nem a cochonilha. E deve-se observar que até hoje, em nosso continente, essa doença, como a controvérsia, é toda nossa. Turcos e indianos, persas e chineses, siameses e japoneses ainda não a conhecem: mas há uma razão suficiente para que, por seu turno, a conheçam dentro de breves séculos. Entrementes, ela realizou progressos maravilhosos entre nós, especialmente entre essas grandes armadas, feitas de honestos mercenários bem educados, que decidem da sorte dos Estados: pode-se garantir que, quando trinta mil homens combatem em batalha campal contra tropas semelhantes, há uns vinte mil sifilíticos de cada lado."

Chegados ao porto de Lisboa, um bom e generoso anabatista — que havia ajudado Pangloss e Cândido — morreu afogado por ajudar um marinheiro que, a um movimento em falso, havia caído ao mar: "Cândido se aproxima, vê seu benfeitor que emerge por um momento, mas logo é engolido para sempre. Queria jogar-se ao mar atrás dele, mas o filósofo Pangloss o impediu, demonstrando-lhe que a enseada de Lisboa havia sido criada de propósito para que aquele anabatista se afogasse ali." Entrando na cidade, percebem logo que a terra começa a tremer; o mar se levanta, com as águas fervendo no porto e arrancando os navios às suas âncoras; turbilhões de chamas e cinzas cobrem as praças; as casas desmoronam. Trinta mil habitantes ficam sob as ruínas. Diz Pangloss: "Este terremoto não é coisa nova: a cidade de Lima experimentou as mesmas coisas, na América, no ano passado. Mesmas causas, mesmos efeitos. Certamente deve haver um filão de enxofre, por baixo da terra, de Lima até Lisboa." Cândido responde: "Nada é mais provável. Mas, por Deus, um pouco de óleo e de vinho!" E Pangloss replica: "Como, provável? Sustento que a coisa está demonstrada!"

As aventuras dos dois não terminam aí. Mas, pelo que mostramos, dá para entender o que é o *Cândido* e o que Voltaire pretendeu dizer com isso. Entrementes, depois de outras movimentadas aventuras, a companhia chega a Constantinopla (Cunegunda, na realidade, não estava morta, mas se havia tornado terrivelmente feia), onde Cândido, Pangloss e outro filósofo, Martinho, encontram um velho sábio muçulmano, que não se interessa por política, não discute sobre a harmonia preestabelecida nem se imiscui nas coisas dos outros. Diz o sábio turco: "Tenho apenas vinte alqueires, que cultivo com meus filhos. O trabalho

afasta de nós três grandes males: o tédio, o vício e a necessidade." E a sabedoria do velho turco, de certo modo, contagia os três filósofos. Diz Pangloss: "As grandezas são muito perigosas." E Cândido: "Sei também que é preciso cultivar a nossa horta." E Martinho: "Trabalhemos sem discutir: esse é o único modo de tornar a vida suportável."

"É preciso cultivar a *nossa* horta": não se trata de uma fuga dos compromissos da vida, mas o modo mais digno para vivê-la e para mudar a realidade naquilo que nos é possível. Nem tudo é mal e nem tudo é bem. O mundo, porém, está cheio de problemas. Cabe a cada um de nós não eludir os *nossos* problemas, mas sim enfrentá-los, fazendo aquilo que for possível para resolvê-los. O nosso mundo não é o pior dos mundos possíveis, mas também não é o melhor. "É preciso cultivar a nossa horta", isto é, precisamos enfrentar os nossos problemas, para que este mundo possa melhorar gradualmente ou, pelo menos, não se torne pior.

6.5. **Os fundamentos da tolerância**

E exatamente para que este mundo se tornasse mais civilizado e a vida mais suportável, Voltaire travou durante toda a sua vida a batalha pela tolerância. Para ele, a tolerância encontra o seu fundamento teórico no fato de que, como demonstraram "homens como Gassendi e Locke, apenas com as nossas próprias forças, nós não podemos saber nada dos segredos do Criador". Nós não sabemos quem é Deus, nem o que é a alma e muitas outras coisas. Mas há quem se arrogue o direito divino da onisciência — e daí a intolerância.

No verbete "tolerância" do *Dicionário filosófico,* podemos ler: "O que é a tolerância? É o apanágio da humanidade. Nós todos estamos prenhes de fraqueza e de erros: perdoemo-nos reciprocamente as nossas bobagens, essa é a primeira lei da natureza. No mercado de Amsterdão, de Londres, de Surata ou de Bassora, todo dia negociam juntos o budista, o induísta, o judeu, o maometano, o deísta chinês, o brâmane, o cristão grego, o cristão romano, o cristão protestante, o cristão quaker e nenhum levanta o punhal para o outro visando ganhar uma alma para a sua religião. E por que então nós nos lançamos uns contra os outros quase sem interrupção, a partir do primeiro Concílio de Nicéia?"

O nosso conhecimento é limitado e nós todos estamos sujeitos ao erro, nisso reside a razão da tolerância recíproca: "Em todas as outras ciências nós estamos sujeitos ao erro. Que teólogo, tomista ou escotista ousaria então sustentar seriamente que está absolutamente seguro de sua posição?" E, no entanto, as religiões estão armadas umas contra as outras e, no interior das religiões, as seitas geralmente são terríveis no combaterem-se reciprocamente.

te. Entretanto, diz Voltaire, está claro que "nós devemos nos tolerar mutuamente, porque somos todos fracos, incoerentes, sujeitos à inconstância e ao erro. Será que um junco dobrado pelo vento contra a lama deverá dizer ao junco seu vizinho, dobrado em sentido contrário, que ele, miserável, deve dobrar-se como está se dobrando o primeiro, sob pena de denunciá-lo para fazê-lo ser arrancado e queimado?" A intolerância se entrelaça com a tirania. E "o tirano é aquele soberano que não conhece outras leis além dos seus caprichos, que se apropria dos haveres dos seus súditos e depois os alista em sua guarda para que vão tomar os bens dos vizinhos".

Mas, voltando à intolerância mais especificamente religiosa, o que Voltaire sustenta é que a Igreja cristã quase sempre esteve estraçalhada pelas seitas: "Muitas vezes o mártir era considerado apóstata pelos seus irmãos e o cristão carpocraciano expirava sob o machado do carrasco romano excomungado por seu irmão ebionita, que, por seu turno, era anatematizado pelo sabeliano." Pois bem, afirma Voltaire, "uma tão horrível discórdia, que dura há tantos séculos, é uma claríssima lição de que devemos perdoar uns aos outros os nossos erros: a discórdia é a grande peste do gênero humano e a tolerância é o seu único remédio".

E essa verdade é uma verdade que todos admitem quando pensam e meditam sozinhos. "Por que então esses mesmos homens que, privadamente, admitem a indulgência, a benevolência e a justiça, em público se insurgem com tanta fúria contra essas virtudes? Por quê? Porque o seu interesse está no seu deus e eles tudo sacrificam a esse monstro que adoram."

6.6. **O "caso Calas" e o *Tratado sobre a tolerância***

E Voltaire realizou seu ataque ao "monstro", um ataque que fez época e que ainda hoje provoca discussões, com o seu *Tratado sobre a tolerância*. Por volta de fins de março de 1762, um viajante proveniente do Languedoc esteve em Ferney e contou a Voltaire um fato que havia agitado a cidade de Tolosa. Nessa cidade, há pouco tempo, um negociante calvinista, Jean Calas, havia sido supliciado, enforcado e queimado por ordem do Parlamento local. Jean Calas, que morreu perdoando os seus carnífices, havia sido acusado de ter matado seu filho Marc-Antoine, com o objetivo de impedi-lo de tornar-se católico. Na realidade, tratou-se apenas de um caso de bárbara e cruel intolerância religiosa: uma multidão enfurecida de católicos fanáticos e juízes também fanáticos condenaram um inocente.

Sob a emoção desses fatos, Voltaire escreveu o *Tratado sobre a tolerância*. E, como podemos ler em uma carta de 24 de janeiro

de 1763, escrita a uma pessoa amiga, ele escreve o seu trabalho com o seguinte objetivo: "Não se pode mais impedir que Jean Calas seja supliciado. Mas é possível tornar os seus juízes execráveis. E é isso o que eu lhes auguro. Assim, aventurei-me a escrever todas as razões que poderiam justificar esses juízes: cutuquei-me o cérebro para encontrar o modo para desculpá-los, mas nada mais encontrei além de motivos para dizimá-los."

E eis o que escreve Voltaire no *Tratado sobre a tolerância* sobre o processo contra a família Calas: "Treze juízes reuniram-se todos os dias para levar a termo o processo. Não havia e nem podia haver qualquer prova contra a família; mas a religião traída ocupava o lugar das provas. Seis juízes insistiram longamente na condenação de Jean Calas, de seu filho e de Lavaisse (amigo da família) à roda e da mulher de Jean Calas à fogueira. Sete outros juízes, mais moderados, queriam pelo menos o exame do caso. Os debates foram longos e repetidos. Um dos juízes, convencido da inocência dos acusados e da impossibilidade do delito, falou energicamente em seu favor: opôs o zelo pela humanidade ao zelo pela severidade, tornando-se o defensor público de Calas em todas as casas de Tolosa, onde os gritos incessantes da religião traída pediam o sangue daqueles desgraçados. Outro juiz, conhecido por sua violência, falava com tanta raiva contra Calas na cidade quanto o primeiro era pressuroso em defendê-lo. Por fim, o escândalo foi tão grande que ambos foram obrigados a declarar sua abstenção no juízo, retirando-se para o campo.

Mas, por uma estranha desventura, o juiz favorável aos Calas foi tão delicado que persistiu na abstenção, ao passo que o outro voltou a dar o seu voto contra aqueles que não devia julgar: e foi esse voto que decidiu a condenação à roda, já que houve somente oito votos contro cinco, com um dos seis juízes contrários tendo por fim, depois de muitas contestações, passado para o lado dos mais severos."

Comenta Voltaire: "Quando se trata de um parricídio e de condenar um pai de família à mais atroz tortura, parece que a sentença deveria ser unânime, porque as provas de um crime tão inaudito deveriam ser claramente evidentes para todos: em um caso tal, a mínima dúvida deveria bastar para fazer tremer o juiz ao assinar uma condenação à morte. A fraqueza da nossa razão e a insuficiência das nossas leis se fazem sentir todos os dias, mas a sua miséria fica mais do que nunca evidente quando a maioria de um só voto manda um cidadão para a roda. Em Atenas, eram necessários cinqüenta votos mais que a metade para que se ousasse pronunciar uma condenação à morte. O que deduzir disso? Aquilo

que nós já sabemos inutilmente, isto é, que os gregos eram mais sábios e mais humanos do que nós."

Falando do caso Calas, Voltaire apresenta toda uma longa série de horrores devido ao fanatismo e à intolerância. Pois bem, qual será o remédio contra essa doença tão virulenta? E eis a resposta aguda e apaixonada do sábio iluminista: "O melhor meio para diminuir o número dos maníacos, se é que permanecem, é confiar essa doença do espírito ao regime da razão, que lenta mas infalivelmente ilumina os homens. Essa razão é doce e humana, inspira à indulgência, sufoca a discórdia e consolida a virtude, torna a obediência às leis mais agradável do que a força pode assegurar a sua observância. E não se levará em conta o ridículo universal que hoje cerca o fanatismo? Esse ridículo é uma poderosa barreira contra as extravagâncias de todos os setores."

Contra as extravagâncias, por exemplo, daqueles teólogos cheios de fanatismo e de odio. Mas, por sorte, diz Voltaire, "a controvérsia teológica é uma doença epidêmica que está por acabar: essa peste, da qual estamos curados, exige apenas um regime de brandura". Evidentemente, Voltaire mostrava-se otimista nesse ponto: com efeito, a disputa teológica pode vestir as roupagens da disputa ideológica e ser feroz como aquela e talvez até mais. E foi o que aconteceu em seguida. Mas, de todo modo, para Voltaire, "o direito natural é aquele que a natureza indica para todos os homens. Haveis educado vosso filho e ele vos deve respeito porque sois o seu pai e reconhecimento porque sois o seu benfeitor. Tendes direito aos produtos da terra que cultivastes com as próprias mãos. Se haveis assumido ou recebido uma promessa, ela deve ser cumprida."

Pois bem, o *direito humano,* diz Voltaire, "em nenhum caso pode deixar de se fundar sobre esse direito natural. E, sobre toda a terra, o grande princípio, o princípio universal tanto de um como de outro é o seguinte: 'Não faças aos outros o que não gostarias que fosse feito a ti.' Pois bem, seguindo-se esse princípio, não é possível que um homem possa dizer a outro: 'Acredita naquilo em que eu creio e que tu não podes crer, caso contrário morrerás.' É isso o que se diz em Portugal, na Espanha, em Goa. Em alguns outros países, contentam-se em dizer agora: 'Acredita, ou te incomodarei; acredita, ou te farei todo o mal que puder. Monstro, se tu não tens a minha religião, então não tens religião alguma; é preciso que os teus vizinhos, a tua cidade a tua província tenham horror de ti!' "

Se essa conduta estivesse em conformidade com o direito humano, observa Voltaire, então seria preciso que "o japonês execrasse o chinês, que por seu turno execraria o siamês; este perseguiria os gangáridas, que se lançariam sobre os habitantes da

Índia; um mongol arrancaria o coração do primeiro malaio que encontrasse; o malaio poderia destroçar o persa, que poderia massacrar o turco; e todos juntos se precipitariam sobre os cristãos, que há tanto tempo se devoram entre si. O direito da intolerância, portanto, é absurdo e bárbaro: é o direito dos tigres. Aliás, é bem mais horroroso, porque os tigres só se despedaçam para comer, ao passo que nós temos nos exterminado por parágrafos."

Foi J. Benda quem sustentou que as idéias de Voltaire inspiraram a legislação da Revolução francesa, a da Terceira República, e estão na base da teoria da democracia. E, na realidade, "os grandes princípios do Estado laico, da soberania popular, da igualdade de direitos e deveres, do respeito às prerrogativas naturais dos indivíduos e dos povos, da necessidade de uma convivência pacífica das diversas opiniões no seio da vida social, dos direitos imprescritíveis à liberdade de pensamento e das vantagens da livre crítica, a generosa e otimista idéia de uma luta incessante contra os preconceitos e a ignorância e de uma conscienciosa propaganda pela difusão da cultura como instrumentos essenciais para o progresso da nossa civilização, todas essas questões, que já haviam sido agitadas e tratadas com maior ou menor intensidade por tantos escritores do século XVIII e, por vezes, até dos séculos XVI e XVII, foram retomadas por Voltaire, renovadas e sustentadas com uma agudeza tão clara e persuasiva, com uma riqueza de referências históricas e de remitências polêmicas à realidade contemporânea, com um vigor sintético, uma coerência moral e uma coragem tão absolutos que sua eficácia logo se multiplicou. E pode-se dizer que somente com Voltaire tais questões começaram a tomar corpo e pesar de modo verdadeiramente decisivo" (M. Bonfantini).

7. Montesquieu: as condições da liberdade e o Estado de direito

7.1. A vida e o significado da obra

"Depois de ter lido o *Espírito das leis*, o naturalista Charles Bonnet escreveu ao autor: 'Newton descobriu as leis do mundo natural: vós, senhor, haveis descoberto as leis do mundo intelectual.' Embora não tenha chegado a tanto, Montesquieu — erudito, moralista, jurista, político, viajante e cosmopolita, com efeito, se havia proposto em sua obra-prima a estender o método experimental ao estudo da sociedade humana, fixar alguns 'princípios' universais adequados a organizar logicamente a infinita multiplicidade dos usos, das normas jurídicas, das crenças religiosas e das

formas políticas e, por fim, formular as leis objetivas segundo as quais, sob a aparência do acaso, articula-se constantemente o comportamento variado dos homens. Ele não rejeitou a concepção maquiavélica da política como força, mas a integrou com uma paciente consideração das outras infinitas "causas" — históricas, políticas, físicas, geográficas, morais — que atuam nos acontecimentos humanos. Transpondo os critérios do método experimental ao estudo da sociedade, ele foi um dos pais da sociologia. Entretanto, como filósofo iluminista, compartilhou a fé iluminista na perfectibilidade do homem e da sociedade. Renunciou à busca da melhor forma do estado, cara à literatura utopista, e tentou estabelecer concretamente as condições que, nos diversos regimes políticos, garantem o *optimum* da convivência civil: a liberdade. O seu realismo e o seu relativismo ligam-se a outra intenção normativa: um chamado à racionalização das leis e das instituições" (P. Casini).

Charles Louis de Secondat, barão de Montesquieu, nasceu no castelo de La Brède, nas proximidades de Bordeaux, em 1689. Tendo realizado seus estudos jurídicos, inicialmente em Bordeaux e depois em Paris, foi conselheiro (1714) e, posteriormente, em 1716, presidente de seção do Parlamento de Bordeaux (deve-se recordar aqui que, antes da Revolução, os parlamentos franceses eram órgãos judiciários). Montesquieu manteve o cargo de presidente do Parlamento até 1728, quando o vendeu, como se fazia então. Realizou então viagens à Itália, Suíça, Alemanha, Holanda e Inglaterra. Neste último país, ficou mais de um ano (1729-1731) e, estudando a vida política inglesa, concebeu aquela elevada opinião sobre as instituições políticas dos ingleses que podemos encontrar em sua obra maior: *O espírito das leis*. Voltando à França em 1731, estabeleceu-se no castelo de La Brède, onde, à parte algumas estadas breves em Paris (havia sido eleito membro da Academia em 1727), viveu trabalhando em suas obras até a sua morte, ocorrida em 1755.

Montesquieu escreveu sobre diversos assuntos, tanto de natureza literária como científica, embora o seu maior interesse, o da *ciência política,* já se manifestasse em algumas de suas *Lettres persanes,* publicadas anonimamente em 1721. Em 1733, publicou as *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* e as *Réflexions sur la monarchie universelle*. Somente em 1748, depois de vinte anos de trabalho, ele publicou *De l'esprit des loix* (ou, como se escreve hoje, *lois*). A essa obra seguiram-se, em 1970, uma *Défense* e os *Éclairsissements*. Já o *Traité des devoirs* (1725) acabou se perdendo, dele restanto somente poucos fragmentos e um resumo. Para uma mais adequada compreensão do pensamento de Montesquieu, são importantes as *Pensées* que ele deixou manuscritas.

7.2. As razões da excelência da ciência

A confiança iluminista na ciência é destacada em Montesquieu. Em seus *Discursos e memórias,* podemos ler: "A diferença entre as grandes nações e os povos selvagens se reduz ao fato de que aquelas se aplicam às artes e às ciências, ao passo que estes as negligenciam totalmente." As ciências "são extremamente úteis, porque libertam os povos de perniciosos preconceitos". Mas os motivos que militam em favor do estudo das ciências são ainda mais amplos:

a) "O primeiro é a satisfação interior que experimentamos ao aumentar a dignidade da própria natureza, isto é, aumentando a inteligência de um ser inteligente."

b) "O segundo é certa curiosidade que todos os homens possuem e que nunca foi tão justificada como em nosso século. Todo dia nos surgem notícias de novas ampliações dos limites do nosso saber, os próprios cientistas se maravilham com a amplitude de seus conhecimentos e a própria grandiosidade dos seus sucessos faz, por vezes, com que duvidem de sua existência real (...)."

c) "O terceiro motivo que nos deve animar na pesquisa científica é a fundada esperança de alcançar resultados positivos. O caráter extraordinário das conquistas do nosso século está no fato de que não se trata mais da descoberta de verdades simples, mas muito mais dos próprios métodos para prová-las; não se trata de uma simples pedra, mas dos instrumentos e máquinas para construir o prédio inteiro. Um homem se vangloria de possuir ouro, enquanto outro de saber fabricá-lo: é óbvio que o verdadeiro rico seria o segundo."

d) "O quarto motivo é a nossa própria felicidade. O amor aos estudos é a única das nossas paixões que é, por assim dizer, eterna; todas as outras nos abandonam à medida que a frágil máquina da qual emergem se aproxima de seu fim (...). Portanto, é necessário construir uma felicidade que nos acompanhe em todas as idades: a vida é tão breve que não podemos levar em conta uma felicidade que não dure pelo menos o quanto duramos nós mesmos."

E ainda: e) "Outro motivo que deve nos encorajar a nos aplicarmos aos estudos é a utilidade que deles pode desfrutar a sociedade de que fazemos parte, pois podemos acrescentar novas comodidades às muitas de que já desfrutamos. O comércio, a navegação, a astronomia, a geografia, a medicina e a física receberam um impulso muito vigoroso do trabalho daqueles que nos precederam: assim, que objetivo pode ser mais nobre do que o de trabalhar para que os homens que virão depois de nós sejam ainda mais felizes do que nós fomos?"

7.3. As *Cartas persas*

Portanto, é sólida a confiança que Montesquieu nutre pelas ciências naturais. E sua tentativa de examinar os acontecimentos históricos e sociais com o método típico das ciências naturais já pode ser visto nas *Cartas persas,* onde também estão ativamente presentes outros ingredientes da mentalidade iluminísta. Na realidade, "a tendência a estender o método experimental aos fenômenos histórico-sociais, a herança cética e racionalista dos *mécréants* eruditos e o uso da ironia como uma função crítica e pragmática fundem-se de modo bastante original nas *Cartas persas* (...), que, sob a aparência do exotismo e na função literária corrente do romance epistolar, constituíram um verdadeiro manifesto iluminista" (P. Casini).

A ficção literária consiste no fato de que o jovem persa Usbek, aparentemente ingênuo, mas na realidade perspicaz e impiedoso, escreve cartas sobre a sua viagem de instrução pela Europa, nas quais põe na berlinda os vícios das classes dirigentes, ridiculariza o clero, mostra desprezo pelas disputas teológicas, evidencia como é corrupta a corte e como são absurdos os costumes imperantes, denuncia o despotismo, se interessa pela condição das mulheres, pelo direito penal, pelas finanças, pelas formas de governo, pelos problemas demográficos.

De particular interesse é a carta LXXXIII, da qual emerge uma concepção racionalista e naturalista da justiça, típica da filosofia iluminista. Escreve Montesquieu: "A justiça é uma relação de conveniência que existe realmente entre duas coisas: essa relação é sempre a mesma, qualquer que seja o ser que a considere, seja ele Deus, seja um anjo ou, por fim, um homem." E, na vida associada dos homens, a justiça brota da virtude e não das leis coercitivas do Estado.

A propósito disso, são significativas as cartas XI-XIV, que registraram o apólogo dos trogloditas. Feroz, invencível e avesso a toda norma de convivência, o povo dos trogloditas chegou ao limite da destruição geral. Entretanto, ele ressurge e se torna próspero graças à obra de dois homens justos, de cujo exemplo nasce um povo novo, educado na virtude da justiça. Trata-se — coisa unanimemente admitida — de uma crítica à tese de Hobbes segundo a qual um povo só pode obter a paz através da força do Estado, que doma a fúria das paixões egoístas.

E eis, a seguir, uma série de outras observações, que nos ajudarão a captar o tom geral da obra. A respeito das *disputas teológicas,* escreve ele: "Existe (...) um número infinito de doutores que estão continuamente ocupados em levantar novas questões a respeito da religião (...). Assim, posso te assegurar que nunca

existiu um reino tão estraçalhado por guerras civis como o de Cristo. Aqueles que lançam à circulação proposições novas são inicialmente chamados de heréticos (...), mas ouvi dizer que, na Espanha e em Portugal, há certos dervixes que não acatam nenhuma razão e mandam queimar um homem como se faria com um punhado de galhos secos (...). Vejo aqui muita gente ocupada em disputas sem fim em torno da religião; tenho, porém, a impressão de que disputam para ver quem a observa menos."

Sobre a *intolerância,* podemos ler, entre outras coisas: "Admito que as histórias estão cheias de guerras religiosas. Mas, olhando bem, não foi a multiplicidade das religiões que produziu tais guerras, mas sim o espírito de intolerância próprio da seita que se considerava dominante: é aquele espírito de proselitismo que os hebreus aprenderam com os egípcios e que depois se difundiu, como uma doença epidêmica, entre os maometanos e os cristãos; em suma, é aquela embriaguez do espírito cujos progressos acabam por produzir o eclipse total da razão humana."

No que se refere à maior *diferença entre a política asiática e a de alguns Estados europeus,* diz Usbek: "Uma das coisas que mais excitou a minha curiosidade ao chegar à Europa foi a história e a origem das repúblicas. Tu sabes que a maior parte dos asiáticos não tem nem mesmo a idéia de semelhante tipo de governo, nem tem suficiente imaginação para chegar a pensar que possa existir sobre a face da terra um regime diverso do regime despótico."

Sobre os *ingleses,* podemos ler: "Nem todos os povos da Europa são igualmente submetidos aos seus príncipes. O humor impaciente dos ingleses, por exemplo, não permite ao seu rei que faça sentir muito a sua autoridade; a submissão e a obediência são as virtudes às quais eles menos se atêm. A esse propósito, aliás, sustentam coisas verdadeiramente extraordinárias. Segundo eles, só existe um laço que pode verdadeiramente unir os homens, que é o laço da gratidão (...). Mas se um príncipe, longe de fazer seus súditos viverem felizes, pretende sufocá-los e oprimi-los, deixa de ter valor qualquer razão para obedecer-lhe: nada mais os liga a ele e retomam a sua natural liberdade. Com efeito, eles sustentam que todo poder ilimitado não pode ser considerado legítimo, precisamente porque a sua origem não pode ter sido legítima. Com efeito, dizem que não podem atribuir a outro um poder maior do que têm sobre si mesmos. Ora, nós não temos um poder ilimitado sobre nós mesmos: por exemplo, não podemos nos tirar a vida. E assim, concluem eles, ninguém pode ter tal poder sobre a terra."

A esses sentimentos de admiração em relação aos ingleses corresponde uma sarcástica ironia em relação ao rei da França e ao papa: "O rei da França é o mais poderoso príncipe da Europa. Embora não possuindo minas de ouro como o rei da Espanha, seu

vizinho, é mais rico do que ele, porque sabe extrair ouro da vaidade de seus súditos, mais inexaurível do que qualquer mina. Já foi visto empreendendo e sustentando longas guerras sem outros recursos além da venda de títulos nobiliárquicos e, por um milagre do orgulho humano, as suas tropas eram pagas regularmente, as fortalezas municiadas e as frotas equipadas. De resto, esse rei é um grande mago: exerce o seu poder sobre o próprio espírito dos seus súditos, fazendo-os pensar como ele quer (...). Chega inclusive a fazê-los crer que é capaz de curá-los de qualquer espécie de mal apenas por tocar-lhes, tão grande são a força e o poder que tem sobre os espíritos."

Entretanto, se o rei da França é grande mago, na opinião de Montesquieu existe um mago ainda maior do que ele. E "esse mago se chama papa. Ele consegue fazer crer que três e um são a mesma coisa, que o pão que se come não é pão ou que o vinho que se bebe não é vinho e mil outras coisas desse gênero (...). O papa, chefe dos cristãos. Trata-se de velho ídolo, incensado por hábito. Outrora, os próprios príncipes o temiam (...), mas agora não mete mais medo em ninguém. Pretende ser o sucessor de um dos primeiros cristãos, que se chamava são Pedro. Claro, trata-se de uma rica sucessão: com efeito, ele possui tesouros imensos e é senhor de um grande país".

Sobre o cristianismo, encontramos observações como estas: "Sabei (...) que a religião cristã está sobrecarregada por uma infinidade de práticas de observância muito difícil. Assim, pensou-se que seria mais fácil obter a dispensa junto aos bispos do que cumprir todos esses preceitos — e assim se fez, em homenagem à utilidade pública. Desse modo, quando se quer evitar a observância do jejum, subtrair-se à formalidade do matrimônio, deixar de lado algum voto, desposar-se contra a proibição da lei ou deixar de cumprir o seu próprio juramento, vai-se ao bispo ou ao papa que logo se obtém a dispensa (...)."

7.4. O *Espírito das leis*

A análise empírica dos fatos sociais, que já se manifestara nas *Cartas persas* e estava presente nas *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência,* também é típica do *Espírito das leis.* Com efeito, esta obra "corresponde à exigência, que amadurecia sempre melhor no pensamento de Montesquieu, de estudar as leis da vida social e política não com o método apriorista e abstrato dos iluministas, mas através da observação empírica direta: portanto, as leis não são entendidas como princípios racionais e ideais, mas sim como relações constantes entre fenômenos históricos" (G. Fassò).

Escreve Montesquieu: "Muitas coisas governam os homens: os climas, as religiões, as leis, as máximas de governo, os exemplos das coisas passadas, os costumes, os usos — e disso tudo resulta um espírito geral." Por *espírito das leis,* portanto, devem-se entender as relações que caracterizam um conjunto de leis positivas e históricas que regulam as relações humanas nas várias sociedades. "A lei, em geral, é a razão humana, enquanto governa todos os povos da terra. As leis políticas e civis de cada nação nada mais devem ser do que os casos particulares aos quais se aplica tal razão humana. Elas devem se adaptar tão bem ao povo para o qual foram feitas que somente em casos raríssimos as leis de uma nação poderiam convir para outra (...)."

E continua: "Elas devem ser (...) relativas à geografia física do país; ao clima glacial, tórrido ou temperado; à qualidade, situação e grandeza do país; ao gênero de vida dos povos, camponeses, caçadores ou pastores; devem estar em relação com o grau de liberdade que a constituição pode tolerar; à religião dos habitantes, às suas inclinações, às suas riquezas, ao seu número, ao seu comércio, aos seus costumes, aos seus usos. Por fim, elas estão em relação entre si e com a sua origem, com as finalidades do legislador e com a ordem das coisas nas quais se fundamentam. Portanto, é necessário estudá-las sob todos esses diversos aspectos. E foi essa a empresa que tentei realizar em minha obra. Examinarei todas essas relações — e o seu conjunto constitui aquilo que chamo de espírito das leis."

As leis, portanto, são diferentes de povo para povo, em função do clima, das ocupações fundamentais, da religião e assim por diante. Pois bem, Montesquieu não trata de toda a enorme massa de fatos empíricos relativos às "leis" dos diversos povos com um esquema apriorista, abstrato e absoluto. Entretanto, dá ordem à ilimitada série de observações empíricas por meio de *princípios* precisos, que, ao mesmo tempo em que dão ordem a tais observações empíricas, delas recebem forte suporte empírico.

Eis os esquemas de ordenação de Montesquieu: "Existem três espécies de governo: o republicano, o monárquico e o despótico (...). O governo republicano é aquele em que o povo, em sua totalidade ou uma parte dele, possui o poder soberano; o monárquico é aquele em que só um governa, mas com base em leis fixas e imutáveis; ao passo que o despótico é aquele em que também um só governa, mas sem leis e sem regras, decidindo de tudo com base em sua vontade e ao seu bel-prazer." Essas três formas de governo são tipicizadas pelos respectivos *princípios éticos,* que são a *virtude* para a forma republicana, a *honra* para a monárquica e o *medo* para a despótica. A forma ou natureza do governo "é aquilo que o

faz ser tal, isto é, o princípio que o faz agir. Um é movido por sua estrutura peculiar, outro é movido pelas paixões humanas".

Está claro, diz Montesquieu, que as leis devem ser relativas tanto ao princípio de governo como à sua natureza. Assim, para sermos mais claros, "não é preciso muita probidade para que um governo monárquico ou despótico possa se manter e defender. A força das leis em um e o braço ameaçador do príncipe no outro regulam e governam tudo. Mas, em um estado popular, é preciso uma mola a mais, que é a virtude. Essa afirmação está em conformidade com a natureza das coisas e, ademais, é confirmada por toda a história universal. Com efeito, é evidente que, em uma monarquia, onde quem faz cumprir as leis se considera acima delas, há menos necessidade de virtude do que em um governo popular, onde quem faz cumprir as leis está consciente de também submeter-se a elas e saber que deve suportar seu peso (...). Quando tal virtude é deixada de lado, a ambição penetra nos corações a ela mais inclinados e a avareza penetra em todos. As aspirações voltam-se para outras finalidades: aquilo que antes se amava agora é desprezado; antes, era-se livre sob a lei, mas agora se quer ser livre contra as leis (...)".

Temos, portanto, três formas de governo inspiradas em três princípios. Essas três formas de governo podem se corromper: e "a corrrupção de todo governo começa quase sempre pela corrupção do seu princípio". Assim, por exemplo, "o princípio da democracia se corrompe não somente quando se perde o princípio da igualdade, mas também quando se difunde um espírito de igualdade extrema, com cada qual pretendendo ser igual àqueles que escolheu para comandá-lo". Montesquieu esclarece esse importante pensamento com as seguintes palavras: "O verdadeiro espírito de igualdade está tão distante do espírito de extrema igualdade quanto o céu está distante da terra. O primeiro não consiste em absoluto em fazer com que todos comandem ou que ninguém seja comandado, mas sim no obedecer e comandar a iguais. Ele não pretende de modo algum que não se tenha senhores, mas sim que só tenha a iguais por senhores (...). O lugar natural da virtude é ao lado da liberdade, mas ela não pode sobreviver ao lado da liberdade extrema mais do que poderia sobreviver na escravidão."

E, em segundo lugar, no que se refere ao princípio monárquico, ele "se corrompe quando as máximas dignidades se tornam símbolos da máxima escravidão, quando os grandes ficam privados do respeito popular e tornam-se vis instrumentos de um poder arbitrário. E ele se corrompe ainda mais quando a honra é contraposta às honras e quando se pode ser ao mesmo tempo coberto de cargos e de infâmia". E, por fim, "o princípio do governo despótico se corrompe incessantemente, porque é corrupto por sua própria natureza".

7.5. A divisão dos poderes, isto é, "o poder que detém o poder"

A obra maior de Montesquieu não é composta apenas de análise descritiva e teoria política explicativa. Ela também é dominada por uma grande paixão pela liberdade. E Montesquieu elabora o valor da liberdade política indo buscar na história e estabelecer na teoria aquelas que são as condições efetivas que permitem que se desfrute a liberdade. E Montesquieu explicita esse interesse central sobretudo no capítulo que dedica à monarquia inglesa, no qual é delineado o Estado de direito que se havia configurado depois da revolução de 1688. Mais particularmente, Montesquieu analisa e teoriza aquela *divisão de poderes* que constitui um fulcro básico da teoria do Estado de direito e da prática da vida democrática.

Afirma Montesquieu: "A liberdade política não consiste de modo algum em fazer aquilo que se quer. Em um Estado, isto é, em uma sociedade na qual existem leis, a liberdade não pode consistir senão em poder fazer aquilo que se deve querer e em não ser obrigado a fazer aquilo que não se deve querer (...). A liberdade é o direito de fazer tudo aquilo que as leis permitem." Nesse sentido, lockianamente, não é que as leis limitem a liberdade: elas a asseguram a cada cidadão. Esse "é o princípio do constitucionalismo moderno e do estado de direito. Com efeito, Montesquieu se vincula a Locke e à experiência constitucionalista da Inglaterra, cuja forma de governo ele considera ótima pela divisão dos três poderes do Estado, o legislativo, o executivo e o judiciário, na qual ele vislumbra e considera a condição política e jurídica da liberdade" (G. Fassò). Essa divisão é condição da liberdade pelo fato de que, "para que não se possa abusar do poder, é preciso que, por meio da disposição das coisas, o poder detenha o poder".

Em todo Estado, diz Montesquieu, existem três tipos de poder: o poder legislativo, o executivo e o judiciário. Pois bem, "por força do primeiro, o príncipe ou magistrado faz leis, que têm uma duração limitada ou ilimitada, e corrige ou revoga as leis já existentes. Por força do segundo, faz a paz ou a guerra, envia ou recebe embaixadas, garante a segurança, previne as invasões. Por força do terceiro, pune os delitos ou julga as causas entre pessoas privadas".

Estabelecidas essas definições, Montesquieu assevera que "a liberdade política em um cidadão é aquela tranqüilidade de espírito que deriva da persuasão que cada qual tem de sua própria segurança; para que se goze de tal liberdade é preciso que o governo esteja em condições de libertar cada cidadão do temor em relação aos outros". Entretanto, se o objetivo é precisamente a liberdade,

então "quando uma mesma pessoa ou o mesmo corpo de magistrados concentra os poderes legislativo e executivo, não há mais liberdade, porque subsiste a suspeita de que o próprio monarca ou o próprio senado possa fazer leis tirânicas para depois, tiranicamente, fazê-las cumprir". E nem teríamos mais liberdade "se o poder de julgar não estivesse separado dos poderes legislativo e executivo. Com efeito, se estivesse unido ao poder legislativo, haveria uma potestade arbitrária sobre a vida e a liberdade dos cidadãos, posto que o juiz seja legislador. E, se estivesse unido ao poder executivo, o juíz poderia ter a força de opressor".

Por fim, "tudo estaria (...) perdido se o mesmo homem ou o mesmo corpo de governantes, dos nobres ou do povo exercesse juntamente os três poderes: o de fazer as leis, o de executar as resoluções públicas e o de julgar os delitos ou as causas privadas". Montesquieu reconhece que, enquanto entre os turcos (onde os três poderes estão reunidos na mão do sultão) se tem "um apavorante despotismo", na maioria dos reinos europeus, no entanto, "o governo é moderado porque o príncipe, que detém os dois primeiros poderes, deixa aos seus súditos o exercício do terceiro". E acrescenta: "Não me cabe julgar se os ingleses gozam atualmente dessa liberdade ou não. Basta-me afirmar que ela é sancionada por suas leis e não me preocupo com o resto."

8. **Jean-Jacques Rousseau: o iluminista "herético"**

8.1. **A vida e o significado da obra**

Iluminista e romântico, individualista e coletivista, antecipador de Kant e precursor de Marx, Rousseau foi objeto de diversas interpretações e muitos estudos, a ponto de se chegar a falar de uma "Rousseau-Renaissance" a propósito das últimas quatro década do século XVIII. Definido por Kant como "o Newton da moral" e pelo poeta H. Heine como "a cabeça revolucionária da qual Robespierre nada mais foi do que a mão executora", Rousseau aparece como figura complexa e controversa.

Considerado com razão como o maior pensador do século XVIII, ele se impôs por motivos contrastantes. Para alguns, é o teórico do *sentimento interior* como único guia da vida, para outros é o defensor da *absorção total do indivíduo na vida social,* contra as renascentes fraturas entre interesses privados e interesses coletivos; para alguns, é *liberal,* para outros é o primeiro *teórico do socialismo;* para alguns, é *iluminista,* para outros é *antiiluminista;* para todos, é o *primeiro grande teórico da pedagogia moderna.*

Como quer que seja lido e interpretado, o certo é que Rousseau, nos seus escritos, reúne a veia mais profunda do iluminismo e lança as raízes do romantismo, expressa ímpetos inovadores e reações conservadoras, o desejo e, ao mesmo tempo, o temor de uma revolução radical, a nostalgia da vida primitiva e o medo de que, por causa de lutas insensatas, se possa recair naquela barbárie. Figura rica e contraditória, Rousseau fascina pela complexidade dos sentimentos que descreve e pela clara denúncia, em pleno século XVIII, dos perigos de um racionalismo exasperado. Com efeito, ele estava persuadido de que, sem os instintos e as paixões, a razão torna-se estéril e acadêmica, ao passo que, sem a disciplina da razão, as paixões e os instintos levam ao caos individual e à anarquia social.

Jean-Jacques Rousseau nasceu em Genebra, em 28 de junho de 1712. Tendo perdido a mãe no momento do parto, transcorreu sua infância com o pai Isaac, relojoeiro e "homme de plaisir". Confiado primeiro a um pastor calvinista e depois a um tio, recebeu uma educação bastante desordenada. Aprendiz de gravador, Rousseau deixou Genebra em 1728 e, depois de uma breve experiência como camareiro junto a uma família de Turim, encontrou refúgio em Les Charmettes, nas proximidades de Chambéry, junto à madame de Warens, que lhe foi mãe, amiga e amante. "Uma mulher toda ternura e doçura", como ele a recorda, que lhe possibilitou estudar e se instruir, sem distrações, longe do tumulto da cidade. Escreve Rosseau: "Uma casa isolada sobre o declive de um vale foi o nosso asilo: lá, durante quantro ou cinco anos, desfrutei de um século de vida e felicidade pura e plena, que oculta com o seu esplendor tudo aquilo que a minha situação presente tem de horrível."

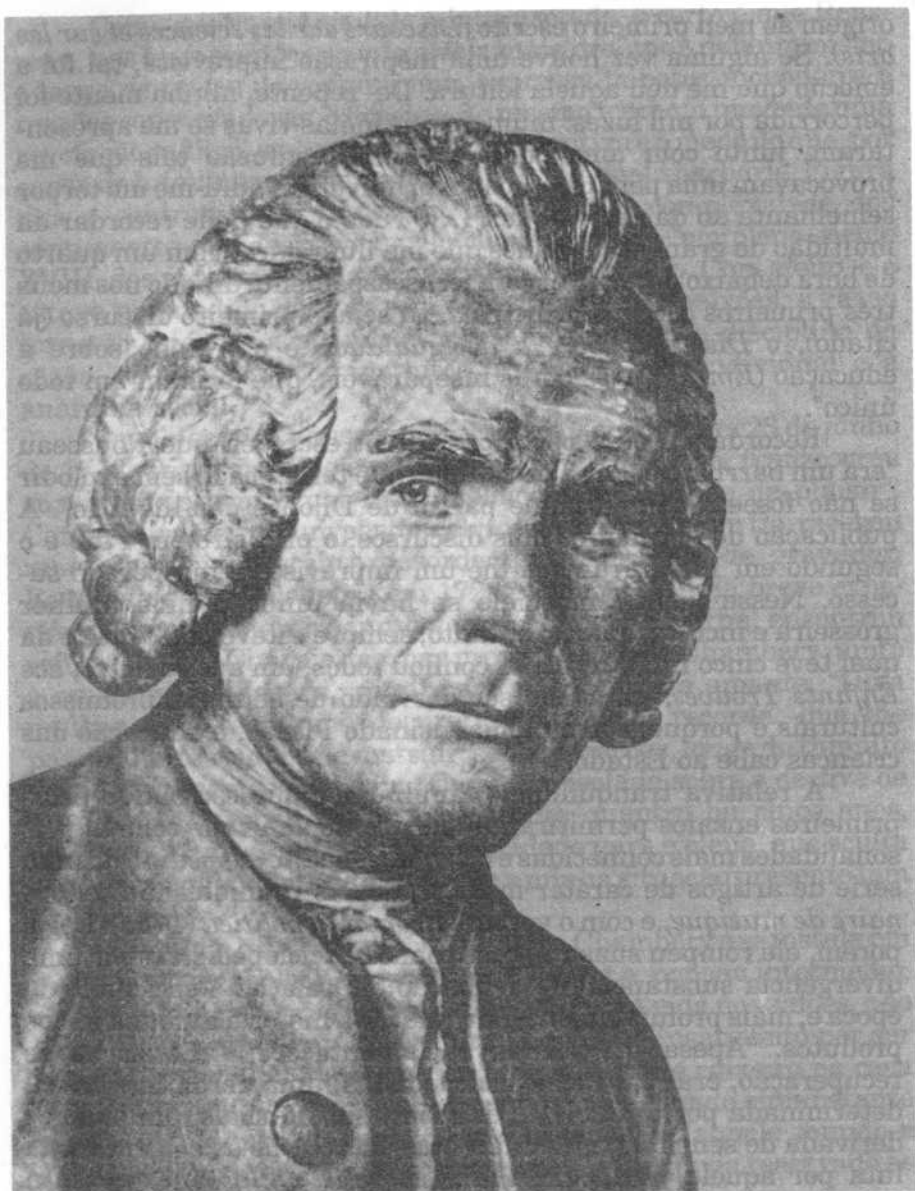
Em 1741, o filósofo genebrino deixa Chambéry e se instala em Paris, onde estabelece amizade com Diderot e, por seu intermédio, com os enciclopedistas. Não acostumado com a vida nos salões, não se sentia à vontade na Paris culta, inquieto e insatisfeito por ser músico de segunda classe e humilde preceptor e caixeiro na casa Dupin. O conflito entre o seu eu profundo e o mundo circunstante aguçou-se a ponto de explodir na condenação daquele mundo e daquela cultura, em nome da natureza, que lhe havia reservado as alegrias mais belas e inesquecíveis.

Deixemos a Rousseau a tarefa de nos contar o acontecimento que o induziu a escrever os primeiros ensaios, que o impuseram à atenção da França iluminista: "Eu ia visitar Diderot, que estava preso em Vincennes. Como tinha no bolso um número do *Mercure de France,* fui dando uma olhada nele pelo caminho. Caiu-me sob os olhos o quesito da Academia de Dijon ('O progresso das ciências e das artes contribuiu para a melhoria dos costumes?'), que deu

origem ao meu primeiro escrito *(Discours sur les sciences et sur les arts)*. Se alguma vez houve uma inspiração imprevista, tal foi a emoção que me deu aquela leitura. De repente, minha mente foi percorrida por mil luzes: inumeráveis idéias vivas se me apresentaram, junto com uma energia e uma confusão tais que me provocavam uma perturbação inexprimível: invadiu-me um torpor semelhante ao da embriaguez. (...) Tudo o que pude recordar da multidão de grandes verdades que me iluminaram em um quarto de hora debaixo daquela árvore foi escassamente diluído nos meus três primeiros escritos principais, ou seja, o primeiro discurso (já citado), o *Discurso sobre a desigualdade* e o tratado sobre a educação (*Emílio*), três obras inseparáveis, que formam um todo único".

Recordando esse período, Diderot escreveu que Rousseau "era um barril de pólvora de canhão, que teria ficado sem explodir se não fosse a centelha que partiu de Dijon e deu-lhe fogo". A publicação dos primeiros dois discursos, o primeiro em 1750 e o segundo em 1755, granjeou-lhe um imprevisto e inesperado sucesso. Nesse meio tempo, ele se havia unido a uma mulher grosseira e inculta, que, no entanto, sempre esteve perto dele e da qual teve cinco filhos. E ele os confiou todos, um após o outro, aos *Enfants Trouvés,* para não ser desviado de seus compromissos culturais e porque, como havia ensinado Platão, a educação das crianças cabe ao Estado.

A relativa tranqüilidade familiar e o sucesso obtido pelos primeiros ensaios permitiram-lhe estreitar amizade com as personalidades mais conhecidas e colaborar na *Encyclopédie* com uma série de artigos de caráter musical, depois reunidos no *Dictionnaire de musique,* e com o verbete *Economia política* (1758). Logo, porém, ele rompeu suas relações com os enciclopedistas, por uma divergência substancial de avaliação em relação à sociedade da época e, mais profundamente, em relação à história humana e seus produtos. "Apesar de sucessivas lamentações e tentativas de recuperação, era (para os enciclopedistas) uma perda inevitável, determinada por um abismo de idéias substanciais, por sua vez derivada de sensibilidades diferentes em relação às exigências da luta por aquele verdadeiro *manifesto anti-philosophes* que é a *Lettre à d'Alembert sur les spettacles,* de 1758.

Nesse meio tempo, Jean-Jacques se havia retirado, primeiro para o Ermitage de Montmorency, junto a madame d'Epinay, e depois, rompidas as relações com ela, para o castelo do marechal de Luxemburgo, senhor de Montmorency, que ele iria recordar como o lugar mais belo e feliz de sua vida: "Qual é o tempo que recordo mais freqüentemente e de bom grado em minhas meditações? Não são os prazeres da juventude, muito raros, muito

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) foi um grande pensador, definido por Kant como "o Newton da moral" e pelo poeta Heine como "a cabeça revolucionária da qual Robespierre nada mais foi do que a mão executora".

mesclados com amargor, muito remotos, mas sim os dias de retiro em Montmorency, os passeios solitários, os dias rápidos e silenciosos que transcorri comigo mesmo."

Foi um período intenso e fecundo. Em 1761, publicou a *Nouvelle Héloise*, em 1762 *Le contract social* e em 1763 o *Émile*, cujo quarto livro contém a famosa *Profession de foi du vicaire savoyarde*. As conseqüências de seu rompimento com a *philosophie* logo se fizeram sentir: com efeito, tanto o *Emílio* como o *Contrato* foram condenados pelas autoridades civis e eclesiásticas, tanto em Paris como em Genebra, por uma espécie de conjura entre crentes, ateus e deístas.

Mais do que a condenação de Paris, ele sentiu-se atingido pela condenação de Genebra, cidade da qual se considerava filho ilustre e devoto. Por isso, escreveu uma carta de explicações ao Monsenhor de Beaumont, que, no entanto, em abril de 1763, a rejeitou e, por suas afirmações doutrinárias, a condenou. Somente então ele renunciou aos seus direitos de *citoyen*, com uma carta desdenhosa escrita ao prefeito da cidade: "Declaro-vos que abdico perpetuamente ao meu direito de burguês e cidadão da cidade e república de Genebra. Depois de ter cumprido do melhor modo que pude os deveres relacionados com o título, sem gozar de nenhuma vantagem, não creio que fique devedor do Estado ao deixá-lo. Procurei honrar o nome genebrino; amei temerariamente os meus compatriotas; não descuidei de nada para fazer-me amar por eles — e o resultado não podia ser pior."

Assim, ele abandonou definitivamente Genebra e se transferiu para Môtiers-Travers, no território de Neuchâtel, que dependia do rei da Prússia. Aí, escreveu alguns trabalhos polêmicos, entre os quais *Les lettres écrites de la montagne*, em resposta às *Cartas escritas do campo*, que Tronchin havia escrito em defesa da atitude político-cultural genebrina. Manifestando-se também nesse episódio alguns motivos de hostilidade a seu respeito, porque era personagem incômoda e polêmica contra todos, ele aceitou o convite do filósofo David Hume e foi para a Inglaterra. Mas as relações com o filósofo inglês foram breves e difíceis. Tomado de mania de perseguição, alimentada pelas condenações genebrina e parisiense, ele logo deixou a Inglaterra, voltando à França, onde se dedicou a viajar para desafogar a sua inquietude.

Voltando a se instalar em Paris, foi morar em modesto térreo da Rue Platière, onde dedicou-se a completar as *Confessions* e escreveu os *Dialogues* ou *Rousseau, juge de Jean-Jacques* e as *Rêveries du promeneur solitaire*. Juntamente com o ensaio *Essai sur l'origine des langues*, ele confiou esses escritos ao amigo Paul Moultou, para que cuidasse de sua publicação. Já velho e cansado, doente e humilhado, Rousseau aceitou o convite do marquês de

Girardin, em cujo castelo transcorreu os últimos meses de sua vida em clima de relativa tranqüilidade psicológica. Atingido por insolação durante um passeio à tarde, morreu em 2 de julho de 1778.

8.2. O homem no "estado natural"

Francês por formação espiritual, mas genebrino por tradição moral e política, Rousseau sempre se considerou estrangeiro na pátria que escolheu. Esse sentimento de estar deslocado, vivido com intensidade, talvez possa ser considerado como o fundamento psicológico das análises sóciopolítico-culturais que fizeram dele um crítico radical da vida civil de sua época. Nostálgico de um modelo de relações sociais voltado para a recuperação dos sentimentos mais profundos do espírito humano, ele levantou a hipótese do homem natural, originalmente íntegro, biologicamente sadio e moralmente reto e, portanto, justo, não mau e não opressor. O homem não era, mas tornou-se mau e injusto. Mas o seu desequilíbrio não é originário, como considerava Pascal na esteira da *Bíblia,* mas sim um desequilíbrio derivado e de ordem social.

A propósito, escrevia Rousseau: "A perfectibilidade, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural havia recebido em potência não se teriam desenvolvido por si mesmas, mas, para tanto, precisavam do *concurso fortuito de mais causas estranhas,* que podiam nunca nascer e sem as quais o homem teria permanecido eternamente em sua condição primitiva." E, no *Discurso sobre a desigualdade,* escreve ele que foram essas circunstâncias fortuitas "que aperfeiçoaram a razão humana, deteriorando a espécie, tornando o homem mau ao fazê-lo sociável e, por fim, levando o homem e o mundo ao ponto em que os vemos".

Rousseau amava e odiava os homens. Mesmo os odiando, ele sentia que os amava. Ele os odiava por aquilo que se haviam tornado, mas os amava por aquilo que são em profundidade. A sanidade moral, o sentido da justiça e o amor são parte da natureza do homem, ao passo que a máscara, a mentira e a densa rede de relações alienantes são efeitos daquela superestrutura que foi se formando ao longo de um caminho de afastamento das necessidades e das inclinações originárias. Mais do que uma realidade historicamente datável, o estado natural é uma hipótese de trabalho que Rousseau formula principalmente escavando dentro de si mesmo e que utiliza para captar tudo o que, de tal riqueza humana, foi obscurecido e reprimido pela efetiva caminhada histórica.

Em *Rousseau, juiz de Jean-Jaques,* ele próprio se pergunta: "De onde é que o pintor e apologista da natureza, hoje tão desfigurada e caluniada, pode ter tirado o seu modelo senão de seu próprio

coração? Ele a descreveu como ele mesmo sentia ser. Os preconceitos não o subjugavam e nem era presa das paixões artificiosas: geralmente esquecidos ou desconhecidos, os traços originais da natureza não se ofuscavam aos seus olhos como acontecia aos olhos dos outros (...). Era necessário que um homem se pintasse a si mesmo para nos mostrar o homem primitivo. E, se o autor não fosse singular como os seus livros, nunca os teria escrito (...). Se não me houvésseis descrito o vosso Jean-Jaques, eu teria acreditado que o homem natural não mais existia."

Quando falamos do *estado natural* de Rousseau, muito mais do que de um período histórico ou de uma particular experiência histórica, trata-se de uma categoria teórica que facilita a compreensão do homem presente e suas opressões. E "está fora de dúvida que Rousseau serve-se do estado natural como de uma hipótese válida para constituir um termo de comparação das diversas formas de sociedade" (G. Fassò).

Com tal o bjetivo, é importante distinguir o essencial e originário do artificial e desviador. Como podemos ler no *Discurso sobre a desigualdade,* "não é uma pequena empresa distinguir os elementos originários daquilo que há de artificial na natureza atual do homem e conhecer a fundo um estado que não existe mais, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente nunca existirá, mas do qual porém, é necessário ter noções justas para poder avaliar bem o nosso presente. Quem quisesse determinar exatamente as precauções a tomar para fazer anotações válidas sobre o assunto deveria ser muito mais filósofo do que se acredita". Na economia do pensamento de Rousseau, o estado natural tem um valor normativo, constituindo um ponto de referência na determinação dos aspectos corrompidos que se insinuaram em nossa natureza humana.

O tema do retorno à natureza permeia e sustenta todos os escritos do filósofo genebrino, para quem "a natureza é também o sucedâneo da divindade, o arquétipo de toda bondade e felicidade, o critério supremo de valor" (P. Casini). É evidente a influência que exerceu sobre tal orientação de pensamento o mito do "bom selvagem", difundido na literatura francesa a partir do século XVI, quando, a partir das grandes descobertas geográficas, começa a idealização dos povos primitivos e a apologia da vida "selvagem". No século XVIII, quando a vida social, com os seus "costumes corrompidos", foi submetida à crítica da razão, o gosto pelos costumes exóticos e o fascínio por tudo o que parecia estranho à civilização européia se acentuaram e se difundiram.

Rousseau estudou apaixonadamente esse material documental e suas análises mostram-se extremamente interessantes. Afirma ele no *Discurso sobre as ciências:* "Os selvagens não são

maus porque não sabem ser bons: não é o aumento das luzes nem o freio da lei que lhes impede de fazer o mal, mas a natural calma as paixões e a ignorância do vício." Ou seja, trata-se de um *estado aquém do bem e do mal.* Deixada ao seu livre desenvolvimento, a natureza leva ao triunfo dos sentimentos, não da razão; do instinto, não da reflexão; da autoconservação, não da opressão. O homem não é somente razão, aliás, originariamente o homem não é razão, mas sentimentos e paixões.

Desse modo, Rousseau, de acordo com Vico nesse ponto, subverte os cânones de interpretação do homem e de sua linguagem. Escreve ele, no *Ensaio sobre a origem das línguas:* "Deve-se crer que as necessidades ditaram os primeiros gestos e as paixões arrancaram os primeiros vocábulos. Seguindo a pegada dos fatos com base nessas distinções, seria preciso raciocinar de modo inteiramente diverso do que se fez até agora sobre a origem da linguagem. O gênio das línguas orientais, as mais antigas conhecidas, desmente totalmente o procedimento didático que se imagina em sua composição. Essas línguas não têm nada de metódico e racional: elas são vivas e figuradas. Alguém fez da linguagem dos primeiros homens línguas de geômetras, ao passo que nós estamos vendo que ela foi uma língua de poetas."

De onde se originaram as línguas? "Das necessidades morais, das paixões. Todas as paixões aproximam os homens, que a necessidade de buscar do que viver afastava. Não foi a fome ou a sede, mas sim o ódio, a piedade, o amor e a cólera que arrancaram os primeiros vocábulos. Os frutos não fogem das nossas mãos e podemos nos alimentar deles sem falar, assim como podemos seguir em silêncio a presa com que pretendemos nos nutrir. Mas, para comover um jovem coração ou para repelir um agressor injusto, a natureza dita entonações, gritos e gemidos. Essas foram as palavras mais antigas que o homem inventou. E eis por que as primeiras línguas eram cantantes e apaixonadas, antes de serem simples e melódicas."

E, enfatizando o frescor e a vivacidade da linguagem primitiva, Rousseau acrescenta: "Tudo isso leva à confirmação deste princípio, isto é, de que, por um processo natural, todas as línguas cultas devem mudar de caráter e perder em força para ganhar em clareza; de que, quanto mais nos aplicamos a aperfeiçoar a gramática e a lógica, mais se acelera esse processo; e de que, para tornar uma língua fria e monótona, basta fundar academias junto ao povo que a fala."

Entretanto, embora Rousseau olhe nostalgicamente para aquele passado, sua atenção está toda voltada para o homem presente, corrupto e desumano. Não se pode falar de primitivismo ou de culto à barbárie, inclusive porque Rousseau conhece os

limites desse estado de vida. A propósito, eis um significativo trecho do *Discurso sobre a desigualdade:* "Vagando pela floresta, sem indústria, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem associação, sem qualquer necessidade dos seus semelhantes como também sem nenhum desejo de incomodá-los, talvez também sem nunca reconhecer algum deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, nada mais tinha que os sentimentos e os conhecimentos adequados a tal estado. Se, por acaso, fazia alguma descoberta, nem podia transmiti-la, visto que sequer conhecia os seus filhos. A arte perecia com seu inventor. Não havia educação nem progresso. As gerações se multiplicavam em vão e, partindo cada uma do mesmo ponto, os séculos sempre transcorriam em toda a rudeza das primeiras eras; a espécie já estava velha, mas o homem ainda era criança." Então, o mito do "bom selvagem" é sobretudo uma espécie de categoria filosófica, uma norma de juízo com base na qual condenar a estrutura histórico-social que mortificou a riqueza passional do homem, bem como a espontaneidade dos seus sentimentos mais profundos.

Confrontando o homem como ele era com o homem como ele é ou "o homem feito pelo homem com o homem obra da natureza", Rousseau pretendia estimular os homens a uma mudança salutar. Escreve ele em suas *Confissões:* "Elevada por essas sublimes contemplações, minha alma ousava colocar-se próxima à divindade. E, lá de cima, vislumbrando meus semelhantes seguindo pelo cego caminho dos seus preconceitos, dos seus erros, das suas desventuras, dos seus delitos, gritava-lhes com uma voz fraca, que não podiam ouvir: 'Insensatos, que não cessais de vos lamentar contra a natureza, sabei que todos os vossos males provêm de vós mesmos!' "

8.3. **Rousseau contra os enciclopedistas**

Rousseau coloca-se contra a cultura, assim como ela se configurou historicamente, porque ela deturpou a natureza. Afirma ele, no *Discurso sobre a desigualdade:* "A exemplo da estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as tempestades haviam desfigurado de tal forma que o fizeram assemelhar-se mais a uma besta feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por mil causas continuamente renovadas, pela aquisição de uma grande quantidade de conhecimentos e erros, pelas mudanças ocorridas na estrutura física e pelo contínuo choque das paixões, também, por assim dizer, mudou de aspecto, a ponto de se tornar quase irreconhecível. E, no lugar de um ser guiado sempre por princípios fixos e imutáveis, no lugar daquela celeste e majestosa simplicidade que o seu criador nela havia impresso, nada mais encontramos do que o contraste informe entre a paixão que pensa raciocinar e o raciocínio em delírio."

Mas ele vai além. Originariamente sadio, o homem vê-se agora desfigurado; outrora semelhante a um deus, tornou-se agora pior do que animal feroz. O homem seguiu uma curva descendente. Transferir as desigualdades, os desníveis e as injustiças do presente para o homem originário ou referi-las à estrutura do homem significa ler o passado com os olhos do presente. "Falando continuamente de necessidade e cupidez, de opressão, desejo e orgulho, todos transferiram para o estado natural idéias que haviam tirado da sociedade: falavam do homem selvagem, mas descreviam o homem civil. "O espírito competitivo e conflitivo não é originário, mas derivado, porque é fruto da história.

Em substância e duramente, Rousseau pronuncia um juízo severo e radical sobre tudo o que o homem fez e disse, como, por exemplo, sobre a redução do homem a realidade racional e sobre a exaltação dos seus produtos culturais, porque não fizeram progredir, mas sim regredir, a humanidade. Nem toda ignorância deve ser combatida. Há uma ignorância que deve ser cultivada: "Há uma ignorância feroz e brutal, que nasce de um espírito perverso e de uma mente falsa; uma ignorância criminosa que (...) multiplica os vícios, degrada a razão, envilece a alma e torna os homens semelhantes aos animais (...). Mas há outro tipo de ignorância, racional, que consiste em delimitar a própria curiosidade ao campo das faculdades que recebemos: uma ignorância modesta, que nasce de um vivo amor pela virtude e inspira indiferença por tudo aquilo que não é digno de ocupar o coração do homem e que não contribui para torná-lo melhor; uma doce e preciosa ignorância, tesouro de uma alma pura e satisfeita consigo mesma (...). E essa é a ignorância que eu elogiei e que eu peço aos céus como punição pelo escândalo que causei aos eruditos com o meu declarado desprezo pelas ciências humanas."

A posição de Rousseau, com efeito, foi uma posição "escandalosa", porque ele considerava como responsáveis pelos males sociais justamente aquelas letras, artes e ciências nas quais os enciclopedistas viam as causas do progresso. Nascidas dos vícios da arrogância e da soberba, as ciências, as artes e as letras não fizeram progredir a felicidade humana, mas consolidaram os vícios que as provocaram, como podemos ler no *Discuros sobre as ciências:* "A astronomia nasceu de superstição; a eloqüência da ambição, do ódio, da adulação, da mentira; a geometria da avareza; a física de uma vã curiosidade; todas as ciências, inclusive a moral, nasceram do orgulho humano. As ciências e as artes, portanto, devem seu nascimento aos nossos vícios: nós teríamos menos dúvidas sobre as suas vantagens se as devêssemos às nossas virtudes." Na realidade, aquilo que era progresso para os enciclopedistas, para Rous-

seau era retrocesso e maior corrrupção: "Todos os progressos da espécie humana afastam-na continuamente do seu estado primitivo; quanto mais nós acumulamos novos conhecimentos, mais nos impedimos de adquirir o maior e mais importante dos conhecimentos."

Mas como começou essa história de desvios e injustiças? Eis o que responde Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade:* "O primeiro homem que, depois de ter cercado um terreno, pensou em dizer 'este é meu' e encontrou ingênuos que nele acreditaram foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, conflitos, homicídios, misérias e horrores teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando a cerca ou tapando o fosso, houvesse gritado aos seus semelhantes: 'Não deis ouvido a este impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e a terra não é de ninguém!' "

A desigualdade nasce com a propriedade. E, com a propriedade, nasce a hostilidade entre os homens. No mundo primitivo, tudo era de todos. "Mas, tão logo um homem precisou da ajuda de outro ou tão logo se apercebeu de que era útil para um indivíduo ter provisões para dois, então a igualdade desapareceu, surgiu a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em risonhos campos, que foi preciso irrigar com suor humano e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinando e crescendo juntamente com as plantações. A metalurgia e a agricultura foram as duas artes cuja invenção produziu essa grande revolução."

Depois, "ao cultivo das terras seguiu-se necessariamente a sua divisão e do reconhecimento da propriedade derivaram as primeiras regras de justiça". A partir disso, "é fácil imaginar o resto. Não me deterei em descrever a invenção sucessiva das outras artes, o progresso da linguagem, a prova e o emprego das capacidades humanas, a desigualdade das fortunas, o uso e o abuso das riquezas, nem todos os pormenores posteriores, que cada qual poderá facilmente acrescentar".

A visão de Rousseau, portanto, é uma visão radicalmente pessimista da história e do seu curso, bem como dos seus produtos culturais. Voltaire qualificou o *Discurso sobre a desigualdade* como "um libelo contra o gênero humano". Ironizando, escreveu ao autor: "É impossível pintar com cores mais fortes os horrores da sociedade humana. Ninguém usou de tanta inteligência para nos reduzir a animais: lendo o vosso livro, dá vontade de andar de quatro."

Imputando ao saber e ao "progresso" os problemas que os *philosophes* atribuíam à religião e às várias formas de superstição

herdadas do passado, Rousseau se colocava contra todos os enciclopedistas, particularmente contra Voltaire, cujo programa de propaganda das novidades teatrais, particularmente da produção de Molière, ele tachava de esquálido por defender formas culturais que estimulavam os vícios e se demonstravam incapazes de distinguir o que é fruto de uma falsa cultura e o que é típico da natureza humana.

A *Carta a d'Alembert* foi o manifesto com que Rousseau selou o rompimento com os enciclopedistas. E, despedindo-se de d'Alembert, amigo de longa data, que propugnava a orientação dominante nos enciclopedistas, que privilegiava uma razão desligada da viva fonte das paixões e teorizava uma vontade geral abstrata e universal como fundamento de uma nova textura social, escreve Rousseau: "Eu tinha um Aristarco severo e judicioso: agora não o tenho mais e não mais o quero. Mas o lamentarei sempre, pois faltará mais ao meu coração do que aos meus escritos."

Rousseau subverte a ótica de interpretação da história. Em si, o homem não é o lobo do homem. O homem tornou-se tal no curso da história. O estado natural não é o estado do instinto violento e da afirmação de vitalidade sem controle: "Tudo é bom quando sai das mãos do Autor das coisas", ao passo que "tudo degenera nas mãos do homem". É radical a antítese entre natureza e cultura, entre estado primitivo e estado civil, na sua configuração sócio-político-econômica. E são muitas e extensas as repercussões de tal diagnóstico: "Rousseau derruba Hobbes. A olímpica visão da harmonia fisiocrática se obscurece, a cartesiana racionalidade lúcida com que a 'mão invisível' do economista clássico vinha desenhando a sociedade baseada na balança comercial inglesa perde com Rousseau a sua irremovível confiança naquele providencialismo naturalista que funcionava como suporte ideológico da classe burguesa em irresistível ascensão" (C. Vasale).

Lançando à discussão a bondade da história e dos seus produtos, Rousseau lançava um véu de pessimismo sobre a estrutura e a orientação do saber, visto que estava voltado para a constituição de um homem e de uma sociedade em outras bases e com outras finalidades. Fazendo eco à dúvida cartesiana e inspirando-se em seu método, escreve Rousseau: "Trazendo em mim por única filosofia o amor à verdade e por único método uma regra fácil e simples, que me dispensa da vã sutileza dos argumentos, eu retomo com base nessa regra o exame dos conhecimentos que me interessam, decidido a admitir como evidentes todos aqueles conhecimentos aos quais, na sinceridade do meu coração, não poderei recusar meu assentimento e como verdadeiros todos aqueles que me parecem ter um vínculo necessário com os primeiros, deixando

todos os outros na incerteza, sem rejeitá-los nem admiti-los, mas também sem me dar ao trabalho de esclarecê-los quando eles não levam a nada de útil na prática."

8.4. Rousseau iluminista

Pode-se dizer que Rousseau era contra os iluministas, não contra o iluminismo, do qual era intérprete e fautor inteligente; ele era contra os jusnaturalistas, não contra o jusnaturalismo. Rousseau era iluminista, porque considerava a *razão* como o instrumento privilegiado para a superação dos males em que séculos de desvio haviam lançado o homem e para a vitória sobre eles. Rousseau era um jusnaturalista porque via na natureza humana a garantia e os recursos para a salvação do homem. Mas era contra os iluministas e jusnaturalistas da época, que consideravam já encaminhado o itinerário da libertação. Aos seus olhos, a sociedade ainda estava no prolongamento de uma história de decadência e superstição, considerando as artes, as ciências e as letras como baseadas em falsos pressupostos, ou seja, na negação daquela riqueza do homem que era possível perceber agindo nos povos primitivos e que ele sentia viva dentro de si.

O caminho da salvação é outro: é o caminho do retorno à natureza e, portanto, o caminho da "renaturalização do homem" através de uma reconstrução da vida social em condições de bloquear o mal e favorecer o bem. A sociedade não pode ser curada com simples reformas internas ou com o simples progresso das ciências e das técnicas. Torna-se necessária uma transformação no espírito do povo, uma reviravolta completa, uma mudança total das instituições.

A propósito, escrevia Rousseau ao rei Estanislau, da Polônia: "Nunca se viu um povo, uma vez corrompido, retornar à virtude. Inutilmente procuraríeis destruir as causas do mal, de nada serviria eliminar os incentivos à vaidade, ao ócio e ao luxo, em vão vos esforçaríes até mesmo por levar os homens de volta à primitiva igualdade, custódia da inocência e fonte de toda virtude: uma vez estragados, seus corações assim ficarão para sempre, não havendo mais remédio senão o de uma grande revolução qualquer, quase tão terrível quanto o mal que poderia curar e que seria reprovável desejar e impossível prever."

Assim, é necessária uma grande e dolorosa revolução, uma ruputura radical. À racionalidade iluminista, toda exteriorizada, é preciso opor uma racionalidade interiorizada, em condições de recuperar a voz da consciência. Com efeito, "se o selvagem vive em si mesmo, o homem da sociedade, sempre voltado para fora de si, só sabe viver da opinião dos outros e, por assim dizer, é apenas do juízo dos outros que ele tira o sentimento de sua própria existên-

cia". A sociedade se exteriorizou completamente e o homem perdeu sua vinculação com o mundo interior.

Assim, é necessário operar uma nova sutura entre o interior e o exterior, para frear aquele movimento dissolutório ou dissipar aquelas vãs aparências que os homens seguem, combatendo-se e oprimindo-se uns aos outros. Com tal objetivo, é preciso que nos apoiemos no potencial de bondade que existe no homem, mas em estado virtual e não manifesto, para assim reconstruir o mundo social em uma harmonização total e constante das duas vertentes, sem fraturas nem conflitos. Em suma, seria preciso recuperar o sentido da virtude, entendida como constante transparência e interrelação entre interior e exterior.

Escreve ainda Rousseau ao rei da Polônia: "Como seria belo viver entre os homens se o controle externo sempre correspondesse às disposições do coração, se a decência espelhasse a virtude, se as nossas máximas nos servissem como norma de vida e se a verdadeira filosofia fosse inseparável do título de filósofo! Mas muito raramente tantas qualidades encontram-se juntas e a virtude não procede com tão grande pompa!" Mas em que consiste essa tal verdadeira filosofia? "Virtude, sublime ciência das almas simples, serão precisos então tantos esforços e tantos estudos para conhecer-te? Os teus princípios não estarão então inscritos em todos os corações? E, para aprender as tuas leis, não basta que reentremos em nós mesmos e ouçamos, no silêncio das paixões, a voz da consciência? Eis a filosofia!"

Reentrando em si mesmo, porém, o homem não se defronta com uma realidade não contaminada, mas encontra um espírito cicatrizado pelo mal que se acumulou ao longo da história. Daí a urgência de uma conversão que parta do interior do homem e, portanto, de um repensamento de todos os seus produtos culturais, cuja função será a de ajudar a criar instituições sociais que não distorçam o desenvolvimento do homem, mas o coloquem em condições de realizar a sua mais profunda liberdade.

Rousseau não é contra a razão ou contra a cultura. Ele é contra um modelo de razão e contra certos produtos culturais, porque lhes escapou aquela profundidade ou interioridade do homem, à qual está ligada a possibilidade de mudança radical do quadro de conjunto, social e cultural. Ele se bate pelo triunfo da razão, mas não cultivada por si mesma, sem densidade e autenticidade, e sim como filtro crítico e pólo de agregação dos sentimentos, dos instintos e das paixões tendo em vista uma efetiva reconstrução do homem integral, não em uma direção individualista, mas sim numa direção comunitária. O mal nasceu com a sociedade e é com a sociedade, desde que devidamente renovada, que ele pode ser expulso e debelado.

8.5. O *Contrato social*

"O homem nasceu livre, mas, entretanto, está nas cadeias por toda parte", brada Rousseau no *Contrato social.* Romper as cadeias do homem e restituí-lo à liberdade é o objetivo do novo contrato que o filósofo genebrino se apresta a delinear. Tal contrato não projeta o retorno à natureza originária, mas exige a construção de um modelo social, não baseado nos intintos e nos impulsos passionais, como o modelo primitivo, nem porém na pura razão, isolada e contraposta aos sentimentos ou à voz do mundo pré-racional, mas na voz da consciência global do homem, aberto para a comunidade.

Escreve Rousseau: "Essa passagem do estado natural ao estado social produz no homem uma notável mudança, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas ações relações morais das quais careciam antes. Somente chegando a esse ponto, quando segue a voz do dever ao invés do impulso físico e do direito do apetite, é que o homem, que até então se limitara a olhar para si mesmo, se vê forçado a agir com base em outros princípios e a consultar a razão de ouvir suas inclinações. Mas, neste novo estado, embora privando-se de muitas vantagens que a natureza lhe concede, em compensação, obtém vantagens tão grandes, as suas faculdades se exercem e se desenvolvem, as suas idéias se ampliam, os seus sentimentos se nobilitam e a sua alma inteira eleva-se a tal ponto que, se o mau uso de nova condição freqüentemente não o degradasse, fazendo-o descer até abaixo da condição de que provém, deveria incessantemente bendizer o feliz instante que o arrancou para sempre de lá, fazendo do animal estúpido e limitado que era um ser inteligente e um homem."

Mas qual é o princípio que torna possível essa palingenesia histórica? Tal princípio não é a vontade abstrata, considerada depositária de todos os direitos, razão pura, estranha ao tumulto das paixões, ou a concepção individualista do homem, na qual se baseavam os iluministas da época. Trata-se de condições abstratas, sobre as quais seria vão implantar um novo tecido social. O princípio que legitima o poder e garante a transformação social é constituído pela vontad*e geral amante do bem comum.* Mas o que é tal *vontade* geral, como ela se articula, de que é fruto e como consegue modificar os homens, pondo fim à conflitividade e à corrida vã e danosa à acumulação de bens?

Escreve Rousseau: "Creio poder fixar como princípio incontestável que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado segundo o fim de sua instituição, que e o bem comum. Com efeito, se foi o contraste dos interesses privados que tornou necessária a instituição das sociedades civis, por outro lado foi o acordo entre eles que a tornou possível. O vínculo social decorre daquilo que há

de comum nesses interesses diferentes: se não houvesse algum ponto no qual concordam todos os interesses, a sociedade não poderia existir. Ora, como a vontade tende sempre ao bem do ser que tem essa vontade e como a vontade particular tem sempre por objeto o interesse privado, ao passo que a vontade geral se propõe o interesse comum, disso deriva que somente esta última é ou deve ser o verdadeiro motor do corpo social."

Mas de que deriva a vontade geral? Ela não é fruto de um pacto de sujeição a terceira pessoa, o que implicaria a renúncia à própria responsabilidade direta e a delegação dos direitos próprios. A vontade geral é fruto de um pacto "unionis" que se dá entre iguais, que continuam sendo tais, porque, como escreve Rousseau no *Contrato social,* trata-se da "alienação total de cada individuo, com todos os seus direitos, a toda a comunidade (... dando lugar) a um corpo moral e coletivo (...) que extrai desse mesmo ato a sua unidade, o seu eu comum, a sua vida e a sua vontade". A vontade geral, portanto, não é a soma das vontades de todos os componentes, mas uma realidade que brota da renúncia de cada um aos seus próprios interesses em favor da coletividade. É um pacto que os homens não estreitam com Deus ou com um chefe, mas entre si mesmos, em plena liberdade e com perfeita igualdade.

Quais são os efeitos dessa reestruturação social? Escreve Rousseau: "Quem ousa tomar a iniciativa de fundar uma nação deve sentir-se em condições de, por assim dizer, mudar a natureza humana; deve ser capaz de transformar todo indivíduo, que em si mesmo é um todo perfeito e isolado, em uma parte de um todo maior, do qual esse indivíduo recebe, de certa forma, a vida e o ser; deve ser capaz de alterar a constituição do homem para reforçá-la, substituindo a existência física independente que todos recebemos na natureza por uma existência parcial e moral. Em suma, é preciso que retire do homem as forças que lhe são próprias para dar-lhe outras que lhe são estranhas e das quais não possa fazer uso sem a ajuda de outros. Quanto mais as forças naturais são mortas e anuladas, tanto mais as forças adquiridas tornam-se grandes e duradouras e tanto mais a própria instituição torna-se sólida e perfeita. Assim, quando cada cidadão não é nada e nada pode senão por meio de todos os outros e quando a força adquirida pelo todo é igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, então se pode dizer que a legislação alcançou o seu mais alto grau de perfeição."

Estamos diante de uma socialização radical do homem, de sua total coletivização, para impedir que emerjam e se afirmem os interesses privados. Com a vontade geral pelo bem comum, o homem só pode pensar em si pensando nos outros, ou seja, somente através dos outros, não como instrumentos, mas como fins em si,

como são todos os componentes. Ninguém deve obedecer ao outro, mas sim todos à lei, sagrada para todos, porque fruto e expressão da vontade geral. "O que torna as leis tão sagradas, inclusive independentemente de sua autoridade, e tão preferíveis a simples atos de vontade? Antes de mais nada, o fato de que são uma emanação da vontade geral e, portanto, são sempre justas em relação aos indivíduos; em segundo lugar, o fato de serem permanentes e duráveis torna manifesta para todos a sabedoria e a eqüidade que as ditaram."

Todos os esforços que o novo pacto social impõe, portanto, estão voltados para a eliminação dos germes dos contrastes entre interesses privados e interesses comunitários, absorvendo os primeiros nos segundos e, graças à completa redução do indivíduo a membro da sociedade, impedindo que os interesses privados aflorem e rompam a harmonia do conjunto. "Fazei com que os homens não estejam em contradição consigo mesmos: que eles sejam aquilo que querem parecer e pareçam aquilo que são. Desse modo, tereis arraigado a lei social na profundeza dos corações e eles, homens civis por natureza e cidadãos por inclinação, serão honestos, bons, felizes. E sua felicidade formará também a felicidade da república, já que, não sendo nada sem ela, terá tudo aquilo que eles tiverem e será tudo aquilo que eles são. À força da constrição tereis assim acrescentado a força da vontade e ao tesouro público tereis agregado as fortunas dos indivíduos: e ela será tudo aquilo que pode ser só quando abarcar tudo em si."

Portanto, Rousseau destaca com extremo vigor a interiorização da vida social e dos seus deveres. Não há nada de privado. Tudo é público ou, pelo menos, deve tornar-se tal. O homem é essencialmente social, um animal político. As ciências, as artes e as letras devem dar contribuição insubstituível nessa direção, sob a liderança carismática de uma espécie de filósofo-rei de origem platônica. "A vontade geral é sempre reta, mas o juízo que a guia nem sempre é iluminado. É preciso apresentar-lhe os objetos como eles são, mas às vezes como devem aparecer-lhe, mostrando-lhe o bom caminho que procura; é preciso garanti-la contra as lisonjas das vontades particulares (...). Os indivíduos vêem o bem que não querem, a coletividade quer o bem que não vê. Todos, igualmente, têm necessidade de um guia."

Trata-se de um guia carismático e clarividente, que sabe mobilizar e conjugar os esforços de todos, para que cada qual queira o bem comum e fuja do mal, identificado com os interesses privados. Para tanto, o homem só deve obedecer àquela consciência pública que é o Estado, fora do qual há apenas consciências privadas ou individuais, que devem ser condenadas porque são nocivas. "Assim, para que o pacto social não seja uma fórmula vã, ele implica

tacitamente esse compromisso, que só pode dar força aos outros: que quem quer que se recuse a obedecer à vontade geral seja obrigado a fazê-lo por todo o corpo; isso nada mais significa do que obrigá-lo a ser livre."

Encarnada no Estado e pelo Estado, a vontade geral é tudo. É o primado da política sobre a moral, ou mellhor, é a fundamentação da moral na política. A defesa do bem comum chega a tal ponto que leva ao esvaziamento do indivíduo e da sua individualidade, bem como a sua absorção pelo corpo social, sem deixar restos. Desse modo, observa Sergio Cotta, "O contrato social dá origem a um Estado democrático, porquanto o poder não pertence mais a um príncipe ou uma oligarquia, mas sim à comunidade (e essa é a grande contribuição de Rousseau à filosofia política), mas também consagra o despotismo da maioria, que se arroga o caráter de *totalidade,* razão pela qual sua vontade não apenas é lei, mas também é norma da justiça e da virtude. Do ponto de vista político, bem como do ponto de vista ético, é negada a liberdade da pessoa humana e, inclusive, quando ela se encontra em conflito com a vontade predominante, lhe é imposto o dever de reconhecer que se 'enganou' e, portanto, de sacrificar integralmente a sua razão à vontade coletiva, com um verdadeiro ato de fé. E assim como que impelida por uma fatal necessidade, a filosofia revolucionária de Rousseau desemboca no Estado ético e totalitário".

8.6. O *Emílio* ou o itinerário pedagógico

Educar para as exigências do novo pacto social é empresa árdua, que exige coragem e força. Com efeito, não se trata de abandonar o homem à voz dos instintos, mas sim de educá-lo para que se deixe subjugar à voz superior da razão. Trata-se de uma orientação que, antes do *Emílio,* a obra-prima pedagógica de Rousseau, já podia ser encontrada na *Nova Heloísa,* obra complexa que é "uma espécie de súmula de sua visão do mundo e do seu pensamento, tecida livremente na forma aberta do epistolário" (P. Casini).

Portanto, é significativo o episódio amoroso de Julie e Saint Preux. Sua paixão sem freios e sem vínculos representa o "estado natural". Mas logo a sociedade impõe limites: com efeito, embora continuando a amar Saint Preux, Julie é obrigada a casar com certo Wolmar. A sociedade o exige e o impõe. Pois bem, apesar dessas contradições psicológicas, quando, no dia do casamento, Julie põe-se a refletir sobre o significado da liturgia, por sugestão do oficiante, tendo por moldura seus parentes e amigos comovidos, sente em seu interior uma "révolution subite", uma espécie de conversão que a leva a mudar seus sentimentos e a submetê-los à lógica mais ampla da razão social.

Então, o grande movimento das paixões se abranda, o caos dos instintos se dissipa e tudo se coloca em seu lugar. E Julie diz: "Um poder desconhecido parece ter corrigido de repente a desordem dos meus afetos, restabelecendo-os segundo a lei do dever e da natureza. O olho eterno que tudo vê, dizia eu para comigo mesma, lê agora no fundo do meu coração e confronta a minha recôndita vontade com a resposta de minha boca: céu e terra são testemunhas do sagrado compromisso que assumo e o serão da fidelidade com a qual o observarei." Não é à lógica do mundo pré-racional que se deve obedecer, mas à lógica da harmonia racional, à qual tudo deve lentamente se submeter, em uma espécie de renovado equilíbrio de todos os homens e de todo o homem. Não o desequilíbrio e a fratura, mas sim a ordem e a hierarquia. Nesse contexto e nessa direção, Kant se remeteria a Rousseau, definindo-o como o "Newton da moral".

Um exemplo análogo temos no *Emílio,* que, apaixonado por Sofia, é obrigado por seu preceptor, que outra coisa não é senão a força moral do seu eu superior, a empreender uma viagem, separando-se dela, a fim de dominar a sua paixão: "Não há felicidade sem coragem, nem virtude sem luta: a palavra 'virtude' deriva da palavra 'força', pois a força está na base de toda virtude (...). Vi-te crescer mais bom do que virtuoso, mas quem é somente bom só se mantém tal enquanto encontra prazer em sê-lo, enquanto a sua bondade não é aniquilada pela fúria das paixões (...). Até agora, tu tens sido livre na aparência, desfrutando unicamente da liberdade precária de escravo, ao qual nada foi ordenado. Mas agora já é tempo de seres realmente livre, para que saibas ser senhor de ti mesmo e saibas comandar o teu coração: só com essa condição se comanda o coração."

Com efeito, o princípio-chave do romance pedagógico que é *Emílio* não é constituído pela liberdade caprichosa e desordenada, mas sim por uma "liberdade bem orientada". Para tanto, "não é necessário treinar uma criança quando não se sabe conduzi-la aonde se quer, somente através das leis do possível e do impossível, cujas esferas, sendo-lhe igualmente desconhecidas, podem ser ampliadas ou restringidas diante dela como melhor convier. Pode-se prendê-la, impeli-la ou detê-la sem que ela se dê conta, somente através da voz da necessidade. E pode-se torná-la mansa e dócil somente através da força das coisas, sem que nenhum vício tenha condição de germinar em seu coração, porque as paixões nunca se acendem quando são vãs em seus efeitos."

Essa série de elementos e de artifícios devem servir ao preceptor para tornar mais fácil o desenvolvimento ordenado de todas as potencialidades humanas. O amor por si mesmo deve transformar-se em amor pela comunidade e tornar-se amor pelos

outros. As paixões, que "são os instrumentos de nossa conservação", devem se transformar em estratégias de defesa da comunidade. Os instintos devem amadurecer a ponto de oferecer densidade e consistência à razão, à qual cabe a condução da vida comunitária. Para tanto, o itinerário deve ser gradual e respeitar os estágios de desenvolvimento.

Antes de mais nada, o preceptor não deve considerar o aluno como adulto em miniatura. O processo educativo, que deve nos acompanhar em todas as fases de nossa vida — educação permanente —, deve variar segundo os estágios: "A natureza quer que as crianças sejam crianças antes de serem homens. A infância tem certos modos de ver, de pensar e de sentir inteiramente especiais: nada é mais tolo do que querer substituí-los pelos nossos."

Respeitando esse estágio, do nascimento aos doze anos de idade, é preciso enfatizar o *exercício inteligente dos sentidos.* Seguindo as sugestões do contemporâneo e amigo Condillac, Rousseau escreve: "As primeiras faculdades que se formam e se aperfeiçoam em nós são os sentidos, que, portanto, deveriam ser cultivados em primeiro lugar, mas que, ao contrário, são esquecidos ou inteiramente relegados. Exercitar os sentidos não quer dizer somente usá-los, mas aprender a julgar bem através deles, ou seja, por assim dizer, aprender a sentir, porque não sabemos tocar, nem ver, nem ouvir senão no modo pelo qual aprendemos." Daí a exigência de educar a criança a desenvolver livremente a necessidade de mover-se, de brincar e de tomar posse do seu próprio corpo.

Dos doze aos quinze anos, é preciso desenvolver uma *educação intelectual,* orientando a atenção do jovem para as ciências, da física à geometria e à astronomia, mas através de um contato direto com as coisas, com o objetivo de fazê-lo captar a regularidade e, portanto, a necessidade da natureza. Mais do que aprender a ciência, é preciso educar a criá-la, respeitando os ritmos aos quais se devem adequar a vida sem deturpá-la. É o período no qual os instintos e as paixões, confrontando-se com as leis da realidade, com a resistência das coisas, com os limites que elas nos estabelecem e, ao mesmo tempo, com os pontos de apoio que elas nos oferecem, devem se dobrar progressivamente, transfigurando-se na mais ampla lógica da racionalidade natural. A força das coisas, a dura necessidade da realidade, constitui o banco de provas da educação.

Dos quinze aos vinte e dois anos, a atenção deve se concentrar na dimensão moral, no amor ao próximo, na necessidade de compartilhar os sofrimentos do próximo e esforçar-se por aliviá-los, no sentido de justiça e, portanto, na dimensão social e comunitária da vida individual, com o que começa o seu ingresso efetivo no mundo dos deveres sociais. Como complemento a esse itinerário, cuidar-se-á também da educação para o casamento, que não é o

lugar da espontaneidade ou do amor passional e puramente emotivo, mas da transfiguração dessa carga passional naquela alegria espiritual que deriva da subordinação da própria vida aos deveres da coletividade.

Se é verdade que "os primeiros movimentos da natureza são sempre honestos e não há perversidade original no coração humano", também é verdade que o mal se insinuou no coração do homem por obra da sociedade. Por conseguinte, a educação não amadurece abandonando a criança à sociedade, mas nem subtraindo-a à sociedade, porque o "bom selvagem", transplantado para a nossa sociedade, não estaria em condições de viver nela. Daí as modalidades do itinerário pedagógico, que deve preparar para a vida social, subtraindo o educando daqueles comportamentos nefastos, egoístas e conflitivos que é preciso eliminar lentamente no quadro do novo contrato social.

E isso comporta a educação do homem inteiro, sentimentos e razão, naquela vontade geral e naquele bem comum que são os pilares da nova construção social. A educação é o caminho para a sociedade renovada, com todo o seu rigor e a sua expansão social, bloqueando no berço toda forma de egoísmo, bem como toda forma de ansiedade pelo futuro, que apaga a alegria da presente. A certeza de uma sociedade harmônica, dominada pela vontade geral, evita aqueles falsos sentimentos provocados por uma sociedade competitiva e nos convoca a desfrutar do presente e de toda situação, livres dos temores e dos fantasmas da imaginação de um futuro competitivo e conflitivo.

A pedagogia de Rousseau se ilumina no quadro do *Contrato social* e, portanto, de uma vida política renovada, que, explicitando as condições de pertença e as garantias de desenvolvimento, encarna o verdadeiro preceptor de *Emílio*. "Para Rousseau, a pedagogia não era verdadeiramente problema de técnica higiênica, didática e psicológica. Era antes de mais nada um problema político, pois 'tudo depende radicalmente da política', e, ao mesmo tempo, um problema moral, pois 'quem distingue a política da moral não compreende nada nem de uma nem de outra' " (P. Casini).

8.7. **A naturalização da religião**

Da mesma forma como pretendia recriar uma sociedade verdadeiramente natural, isto é, em condições de recuperar as instâncias originárias da natureza humana, mas submetida às exigências da razão, também a propósito da religião Rousseau procura alcançar uma atitude "verdadeiramente natural", coincidente com a natureza humana, com a voz da consciência, filtrada pela razão social. Se a preocupação principal é a garantia da

convivência no quadro da vontade geral e do bem comum, a religião deve traduzir essas instâncias e fortalecê-las através de uma estreita relação com a vida política. As linhas fundamentais dessa religião natural, que marginaliza como nocivo para a vida social e ofensivo à lógica da razão tudo o que é sobrenatural, como a divindade de Cristo, os milagres ou as profecias, estão expostas no capítulo IV do *Emílio,* sob o título *Profissão de fé do vigário de Savóia.*

Rousseau distingue uma *religião do homem* de uma *religião do cidadão.* No que se refere à religião do homem, são duas as verdades a reter: a existência de Deus e a imortalidade da alma. A primeira é admitida porque representa a única explicação para o movimento da matéria, para a ordem e a finalidade do universo. A segunda deriva da impossibilidade de que o mau triunfe sobre o bom: "Ainda que não houvesse outra prova da imaterialidade da alma senão o triunfo do mau e a opressão do justo neste mundo, só isso já me bastaria para não duvidar dela. Uma contradição tão manifesta e uma dissonância tão estridente na harmonia do universo me levariam a pensar que nem tudo para nós acaba com a vida, mas, com a morte, tudo volta à ordem."

Mas e quanto ao cristianismo? Com o dogma do pecado original e da salvação sobrenatural, a doutrina cristã foi uma das causas da corrupção da vida social. Trazendo para o âmbito do espírito os valores e os vínculos mais profundos entre os homens, enquanto filhos de Deus e, portanto, irmãos, o cristianismo conquistou o conceito de comunidade universal, mas somente ao nível espiritual. Forçando e impelindo no íntimo as forças dos homens, deixou indefesa a comunidade no plano das relações sociais e terrenas. Sendo ultramundana, tal religião gerou uma sociedade universal que, sendo somente espiritual, abriu as portas a toda forma de tirania e egoísmo.

Escreve Rousseau: "O cristianismo é uma religião inteiramente espiritual, que distancia os homens das coisas da terra. A pátria do cristão não é de modo algum este mundo (...). O cristianismo é muito favorável à tirania, embora esta nem sempre tenha se aproveitado." No cristianismo, há uma interioridade afastada da exterioridade: a primeira é lugar da unidade; a segunda, sendo solta e distanciada da primeira, é lugar de prepotência e de toda forma de egoísmo. "Essa religião, não tendo nenhuma relação particular com o corpo político, deixa às leis somente a força que elas têm por si mesmas, sem acrescentar-lhes nenhuma outra força; assim, um dos grandes vínculos da sociedade particular fica privado de efeito. E, pior ainda, ao invés de afeiçoar os cidadão ao Estado, os afasta dele, como de todas as coisas deste mundo. Não conheço nada de mais contrário ao espírito social."

À medida que separa a teologia da política, o homem do cidadão, o espaço privado e interior do espaço público, o cristianismo deve ser combatido, porque não contribui para o aperfeiçoamento da vida política. Esta, ao contrário, exige uma religião que lhe confira sacralidade e garanta a estabilidade. Conseqüentemente, ao lado da religião do homem, essencializada na existência de Deus e na imortalidade da alma, é preciso colocar "uma profissão de fé puramente civil, cujos artigos cabe ao soberano fixar, não mais precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão e súdito fiel."

Esses artigos são os mesmos da religião do homem ou religião natural, acrescidos da "santidade do contrato social e das leis" e também de um dogma negativo, a intolerância. Esse dogma implica que "é preciso tolerar todas aquelas religiões que, por seu turno, toleram as outras, desde que seus dogmas não contenham nada de contrário aos deveres do cidadão. Mas quem quer que ouse dizer que fora da Igreja não há salvação deve ser expulso do Estado".

Com efeito, não é a Igreja, mas sim o Estado o único órgão de salvação individual e coletiva, por ser o lugar privilegiado do desenvolvimento integral das potencialidades humanas. Os elementos de tal solução são facilmente identificáveis. Escreve Rousseau no *Contrato social:* "A alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade (... leva) a uma forma de associção que defende e protege com toda a força a pessoa e os bens de cada associado; por ela, cada qual unindo-se a todos, não obedece senão a si mesmo e permanece tão livre como antes."

O que nos leva a concluir, com Fetscher, que "o tema do *Contrato social* não é (...) a abolição, mas sim a legitimação das 'cadeias' ou, para falar de outra forma, a busca de uma estrutura política que configure, ao mesmo tempo de modo legítimo e conforme ao objetivo, o domínio indispensável na sociedade. A ordem encontrada terá o nome de *Respublica:* ela não é somente uma forma de Estado entre outras, mas a única legítima, que deverá se adequar às circunstâncias de tempo e lugar segundo considerações de oportunidade prática, mas que não pode ser alterada em suas partes essenciais." Rousseau, portanto, apresenta-se como "moralista tradicionalista que, alertado para as desastrosas conseqüências da desenfreada sociedade competitiva, tenta retardar o progresso com meios políticos e pedagógicos".

Capítulo XX

O ILUMINISMO INGLÊS

1. A controvérsia sobre o deísmo e a religião revelada

1.1. John Toland: o cristianismo sem mistérios

De tudo o que mostramos até agora, é fácil concluir que o iluminismo teve na França as suas expressões mais brilhantes, mais variadas, mais conhecidas e, mais influentes. Entretanto, não devemos nos esquecer de que as temáticas difundidas pela *Enciclopédia* de Diderot e d'Alembert encontram a sua gênese sobretudo na imagem (além do conteúdo) das ciências de Newton e de Robert Boyle (que, no *Químico cético,* havia combatido a velha doutrina dos elementos e definido operacionalisticamenta o *elemento* como aquilo que resistia à decomposição do fogo) e nas teorias gnosiológicas e políticas de Locke (que, também de Boyle, havia retomado a distinção entre *qualidades primárias* — extensão, figura, solidez, movimento etc. — e *qualidades secundárias* — cores, sons, odores, sabores etc.). Pois bem, entrelaçando-se com o desenvolvimento do empirismo, o iluminismo inglês tem uma de suas manifestações mais interessantes e conhecidas na polêmica que se desenvolveu em torno do primado ou não da religião natural ou da religião revelada.

A obra de referência para os *deístas ingleses* foi o *Cristianismo sem mistérios,* de John Toland. De origem irlandesa, Toland nasceu em 1670 e morreu em 1722. Aos dezesseis anos, passou do catolicismo ao protestantismo. Estudou em Glasgow, Leida e Oxford. Foi graças ao apreço que Leibniz tinha por seus trabalhos que Toland conquistou os favores da rainha Sofia Carlota da Prússia, que fôra aluna de Leibniz. O *Cristianismo sem mistérios* foi publicado em 1696 e em 1704 saíram as *Cartas a Serena,* onde

Serena nada mais é do que a rainha Sofia Carlota. Com a obra *Cristianismo sem mistérios,* Toland adquiriu muita notoriedade: o livro se afirmou como texto clássico do deísmo, mas, com isso, Toland teve também que suportar grande parte dos ataques que os defensores do cristianismo, entendido como religião positiva, desencadearam contra o deísmo.

Mas o que defendia Toland em seu *Cristianismo sem mistérios?* Na verdade, com sua obra, Toland situa-se nas pegadas de Locke, que, no livro *A Racionalidade do cristianismo,* havia procurado harmonizar a razão e a fé cristã. Mas Toland vai muito mais além do que Locke. Mais do que pôr razão e fé de acordo, ele faz com que *a razão se torne tribunal da fé* e exclui do cristianismo todo elemento de mistério, *reduzindo* toda a fé aos limites da razão.

Para Toland, o cristianismo não tem nada de misterioso. É isso o que diz o título de sua obra, que leva o seguinte subtítulo, muito significativo: "Tratado onde se demonstra que não há nada no Evangelho de contrário à razão nem acima dela e que nenhuma doutrina cristã pode ser propriamente denominada mistério."

A tese central de Toland é a seguinte: submetido ao exame da razão, tudo aquilo que passa por mistério pode ser exaustivamente explicado e compreendido. Quando falamos de "mistério", diz Toland, entendemos duas coisas: ou o mistério é algo de contrário à razão, e então é um contra-senso, que simplesmente deve ser excluído de toda discussão séria; ou então o mistério é algo ainda não esclarecido e explicado, e então deve ser objeto de investigação, para ser racionalmente explicado.

Pois bem, para Toland, as doutrinas do cristianismo só são misteriosas no segundo sentido, isto é, não são de modo algum misteriosas. Fazendo eco a Newton, escreve ele: "Eu elimino de minha filosofia toda hipótese." E mostra-se convencido de que "aquilo que, na religião, é revelado, dado que é utilíssimo e necessário, deve ser facilmente conhecido e mostrar-se coerente com as nossas noções correntes". Nada daquilo que entra no conhecimento deve ser ininteligível e nada de inconcebível ou incoerente estaria no Evangelho. Certo, a forma pela qual o Evangelho foi dado a conhecer serviu para divulgar algumas verdades entre grandes massas. Mas o cristianismo positivo não é nada mais nada menos que a expressão da religião natural, isto é, da religião cujos princípios são perfeitamente alcançáveis através da razão ("não há nada melhor compreensível do que os atributos de Deus").

E é exatamente a religião natural, para além dos cultos, das instituições e das crencas das religiões positivas, que é cara a Toland. E, para que ela possa reemergir, é preciso grande esforço e tenaz exercício da razão para que nos demos conta de todas as

superstições e preconceitos que aprisionam a nossa mente. Na realidade, escreve Toland nas *Cartas a Serena,* "tão logo vemos a luz, o grande engano começa a nos desiludir de todas as partes. As próprias parteiras me colocam no mundo com cerimônias supersticiosas e as mulheres que assistem ao parto sabem de milhares de palavras mágicas para afastar o azar e obter a felicidade para a criança (...). Em muitos aspectos, nem o padre fica de fora dessas superstições, a fim de iniciá-la o mais rapidamente a seu serviço, pronunciando certas fórmulas verbais e muitos poderosos encantamentos, além de usar os símbolos gentios do sal e do óleo".

Logo depois do nascimento, prossegue Toland, "nós somos entregues às amas-secas, mulheres ignorantes da mais desprezível vulgaridade, que nos infundem os seus erros juntamente com o seu leite, assustando-nos para nos manter quietos, com ameaças de espantalhos e bichos-papões (...); assustam-nos com histórias de espíritos e bruxas, fazendo-nos crer que todos os lugares solitários são freqüentados por espectros e que os poderes invisíveis são ativos e maléficos durante a noite (...). Depois, nossas amas-secas levam-nos de volta para casa, onde somos lançados em mãos ainda piores, entre servidores ociosos e ignorantes, cujo principal modo de nos distrair é contando-nos histórias de fadas, duendes, bruxarias, espíritos vagantes, adivinhos, astrólogos e outras coisas quiméricas desse tipo".

A escola também não é lugar melhor de educação para a razão, pois na escola "toda a juventude é corrompida tanto quanto em casa, não ouvindo falar de outra coisa senão de demônios, ninfas, gênios, sátiros, faunos, aparições, profecias, magias e outros milagres fantásticos". Mais tarde, freqüenta-se a universidade, observa Toland, mas "a universidade é o mais fértil viveiro de preconceitos, o maior dos quais é aquele pelo qual pensamos que ali aprendemos tudo, ao passo que, na realidade, não nos é ensinado nada, pois apenas recitamos de memória, com grande segurança, as precárias noções dos nossos sistemas".

Ademais, como se tudo isso não fosse suficiente para corromper as nossas inteligências, "há certas pessoas, na maior parte das comunidades do mundo, que são separadas e pagas não a fim de nos iluminar, mas a fim de manter o resto do povo em seus erros. Aquilo que digo pode até ser considerado uma afirmação exagerada, mas será que não pode ser aplicado ao clero ortodoxo?" E os pregadores, todo dia, contam do púlpito as coisas mais estranhas: como ninguém pode contradizê-los, eles assim divulgam as suas próprias opiniões como "verdadeiros milagres de Deus".

Alguns certamente conseguem compreender que estamos imersos em um mar de mitos, preconceitos e superstições, mas talvez essas poucas pessoas não tenham coragem suficente para se

erguer contra a opinião predominante. Assim, acomodam-se hipocritamente às opiniões mais defendidas, "por medo de perder fortuna, tranqüilidade, reputação ou até a vida". E isso "fortalece os outros em seus preconceitos". Entre os preconceitos mais fortes encontram-se "os costumes civis" e "os ritos religiosos" da sociedade em que somos educados. A isso "se acrescentam (...) os nossos próprios medos e a nossa vaidade, a nossa ignorância das coisas do passado, a incerteza do tempo presente e a ansiosa curiosidade sobre o que está por vir, a nossa pressa em julgar, a nossa leviandade no concordar e a falta da devida ponderação no examinar (...)".

Depois de todas essas considerações, Toland admite que, para o homem, é impossível "escapar ao contágio e alcançar ou preservar a liberdade, porque todos os outros homens do mundo estão de acordo na mesma conspiração para enganá-lo". À primeira vista, o homem isento de preconceitos pode parecer ter muito poucas vantagens sobre os outros, "mas cultivar essa razão será a principal ocupação de sua vida se, por um lado, ele considera que nada pode igualar a sua tranqüilidade e alegria interiores, vendo todo o resto dos homens tateando no escuro, perdido em inextricáveis labirintos, atormentado por perpétuos medos sem estar seguro de que encontrará um fim para a sua miséria nem mesmo na morte, ao passo que, por outro lado, ao contrário, ele próprio sente-se inteiramente seguro, graças ao reto uso de sua inteligência, contra esses vãos sonhos e terríveis fantasmas, satisfeito com aquilo que já conhece e alegre com suas novas descobertas, sem pensar em ter de defrontar-se com coisas inescrutáveis, não se deixando arrastar pela autoridade ou a paixão como um animal, mas dando leis às próprias ações, como homem livre e racional". Ou seja, como homem que fez de sua própria razão o guia de sua vida e erigiu-a tribunal de tudo, inclusive da revelação.

1.2. Samuel Clarke e a prova da existência de um Ser necessário e independente

O *Cristianismo sem mistérios* de Toland é de 1696. No ano seguinte, apareceram dois escritos dirigidos exatamente contra o deísmo de Toland, ou seja, a *Resposta a Toland,* de Peter Browne, e *Sobre razão e fé em relação aos misérios do cristianismo,* de John Norris. Browne sustenta que a razão humana não pode conhecer a essência de Deus nem os seus atributos. E Norris, por seu turno, afirmou que, contrariamente ao que pensava Toland, é preciso distinguir entre verdades acima da razão e verdades contrárias à razão.

Posteriormente, em 1705, apareceu o *Discurso sobre o ser e os atributos de Deus,* escrito por Samuel Clarke (1675-1729). O verdadeiro inspirador de Clarke foi Newton, que ele defendeu dos ataques de Leibniz e do qual traduziu a *Ótica* em latim. Pois bem, de forma rigorosamente silogística, Clarke pretende sustentar que, enquanto a essência de Deus é indemonstrável, já a sua existência e os seus atributos podem ser demonstrados. Como também a liberdade, no sentido de que Deus é livre para determinar-se por si mesmo. E também o homem, contrariamente ao necessitarismo de Spinoza, é livre, na opinião de Clarke.

Eis, então, algumas considerações de Clarke: "A minha primeira proposição, que não pode ser posta em dúvida, é que é absolutamente necessário *que algo tenha existido desde toda a eternidade* (...). Com efeito, como algo existe atualmente, está claro que alguma coisa sempre existiu. Caso contrário, ter-se-ia que sustentar que as coisas que existem atualmente brotaram do nada e não têm absolutamente nenhuma causa de sua existência, o que é pura contradição em termos (...)."

Estabelecida essa primeira proposição, Clarke passa para a segunda para a qual "um ser independente e imutável deve ter existido desde toda a eternidade". E isso porque "supor uma sucessão infinita de seres dependentes e sujeitos a mudanças, dos quais um foi produzido pelo outro em um progresso ao infinito, sem uma causa original, nada mais significa do que fazer regredir a objeção passo a passo e fazer que se perca de vista a questão relativa ao fundamento e à razão da existência das coisas".

A terceira proposição é a de que "esse ser independente e imutável, que existiu desde toda a eternidade sem ter uma causa externa de sua existência, existe necessariamente e por si mesmo". E, na realidade, conclui Clarke, "a simples idéia de um ser que exista necessariamente e por si mesmo é precisamente a idéia de um ser cuja existência não pode ser negada sem uma expressão contradição".

Assim, a razão pode alcançar a existência e os atributos (infinitude, eternidade, independência etc.) de Deus. Mas, sendo assim, como se justifica então a Revelação? Responde Clarke: a Revelação torna mais claras e explícitas as leis naturais da moral. Por outro lado, Deus não pode ser obrigado por ninguém a se revelar a todos os povos. E o cristianismo, segundo Clarke, é verdadeira revelação divina, já que os seus ensinamentos morais são perfeitamente racionais.

Um seguidor de Clarke foi Willian Wollaston (1659-1724), autor de *A religião da natureza,* livro publicado em 1722 e que, na época, teve ampla difusão. Wollaston chama a atenção para o fato de que Deus não pode desejar o sofrimento e todos os males que, no

entanto, os homens suportam a cada dia. Conseqüentemente, se o mundo está cheio de dor, isso quer dizer que o plano da bondade misericordiosa de Deus deverá se realizar depois da morte. E é assim que Wollaston propõe a idéia da imortalidade da alma.

1.3. **Anthony Collins e a defesa do "livre-pensamento"**

Anthony Collins (1676-1729), descendente de família nobre, foi dicípulo de Locke. Em 1713, publicou um ensaio destinado a suscitar grandes polêmicas: trata-se do *Discurso sobre o livre-pensamento.* Escreve Collins: "Por 'livre-pensar' entendo 'o uso do intelecto no esforço por encontrar o significado de toda e qualquer proposição, no considerar a natureza da evidência a favor ou contra ela e no julgá-la em conformidade com a força ou fraqueza da evidência que ela mostra'." E prossegue ele: "Essa definição não me pode ser objetada pelos inimigos do livre-pensar, visto que não inclui o crime que eles imputam aos livres-pensadores, a fim de torná-los odiosos para as pessoas que não pensam (...)."

No que se refere às razões que fundamentam o livre-pensamento, Collins argumenta o seguinte: "1) Se o conhecimento de algumas verdades nos é exigido por Deus, se o conhecimento de outras verdades é útil para a sociedade e se o conhecimento de nenhuma verdade nos é proibido por Deus ou danoso para nós, então nós temos o direito de conhecer toda e qualquer verdade e temos o direito de pensar livremente (...). 2) Assim como nas artes manuais é somente através de provas livres, em relação ao e no experimento de tudo, que conseguimos conhecer o que é melhor e perfeito em cada arte, da mesma forma, nas ciências, a perfeição só pode ser alcançada através do livre-pensar (...). 3) Se os homens desleixam o pensar ou se convencem de que não têm direito a pensar livremente, eles não apenas não podem obter qualquer perfeição nas ciências, mas, se quiserem ter opiniões, devem incorrer nos maiores absurdos imagináveis, tanto na teoria como na prática. Quantas noções absurdas da divindade já prevaleceram outrora, não só entre os pagãos, mas também entre os cristãos!"

O *livre-pensamento*, portanto, consiste na análise sem preconceitos do significado e das razões ou das provas contrárias, que apoiam ou desmentem uma teoria qualquer. E Collins não encontra nenhuma razão em tantas "absurdas" opiniões "contrárias às noções mais óbvias do sentido e da razão", que "abundam em toda a Igreja cristã desde há muitos séculos".

Eis então algumas idéias que, na opinião de Collins, são idéias absurdas e sem fundamento: "A infalibilidade de uma pessoa individual ou de um concílio, o poder de condenar ou salvar concedido aos padres, a adoração de imagens, pinturas, santos e

relíquias e milhares de outros absurdos tão grandes como nunca desse modo haviam prevalecido em alguma nação pagã."

E isso só pôde acontecer porque o livre-pensamento foi bloqueado. E "quantos absurdos não prevaleceram na moral, na astronomia, na filosofia natural e em toda outra ciência? Em todo e qualquer caso, a autodefesa era considerada legítima pelos antigos Padres; as segundas núpcias eram consideradas por eles como uma espécie de adultério; supunha-se que a usura fosse proibida pela lei de Deus. Resistir a isso significava estar contra, era heresia; ainda no século passado, Galileu foi preso porque sustentava que a terra se move".

Na opinião de Collins, os padres católicos e os pastores luteranos eram culpados pelas mais absurdas idéias, exatamente por terem proibido o livre-pensamento: eles renunciam e pretendem que os fiéis também renunciem à própria razão. E, em sua desfaçatez teológica, assemelham-se "àquela mulher que, quando seu marido flagrou-a na cama com um padre, disse-lhe que isso não havia sido nada mais que um engano do diabo para ultrajar um homem de Deus e que ela esperava que ele acreditasse em sua querida mulher ao invés de crer nos seus olhos".

Os adversários do livre-pensamento trabalham incessantemente para opor obstáculos ao homem no uso de suas faculdades. Mas, pergunta-se Collins, "o que poderá haver de mais absurdo? Eu não tenho outro caminho para distinguir a verdade da falsidade ou para saber se me encontro em estado de salvação ou de perigo senão o de usar o intelecto e a razão de que Deus me dotou". O exercício do livre-pensamento está em consonância com os desejos de Deus e "segundo a experiência, o livre-pensar é o único meio adequado para destruir o domínio do diabo sobre os homens, cujo domínio ou poder é mais ou menos extenso conforme o livre-pensar o desencoraje ou o admita, ao passo que qualquer outro meio empregado contra ele, como exorcizá-lo de modo miraculoso, multiplicando os padres, aumentando a sua potência e empregando o seu poder temporal, freqüentemente aumentou, mas nunca destruiu de todo o poder do diabo".

Crítico das profecias na obra *Fundamentos e razões da religião cristã* (1724), Collins, em sua *Pesquisa filosófica sobre a liberdade humana* (1717), de qualquer modo, negou o livre-arbítrio. "Em primeiro lugar — escreve — já que nego o livre-arbítrio em certo significado dessa expressão, entretanto, eu luto pela liberdade — enquanto ela significa o poder — do homem de fazer aquilo que ele quer e lhe apraz (...). Em segundo lugar, quando eu afirmo estar necessitado dela, sustento-o apenas por aquilo que é chamado 'necessidade moral', entendendo por isso que o homem, que é ser inteligente e sensível, é determinado pela sua razão e por seus

sentidos; entretanto, nego que o homem esteja sujeito a uma necessidade do tipo daquela dos relógios, dos despertadores e de outros objetos desse tipo, os quais, por carência de sensações e de inteligência, estão sujeitos a uma necessidade absoluta, física e mecânica." E Collins também não reputa o seu determinismo psicológico como contrário à moral: pelo contrário, ele seria o melhor caminho para salvar a moral, já que mostra que a ação humana é determinada por motivações racionais, não seguindo em absoluto as loucuras ou as brincadeiras provocadas pelo acaso.

Atacado de vários lados, já em 1713 Collins era duramente criticado por Richard Bentley (1662-1742), que no escrito *Notas sobre um recentíssimo discurso sobre o livre-pensamento,* afirmou que a investigação sobre a *Bíblia* tinha necessidade de instrumentos filológicos bem mais sérios do que os possuídos por Collins, de quem Bentley relacionou toda uma série de erros filológicos. Outro crítico de Collins foi Jonathan Swift, que, ironizando as teses de Collins, em *O discurso sobre o livre-pensamento de Collins reduzido a pobres palavras,* escreveu que "a massa do gênero humano é apta a pensar tanto quanto a voar".

1.4. **Matthew Tindal e a redução da Revelação à religião natural**

Quem seguiu Collins mais de perto foi Thomas Woolston (1669-1733), que se aventurou a aplicar a teoria de Collins à narração dos milagres. E o fez nos seus *Seis discursos sobre os milagres,* publicados no período entre 1727 e 1730. Para Collins, ou os milagres são falsidades ou então devemos concebê-los como alegorias. Assim, por exemplo, a Ressurreição seria apenas uma invenção dos discípulos de Cristo. E também as profecias seriam alegóricas.

Em virtude de suas idéias, Woolston foi condenado a pagar uma multa e cumprir um ano de prisão. Foi defendido por Clarke e por Whiston (1667-1752), que era teólogo e físico, sucessor de Newton na cátedra de Cambridge. Mas Woolston não conseguiu pagar a multa e morreu na prisão. E isso acontecia apesar do *Toleration Act.* E deve-se notar ainda que as controvérsias suscitadas pelas idéias de Woolston chamaram a atenção de Voltaire, que nessa época se encontrava na Inglaterra.

Ainda em 1730, foi publicado outro trabalho clássico do deísmo inglês, ou seja, *O cristianismo, velho como a criação,* de Matthew Tindal (1653-1733). Antes desse escrito, Tindal havia publicado outros ensaios, nos quais, desenvolvendo a união entre jusnaturalismo e deísmo, se havia feito paladino da liberdade religiosa no âmbito político. Merecem lembrados o seu *Ensaio sobre a obediência aos poderes supremos,* de 1694, e o seu outro *Ensaio sobre o poder do magistrado e os direitos da humanidade em*

matéria de religião, aparecido em 1697, onde Tindal desenvolve as teorias políticas e religiosas de Locke.

Neste último trabalho, podemos ler: "Por 'religião' entendo a crença em um Deus e a noção e prática daqueles deveres que decorrem do conhecimento que nós temos dele e de nós mesmos, bem como da relação que temos com ele e com as criaturas nossas companheiras, em suma, de tudo aquilo que, com base em uma evidência convincente, nos parece ser nosso dever crer ou praticar." Existem, portanto, leis naturais estabelecidas por Deus (como, por exemplo, a "lei da autoconservação", impressa por Deus em nossa natureza) que precisamos seguir.

Afirma Tindal: "Deus, que é infinitamente feliz por si mesmo, não pode ter nutrido outro interesse em criar o homem senão o de torná-lo feliz nesta vida, assim como na vida futura. Portanto, se a humanidade seguisse as normas prescritas por Deus em relação ao comportamento recíproco dos homens, em que feliz, abençoado e florescente estado eles viveriam! E, além da punição que recebe na vida futura, que miséria e confusão cria ainda nesta vida quem se desvia daquelas normas, por sua ação contra o próprio Deus!"

De todo modo, a obra mais influente de Tindal foi precisamente *O cristianismo, velho como a criação.* O significativo subtítulo do livro é o seguinte: "O Evangelho como republicação da religião da natureza." A única religião verdadeira, autêntica e genuína é a religião natural. Na opinião de Tindal, as religiões positivas nada mais são do que contrafações e corrupções da única religião verdadeira, a religião natural. Esta, escreve Tindal, não difere da religião revelada, a não ser no modo como é transmitida: a primeira é revelação interna, a segunda é revelação externa da mesma vontade imutável de um Ser que é igualmente, em todo tempo, infinitamente sábio e infinitamente bom".

Em substância, para Tindal, Deus, que é bom e imutável, imprimiu desde a eternidade leis igualmente sábias e imutáveis no universo e na natureza humana. Portanto, é algo quase absurdo pensar que Deus tenha querido revelar a si próprio e as suas leis a um único povo, em um momento preciso da história. A Revelação, portanto, é substancialmente inútil. Em sua essência, ela é somente "uma republicação da religião da natureza". E, nos pontos em que se afasta dela, é unicamente superstição e violência.

Em suma, para Tindal, a verdadeira religião é compreensível através da razão e a razão é tanto o guia de nossas ações como o juiz da religião revelada. O deísmo de Tindal é conseqüente e radical. E Tindal, que se professara cristão por toda a vida, nunca pensou que essa sua defesa de uma razão que julga a Revelação fosse uma ação anti-religiosa, muito pelo contrário! Afirma ele: "Deus não deu aos homens nenhum outro meio à exceção do uso da razão. Então,

a razão, a razão humana, deve ser esse meio. Já que Deus nos fez criaturas racionais e a razão atesta que essa é a sua vontade, isto é, que nós atuemos segundo a dignidade de nossa natureza, então é a razão que deve nos dizer quando agimos desse modo. Aquilo que Deus nos pede para conhecer, crer, professar e praticar deve ser em si mesmo um serviço racional; mas se ele, que nos é proposto como tal, o é verdadeiramente, isto cabe unicamente à razão decidir." Em breve, eis a profissão racionalista de Tindal: "Como o olho é o único juiz daquilo que é visível e como o ouvido o é daquilo que é audível, assim também a razão é o único juiz daquilo que é racional."

Entretanto, a partir de tudo o que se disse até aqui sobre o deísmo inglês, redunda que "no âmbito do deísmo, há quem sustente que as religiões positivas devem ser combatidas e eliminadas e há quem seja de opinião que se pode realizar a passagem da religião natural às religiões positivas. De qualquer forma, trata-se, porém, de uma purificação das várias confissões religiosas à luz de um conjunto de motivos naturais que se consideram às vezes confiados à pura razão, mas mais freqüentemente à razão nos seus valores sensíveis" (M. dal Pra).

1.5. Joseph Butler: a religião natural é fundamental, mas não é tudo

Se Collins foi atacado por Bentley — e não somente por ele, mas também por Thomas Sherlock (1678-1761), que defendeu o valor das profecias e dos milagres, já que quem enfrenta a morte, como os apóstolos, não pode ser impostor, e por Edward Chandler (1688-1750), — Tindal foi logo criticado por James Foster (1697-1753), que em 1731 publicou um livro intitulado *Utilidade, veracidade e excelência da religião cristã.* Contra a idéia de que uma revelação feita a um só povo não podia ser uma revelação de Deus, Foster afirmou que, como Deus criou homens inteligentes e homens idio-tas, da mesma forma Deus pode ter-se revelado a um só povo e que o homem não é capaz de perscrutar as vontades divinas. Já John Conybeare (1692-1755) publicou em 1732 uma *Defesa da religião revelada,* na qual, persuadido da falibilidade e da insuficiência da razão humana, afirmou que, como Newton foi necessário para desvelar os segredos da astronomia, da mesma forma a revelação divina foi necessária para indicar a autêntica verdade religiosa.

Pois bem, dito isto, "parece não ser uma coincidência a contemporaneidade da publicação, em 1726, dos *Gulliver's Travels (As viagens de Gulliver)* e dos *Fifteen Sermons* (os *Quinze sermões)* de Butler: com efeito, esse fato parece assinalar o fim das filosofias

radicalmente otimistas, cujo ponto culminante ocorreu entre o fim do século XVII e as primeiras décadas do século XVIII, com as obras de Locke, de Leibniz e de Shaftesbury" (A. Plebe).

Na realidade, "no término de sua obra, Butler chegava (...) a mostrar, se não a certeza, pelo menos a probabilidade das verdades religiosas e, ao mesmo tempo, golpeava profundamente o cego e superficial otimismo dos deístas. Butler, a exemplo de Pascal, ao qual com razão pode ser aproximado, evidencia o denso véu de mistério que em vão nós tentamos arrancar. Ele vive profundamente o sentimento trágico da vida e amiúde o expressa com eficaz eloqüência. Entretanto, ele nunca desespera, pois a vida moral é fonte de segura salvação. Nós nos inclinamos sobre o nosso eu; embora seja o abismo em nós e embora seja amiúde até odioso, na sua profundidade ele é, porém, o único conforto. É na experiência moral que se verificam e se esclarecem as dificuldades religiosas. Na voz da consciência que nos apresenta o caminho do bem nós encontramos infalivelmente Deus" (E. Garin).

Nascido em 1692 e morto em 1752, Joseph Butler (que também foi bispo) publicou precisamente em 1726 os *Quinze sermões sobre a natureza humana,* que contêm as suas considerações a respeito da ética, ao passo que suas concepções teológicas estão expostas em *A analogia da religião, natural e revelada, com a constituição e o curso da natureza,* obra publicada em 1736. Já de 1748 são os seus *Seis sermões pronunciados em ocasiões públicas,* nos quais o autor estende as suas reflexões ao âmbito político.

No *Sermão XV,* Butler afirma que nem mesmo "o homem mais sábio e mais culto pode compreender as obras de Deus, os métodos e os desígnios de sua providência na criação e no governo do mundo. A criação está absoluta e inteiramente fora do âmbito de nossas faculdades e além da extensão de nossas máximas capacidades". É certo, diz Butler, que Deus fez o mundo, assim como também é certo que "esses efeitos devem ter possuído uma causa". Mas, embora só dos efeitos possa se adquirir conhecimentos, as causas "permanecem inteiramente na escuridão da nossa ignorância".

Nós descrevemos e conhecemos algumas regras gerais relativas à freqüente repetição de fenômenos observados, mas "a natureza e a essência das coisas, no entanto, são algo sobre o qual continuamos completamente ignorantes". A verdade é que "cada segredo que é desvelado, cada descoberta que é feita e cada novo efeito que é trazido à luz servem para nos convencer dos inumeráveis fatos que ainda permanecem ocultos e dos quais antes sequer suspeitávamos a existência. E o que acontece quando examinamos toda a criação, do mesmo modo e globalmente, como se estivéssemos diante de um simples objeto dela?"

Por outro lado, no que se refere ao "governo do mundo", a partir da consideração das causas finais e do mérito e demérito pessoais que se podem ver bem, podemos conhecer "algo sobre os desígnios da providência no governo do mundo, o suficiente para sustentar a nossa religião e a nossa prática da virtude, porém já que o reino do universo é um domínio ilimitado na extensão e interminável na duração, o seu sistema geral deve estar além de nossa compreensão". Além disso, "quem pode explicar as obras da sua (de Deus) justiça?"

O "esquema da providência", os caminhos e as obras do Senhor são muito vastos e profundos para a nossa capacidade. E não é "de modo algum absurdo supor que um véu tenha sido colocado de propósito sobre certas cenas de infinita potência, sabedoria e bondade, a visão das quais poderia, de um ou de outro modo, nos golpear com muita força, razão pela qual os seus objetivos são mais bem predispostos e realizados estando ocultos do que o seriam se fossem expostos ao nosso conhecimento. O Onipotente pode circundar-se de nuvens e de obscuridade por razões e propósitos de que não temos a mínima imagem ou idéia".

A razão, portanto, não tem nada de onipotente. E "a religião consiste na submissão e na resignação à vontade divina. A nossa condição neste mundo é a de uma escola de exercício para tal têmpera; e a nossa ignorância, a superficialidade da nossa razão, as tentações, as dificuldades que expusemos contribuem igualmente para torná-la tal". Com base nessas considerações, isto é, com base no conhecimento de nossa ignorância, o homem não deverá em absoluto se maravilhar se se defrontar com "coisas misteriosas e tais que não estará em condições de compreendê-las completamente ou de ir a fundo nelas".

Acrescenta ainda Butler, em segundo lugar, que "a nossa ignorância é a resposta apropriada para muitas questões que são denominadas objeções contra a religião, em particular aquelas em torno das aparências de mal e de irregularidade na constituição da natureza e no governo do mundo". Em terceiro lugar, "como a constituição da natureza e os métodos e as intenções da providência no governo do mundo estão acima da nossa compreensão, devemos aceitar a nossa ignorância e nos dedicarmos àquilo que está ao nível de nossa capacidade, que constitui a nossa real função e o nosso efetivo assunto".

Pois bem, a nossa real função e o nosso interesse, antes de mais nada, são o de compreender o que devemos fazer e sobre que fundamentos estabelecer as nossas normas éticas. A esse respeito, no *Sermão II,* tanto contra a visão ética de Hobbes como contra a visão de Shaftesbury, Butler sustenta o valor e o primado normativo da consciência: "Existe um princípio superior de reflexão ou

consciência em cada homem, o qual opera uma distinção entre os princípios interiores do seu coração, assim como entre as suas ações externas. Ele também introduz um juízo entre ele próprio e elas, estabelecendo especificamente que algumas ações são em si justas, retas e boas e outras, ao contrário, são em si más, erradas e injustas. Sem ser consultado e sem ser informado, ele se esforça magistralmente para aprovar ou condenar coerentemente se o homem realiza tais ações. E, quando não é calado à força, consegue, naturalmente e sempre espontaneamente, antecipar uma sentença superior e mais decisiva, que deverá no futuro repetir e confirmar a sua própria sentença." É em virtude dessa faculdade, natural do homem, que ele "é um ser que age moralmente e é lei para si mesmo".

Por outro lado, mesmo sendo explícito sobre a nossa condição de miséria e ignorância, Butler não somente apresenta um fundamento do juízo moral e um guia para a ação moral, mas também procura um caminho para algum conhecimento da realidade transcendente. Esse caminho é o da *analogia*. Na realidade, "a evidência provável, por sua própria natureza, não apresenta senão uma forma imperfeita de informação, devendo ser considerada própria somente de seres de capacidade limitada". Para uma inteligência infinita, nada é provável, já que tudo está claro e certo, "mas para nós, ao contrário, a probabilidade é o guia efetivo da vida".

E é exatamente com o princípio da analogia que Butler procura estabelecer uma ponte entre o homem e Deus, entre a inteligência finita e a infinita. Com efeito, as leis da natureza não são dessemelhantes das leis da Revelação e os mandamentos de Deus são simultaneamente divinos e naturais. Escreve Butler: "Comparemos a constituição e o curso conhecidos das coisas com aquilo que foi dito ser o sistema moral da natureza, as disposições reconhecida da providências ou este governo sob o qual nos encontramos com a religião que nos ensina a crer e esperar: vejamos se eles não são análogos e de um mesmo tipo. E, com base nessa comparação, penso eu, veremos que eles são tais em grande medida: que ambos podem estar calcados nas mesmas leis gerais e resumidos nos mesmos princípios de conduta divina."

Com isso, Butler não pretende chegar a um conhecimento completo da ordem revelada, mas não devemos nos surpreender com isso se pensamos que um conhecimento completo não é possível, como já sabemos, nem mesmo na ordem natural. Desse modo, "se a ordem natural das coisas e a ordem revelada provêm ambas de Deus, se são coincidentes uma com a outra e juntas formam um único plano providencial, o fato de sermos juízes incompetentes de uma torna necessariamente crível que possamos ser juízes incompetentes também da outra".

E, se é verdade que um juiz incompetente não sabe tudo, por outro lado é falso que ele não sabe nada. Assim, não sejamos pessimistas nem otimistas, mas coloquemo-nos realisticamente na busca daquelas garantias que são suficientes para a nossa correta conduta, convencidos de que "embora a religião natural seja o fundamento e a parte principal do cristianismo, ela não é em nenhum sentido a sua totalidade". Em suma, Butler é da opinião de Pascal, de que o homem navega na miséria, na confusão e na ignorância. Entretanto, ele não despreza muito a razão. E é com ela que ele tenta abrir um caminho, ao longo do qual vislumbra aqueles traços de verdades que fazem com que ele não seja nem arrogante nem desesperado.

2. A reflexão sobre a moral no iluminismo inglês

2.1. Shaftesbury e a autonomia da moral

Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury, nasceu em Londres em 1671. Neto do primeiro lorde de Shaftesbury, que havia sido amigo íntimo de Locke, foi aluno de Locke, protegeu Toland, participou da vida política durante certo período, viajou pela França e Itália e morreu em Nápoles em 1713. O seu *Ensaio sobre a virtude e o mérito,* que Toland publicou abusivamente, isto é, sem o consentimento do autor, apareceu em 1699. A ele seguiram-se a *Carta sobre o entusiasmo* (1708), *Sensus communis* (1709), *Os moralistas* (1709) e *Solilóquio ou conselho a um autor* (1710). Em 1711, Shaftesbury reuniu esses seus cinco escritos, acrescentou-lhes as *Reflexões miscelâneas sobre os tratados anteriores* e publicou o conjunto sob o título *Características de homens, maneiras, opiniões, tempos.*

"Shaftesbury não foi filósofo de profissão: foi cavalheiro culto, animado por interesses morais e políticos. Vivendo em época e em país em que as controvérsias religiosas eram violentas, levando a lutas e perseguições, nutria-se de profunda desconfiança em relação à religião positiva e do desejo de uma religião natural que baste para justificar a moral. Para ele, a verdadeira religião se reduz à moralidade. No que se refere à religião positiva, nutre antipatia e suspeita não só por tudo aquilo que pode levar à intolerância e ao ódio entre os homens, mas também por toda forma de misticismo" (S. Vanni-Rovighi).

Exatamente na *Carta sobre o entusiasmo,* Shaftesbury ataca místicos e fanáticos e recomenda ao destinatário da carta, que era o ministro lorde Sommers, que não reprima com violência as manifestações de misticismo e fanatismo, mas procure muito mais

atingi-las pelo ridículo. E, na verdade, Shaftesbury concebeu a sátira, a zombaria e a ironia como poderosas armas a serviço da razão e, portanto, da civilidade. No *Sensus communis,* podemos ler: "A liberdade de ironizar e de expressar dúvidas sobre tudo com linguagem correta e a possibilidade de analisar e refutar qualquer argumento sem ofender o adversário são o método que deve ser usado para tornar agradáveis as conversações filosóficas." E, na *Carta sobre o entusiasmo,* Shaftesbury escreve que "o espírito nunca é livre quando é suprimida a livre ironia".

Estabelecido isso, vemos que o problema do qual parte Shaftesbury no *Ensaio sobre a virtude e o mérito* é o de saber "até que ponto a religião implica necessariamente a virtude e se está dizendo a verdade quem diz que é impossível que o ateu seja virtuoso ou que possua certo grau de honestidade ou de mérito". Pois bem, a opinião comum, que quase ninguém ousa pôr em dúvidas, é a de que religião e virtude são intrinsecamente conexas. Entretanto, Shaftesbury afirma que a observação da realidade desmente tal idéia.

Escreve ele: "Com efeito, é certo que, por vezes, encontramos casos que parecem contradizer essa opinião corrente. Temos conhecido pessoas que, embora mostrando grande zelo religioso, eram privadas até mesmo dos afetos humanos comuns e apareciam extremamente degeneradas e corruptas. Outras, ao contrário, que pouco se interessavam pela religão e eram sem dúvida consideradas atéias, se revelaram praticantes das normas da moralidade e, em muitas circunstâncias, agiam com tanto bom senso e afeto para com a humanidade a ponto de nos obrigar a reconhecer as suas qualidades de homens virtuosos. Em geral, consideramos tão importantes os princípios morais puros que, em nossas relações com as pessoas, raramente nos contentamos com as mais completas afirmações sobre o seu zelo religioso, enquanto não sabemos alguma coisa a mais sobre o seu caráter. Se nos dizem que um homem é religioso, ainda perguntamos como é o seu comportamento moral. Mas se, ao contrário, sabemos logo que ele tem princípios morais honestos e que é homem dotado de instintiva justiça e de bom temperamento, raramente perguntaremos se ele é religioso e praticante."

Shaftesbury, portanto, atribui *autonomia* própria à moral. E isso leva bem próximo de certo inatismo. Esse inatismo, porém, mais do que se referir a idéias racionais, diz respeito a "sentidos", sentimentos ou, digamos, comportamentos éticos e estéticos. Em suma, há um "sentido" inerente ao homem, isto é, um sentido que integra o cabedal de sua natureza e que está na base de suas avaliações morais e estéticas, como também de suas convicções religiosas: "Os múltiplos movimentos, inclinações, paixões, ati-

tudes e, por conseguinte, os comportamentos e costumes das criaturas nas várias ocasiões da vida, se apresentam ao espírito sob perspectivas e pontos de vista diversos, pondo-o em condições de julgar prontamente aquilo que é bom e o que é mau em relação à espécie ou sociedade." Na verdade, observa Shaftesbury, "antes de ter uma clara e exata noção de Deus, uma criatura pode possuir uma concepção ou sentido do justo e do injusto e vários graus de vício ou virtude".

Tal "sentido moral" é sentimento reflexo inato ou, podemos dizer, instintivo. Assim como também é instintiva e natural no homem uma atitude simpática em relação aos outros. O que demonstra pelo menos quatro coisas: 1) Que Hobbes erra ao insistir no instinto egoísta como fundamental e exclusivo na natureza humana. 2) Que não existe um estado natural como situação contraposta ao estado social: a *sociedade* não nasce de um pacto de indivíduos isolados e independentes, já que o homem é em si mesmo e por sua natureza social, de modo que é inconcebível um homem fora da sociedade. 3) Que, portanto, não pode existir a contraposição entre o egoísmo para si próprio e a simpatia para os outros. 4) Que não somente não existe contraposição entre egoísmo e altruísmo, mas também se pode estabelecer uma equação de igualdade entre egoísmo e altruísmo, como se pode ver na amizade e no amor, sentimentos que brotam da simpatia para com os outros e, ao mesmo tempo, satisfazem o egoísmo. E, se existe uma bondade natural de coisas ou de ações que alcançam o fim para o qual são feitas, a ação virtuosa é aquela que se acompanha de uma boa intenção. Por isso, a virtude é típica das ações humanas boas e conscientes.

A moralidade, portanto, tem a sua autonomia (e esse é um dos motivos pelos quais Kant, de algum modo, seria devedor de Shaftesbury). E, juntamente com os adversários do fanatismo ou estusiasmo religioso, Shaftesbury afirma que a virtude pode existir também fora da prática religiosa. E não só isso, pois a religião positiva, na opinião de Shaftesbury, pode afastar os homens da virtude, apresentando a idéia de um falso Deus (vingador, tirano etc.) ou então ensinando que se devem realizar certas ações por medo do castigo divino, muito mais pelo fato de que a ação é boa em si mesma. Entretanto, mesmo colocando as coisas desse modo e mesmo atacando as "superstições" das religiões positivas, Shaftesbury pretende "defender tanto a religião como a virtude moral, sem diminuir o valor de nenhuma das duas".

Pois bem, o *Ensaio sobre a virtude e o mérito* distingue quatro concepções diversas sobre a questão religiosa. Mas antes dá uma definição de Deus: "Aquela coisa qualquer que é superior ao mundo de todos os modos ou que governa com discernimento e intelecto é

aquilo que, por acordo universal, os homens chamam Deus."

E eis agora as quatro concepções diversas sobre a questão religiosa: 1) "Acreditar que cada coisa é governada, ordenada ou regulada do melhor modo por um princípio ou um intelecto ordenador, necessariamente bom e permanente, significa ser perfeito teísta." 2) "Crer que não exista nenhum princípio ou intelecto ordenador, nem qualquer causa, medida ou norma das coisas fora do acaso (...) significa ser perfeito ateu." 3) "Acreditar que o princípio ou intelecto ordenador e superior não seja um só, mas sim dois, três ou mais, ainda que de natureza boa, significa ser politeísta." 4) "Acreditar que o intelecto ou os intelectos que governam o mundo não sejam absoluta e necessariamente bons, nem estejam voltados para o que é melhor, mas sim capazes de agir segundo o seu puro arbítrio e fantasia, significa ser demonista."

Explicitadas essas concepções, Shaftesbury comenta que "todas essas formas de demonismo, politeísmo, ateísmo e deísmo podem se combinar entre si. A religião só é incompatível com o perfeito ateísmo". Mas qual é a justa e válida concepção da religião para Shaftesbury? A religião que Shaftesbury propõe é a religião natural. E o *modo* como ele articula a sua proposta é de notável interesse, já que, da mesma forma que no caso da moralidade, também se chega à religião natural não tanto por meio de elaborados procedimentos racionais, mas muito mais por uma visão imediata e segura daquilo que é a ordem do universo. Escreve ele: "Nada melhor do que a idéia ou o sentido da ordem e da proporção está impresso em nossa mente e inserido em nossa alma."

Em *Os moralistas,* o universo inteiro é visto por Shaftesbury como sendo estruturado, dirigido e guiado, platonicamente, por um princípio que explica a sua ordem e o seu finalismo: "Como qualquer outro animal, embora seja em si mesmo um sistema autônomo de partes, o homem não pode ser considerado igualmente autônomo em relação a todo o resto. Ocorre observar que ele é ligado por outras relações ao sistema de sua espécie, assim como o sistema da sua espécie é ligado ao sistema animal e este, por seu turno, ao mundo, que é a nossa Terra, a qual está ligada ao cosmos mais amplo que é o universo." E, se olharmos as regularidades do sistema do universo, então somos obrigados "a admitir uma mente universal, que nenhum homem perspicaz tentará pôr em discussão, a menos que queira levar a desordem ao universo".

Da mesma forma, introduzimos desordem no universo quando as inclinações ou paixões que influenciam a nossa vida tornam-se vícios. As inclinações que podem influenciar e governar a nossa vida são as seguintes: "1) as inclinações naturais, que levam ao bem público; 2) as inclinações egoístas, que levam somente ao bem privado; 3) as inclinações que não pertencem a essas duas, isto é,

que não tendem a nenhum bem, público ou privado, mas sim ao contrário; essas inclinações podem ser justamente definidas como inclinações inaturais."

Pois bem, admitindo-se essas três inclinações, temos desordem e, portanto, vício nos seguintes três casos: "1) quando as inclinações públicas são fracas ou insuficientes; 2) quando as inclinações privadas e egoístas são muito fortes; 3) quando se desenvolvem inclinações diferentes dessas, que não visam de modo algum o bem do organismo público ou privado." E, com efeito, conclui Shaftesbury, ter inclinações naturais, fortes e generosas, voltadas para o bem público, "significa ter o principal meio e poder para desfrutar de si mesmo; estar privado delas significa miséria e mal"; por outro lado, ter inclinações privadas muito fortes e mais intensas do que as inclinações generosas "é uma coisa miserável"; por fim, ter inclinações que vão contra os interesses tanto do indivíduo como do bem público "significa ser miserável em grau maior".

2.2. **Francis Hutcheson: a melhor ação propicia a maior felicidade ao maior número de pessoas**

Se a fineza da análise psicológica é uma das características dos escritos de Shaftesbury, a sistematicidade é típica das obras do irlandês Francis Hutcheson (1694-1747), que foi professor de filosofia moral na Universidade de Glasgow a partir de 1729 e cuja filosofia, pelo menos em sua primeira parte, desenvolve as idéias e os motivos fundamentais da filosofia de Shaftesbury, ao passo que, posteriormente, sofrerá também a influência das concepções de Butler. Hutcheson é autor das seguintes obras: *Pesquisa sobre a origem de nossas idéias de beleza e virtude* (1725); *Pesquisa sobre o bem e o mal moral* (1726); *Ensaio sobre a natureza das paixões* (1728); *Sistema de filosofia moral* (póstumo, 1754).

Em 1729, como já dissemos, Hutcheson inicia o seu ensino em Glasgow. E foi nesse período que, sobretudo sob a influência das idéias de Butler — cuja *Analogia* ele chama de "livro excelente" — mas também das idéias de Grotius e de Locke, dedicou particular atenção à temática do jusnaturalismo. Escreve Hutcheson: "Todos nós temos indícios suficientes da existência e da providência de Deus, bem como do fato de que ele é autor de todos os nossos poderes e disposições naturais, da nossa razão, da nossa faculdade moral e das nossas afeições. Desse modo, com uma justa reflexão, podemos discenir claramente que conduta de ação essa constituição da nossa natureza recomenda à nossa aprovação como moralmente excelente e à nossa escolha em matéria de interesse. Assim, nós devemos ver a intenção do Deus natureza em tudo aquilo e não podemos deixar de considerar todas essas conclusões do justo raciocínio e da reflexão como indicações da vontade de Deus

relativa à nossa conduta. Se chegamos a essa persuasão, tais conclusões práticas recebem novos reforços em nosso espírito, seja da faculdade moral, seja do nosso interesse."

Por outro lado, como já notamos, são as idéias de Shaftesbury que são reelaboradas na *Pesquisa sobre a origem das nossas idéias de beleza e virtude.* A obra é dividida em dois tratados. O primeiro sustenta que nós temos um sentido imediato da beleza e que esse sentido é específico e autônomo. E o é porque não pode ser reduzido aos sentidos externos, provado estando que existem homens de posse de ótima visão e perfeita audição que são cegos à beleza de um quadro ou surdos à da música. E o sentido da beleza também não pode ser confundido com o apreço pela utilidade de um objeto. O sentido da beleza é uma espécie de instinto inato, que nos leva a contemplar objetos que exibem requisitos como o da regularidade, da uniformidade na variedade etc.

Enquanto Shaftesbury irmanava o sentido estético ao moral, Hutcheson os distingue. Para ele, a capacidade de apreciação estética é tão originária e distinta quanto a capacidade de avaliação moral. "Assim como o autor da natureza nos determinou a receber, através dos sentidos externos, idéias agradáveis ou desagradáveis dos objetos, conforme eles sejam úteis ou danosos aos nossos corpos e a receber dos objetos uniformes os prazeres da beleza e da harmonia (...), do mesmo modo nos deu um *sentido moral* a fim de guiar as nossas ações e dar-nos prazeres ainda mais elevados, de forma que, quando queremos unicamente o bem dos outros, inintencionalmente promovemos também o nosso maior bem."

Portanto, existe o sentido do belo e também existe o sentido do bem. E é exatamente esse sentido do bem que nos permite identificar e escolher os fins últimos sobre os quais o intelecto permanece taciturno. Com efeito, o intelecto "julga a respeito dos meios ou dos fins subordinados, ao passo que, no que se refere aos fins últimos, não existe nenhum raciocínio. Nós os perseguimos por uma disposição ou determinação imediata qualquer da alma, que, em vista da ação, é sempre anterior a todo raciocínio, enquanto nenhuma opinião ou nenhum juízo pode levar à ação se não houver o desejo anterior de algum fim".

O sentido do bem e da justiça é inato, imediato e autônomo. Escreve Hutcheson no *Sistema de filosofia moral:* "Embora uma maioria ou também cada indivíduo em uma grande multidão possa ser corrupto ou injusto, entretanto, juntos e unidos, tais homens raramente põem em vigor leis injustas. Há um sentido do correto e do errado em todos, acompanhado de indignação natural contra a injustiça."

E se, diversamente de Shaftesbury, Hutcheson distingue o

sentido estético do sentido moral e insiste em toda uma gama de diferentes "percepções mais finas", por outro lado, ele também é contra aqueles que afirmam que "não há oportunidade para o surgimento da organização política da sociedade fora da maldade humana". Hutcheson, em suma, não aceita o pessimismo de Hobbes a propósito da natureza humana, pessimismo que, como logo veremos, havia sido herdado por Bernard de Mandeville.

Com efeito, diz Hutcheson, a organização política da sociedade "pode ser exigida pela imperfeição de homens que, na substância, são justos e bons". Aliás, "existe na natureza humana um desejo fundamental, ultimativo e desinteressado, pela felicidade dos outros. E o nosso sentido moral nos faz aprovar como virtuosas somente aquelas ações que, pelo menos em parte, procedem desse desejo". E a melhor ação possível é aquela que propicia "a maior felicidade para o maior número de pessoas". Essa expressão de Hutcheson se tornaria clássica, podendo ser reencontrada em Bentham e em Beccaria.

2.3. David Hartley: a "física da mente" e a ética em bases psicológicas

David Hartley, o fundador do associacionismo psicológico inglês, nasceu Yorkshire, na região de Armley, em 1705 e morreu relativamente jovem em 1757. Os seus dois trabalhos de maior destaque são as *Coniecturas quaedam de sensu motu et idearum generatione* (1746) e as *Observações sobre o homem, a sua constituição, o seu dever e as suas expectativas* (1749). Hartley havia estudado em Cambridge, mas logo abandonou seus estudos teológicos, interessou-se pela física e fez-se médico. E foi a leitura dos escritos de Locke e de Newton que o impeliu para a filosofia. E é a partir dos princípios de Newton e de Locke que Hartley explica a origem e o desenvolvimento da vida psíquica.

Escreve Hartley em suas *Observações:* "O meu objetivo principal é o de explicar, estabelecer e aplicar, em suma, as doutrinas das vibrações e da associação. A primeira dessas doutrinas deriva das reflexões sobre a formação da sensação e do movimento que Isaac Newton formulou no fim dos seus *Princípios* e nas questões ligadas à sua *Ótica*. A segunda deriva daquilo que Locke e outros autores de talento escreveram depois dele sobre a influência das associações sobre as nossas opiniões e as nossas afeições, bem como sobre o seu emprego para explicar com clareza e precisão as coisas que, de modo geral e indeterminado, se referem aos poderes do hábito e do costume."

Contrário às idéias inatas, persuadido da materialidade e da realidade do mundo externo, Hartley procura conciliar uma visão teológica do mundo com uma concepção materialista e mecanicista

do funcionamento do mundo e da mente. "A substância medular branca do cérebro, a medula espinhal e os nervos que dela derivam são o instrumento imediato da sensação e do movimento (...). E todas as mudanças que ocorrem dentro dessas substâncias correspondem às mudanças que acontecem nas nossas idéias e vice-versa." E ocorre que "as sensações permanecem no espírito por algum tempo depois do afastamento dos objetos sensíveis".

O mecanismo produtor das sensações é o seguinte: "A impressão dos objetos externos sobre os sentidos provoca imediatamente vibrações nos nervos sobre os quais ela age e, portanto, sobre, o cérebro, nas pequenas e até mesmo nas pequeníssimas partículas elementares." Tais vibrações "são suscitadas, propagadas e conservadas, em parte, pelo éter, isto é, por um fluido elástico e muito sutil e, em parte, pela uniformidade, a continuidade, a dutilidade e a atividade da substância medular e do cérebro, da medula espinhal e dos nervos".

E é a *repetição freqüente* das sensações que deixa "certos traços, tipos ou imagens dessas mesmas sensações, que podemos chamar de idéias simples da sensação". Pois bem, prossegue Hartley, "as idéias simples se convertem em idéias complexas por meio da associação". E uma de suas esperanças era a de que, aperfeiçoando a doutrina da associação, se pudesse um dia ter condições "de analisar, em suas partes simples constitutivas, de que se compõem, toda a imensa variedade de idéias complexas às quais se dá o nome de idéias de reflexão e de idéias intelectuais". As associações primeiras e elementares são as sensações de prazer e de dor, que se unem a toda sensação. E, tornando-se mais complexo, o mecanismo da associação produz ainda a imaginação, a ambição, o egoísmo, a simpatia, a teopatia (ou amor a Deus) e o sentido moral. Desse modo, Hartley considerou ter fundado uma ética com base psicológica segura.

3. Bernard de Mandeville e a *Fábula das abelhas*: "vícios privados, virtudes públicas"

3.1. Quando o vício privado torna-se benefício público

De família francesa, Bernard de Mandeville nasceu na Holanda em 1670. Depois de se ter tornado médico, estabeleceu-se em Londres, onde, em 1705, publicou pela primeira vez, anonimamente, um apólogo que conta a história de uma sociedade de abelhas imorais e viciosas que era muito florescente, mas que se arruinou completamente depois que as abelhas tornaram-se morais e virtuosas.

A obra teve uma segunda edição — a fundamental —, também anônima, em 1714, sob o título *A fábula das abelhas ou vícios privados, benefícios públicos.* Esta segunda edição foi publicada com o acréscimo de vinte *Notas (Remarks)*, nas quais Mandeville desenvolve o significado filosófico dos pontos mais importantes da fábula. Durante a vida de Mandeville, a *Fábula das abelhas* conheceu ainda muitas outras edições e acréscimos também. A edição definitiva é a de 1732. No ano seguinte, em 1733, morria Mandeville. Mas se tornara um dos pensadores mais lidos e discutidos do seu século.

Mas vejamos o conteúdo da "paradoxal" *Fábula das abelhas.* Escreve Mandeville: "Um numeroso enxame de abelhas habitava uma espaçosa colméia. Lá, em uma feliz abundância, elas viviam tranqüilas (...). Não havia abelhas que vivessem sob um governo mais sábio; entretanto, também nunca houve abelhas mais inconstantes e menos satisfeitas." O número das abelhas era enorme e "milhões de abelhas ocupavam-se em satisfazer a vaidade e as ambições das outras abelhas, que viviam unicamente para consumir os produtos do trabalho das primeiras. Mas, apesar de tão grande quantidade de operárias, os desejos dessas abelhas não se satisfaziam. Tantas operárias e tanto trabalho, a muito custo, dava apenas para manter o luxo de metade da população".

Mas a diversidade, ou melhor, as desigualdades, não terminava por aí: "Algumas, com grandes capitais e poucas preocupações, obtinham lucros muito consideráveis. Outras, condenadas a manejar a foice e a pá, não podiam ganhar a vida senão com o suor de sua fronte e consumindo suas forças nos ofícios mais penosos. Viam-se também outras que se dedicavam a trabalhos inteiramente misteriosos, que não requeriam aprendizado, nem substância e nem esforços: eram os cavalheiros da indústria, os parasitas, os rufiões, os jogadores, os ladrões, os falsários, os magos, os padres e, em geral, todos aqueles que, odiando a luz, exploravam em seu benefício com práticas mesquinhas o trabalho de seus vizinhos, que, não sendo capazes de enganar também, eram menos desconfiados. Eles eram chamados de malfeitores, mas aqueles cujos negócios eram mais respeitados, ainda que, em substância, pouco diferentes dos primeiros, recebiam um nome mais honrado."

E todos aqueles "que exerciam algum emprego ou tinham algum cargo possuíam alguma espécie de velhacaria que lhes era própria". Assim, os jurisconsultos preocupavam-se em manter a animosidade, de modo a arruinar seus clientes e aproveitarem-se de seus bens, e, "para defender uma má causa, eles analisavam as leis com a mesma meticulosidade com que os ladrões examinavam palácios e negócios". Por seu turno, "os médicos preferiam a reputação à ciência e as riquezas à cura de seus doentes. Ao invés

de se dedicar ao estudo dos princípios de sua disciplina, a maior parte procurava adquirir uma prática fictícia. Olhares graves e um ar pensativo era tudo o que eles possuíam para ganhar a reputação de homens doutos. Não se preocupando com a saúde dos pacientes, eles trabalhavam somente para conquistar os favores dos farmacêuticos e para granjear os louvores das parteiras, dos padres e de todos aqueles que viviam dos proventos extraídos dos nascimentos ou funerais". Já os padres, em sua maior parte, eram "tão presunçosos quanto ignorantes". E, com efeito, "eram visíveis a sua preguiça, a sua incontinência, a sua avareza e a sua vaidade, apesar do cuidado que tomavam para esconder esses defeitos aos olhos do público. Eles eram tratantes como larápios e intemperados como marinheiros".

Mas, nessa sociedade de abelhas, os vícios privados iam mais além: "Os soldados que haviam sido colocados em fuga também eram igualmente cobertos de honras." Certo, "também havia guerreiros que enfrentavam o perigo combatendo sempre nos pontos mais expostos. Primeiro perdiam uma perna, depois um braço e, por fim, quando todas essas mutilações já não os colocavam mais em condições de servir, eram aposentados vergonhosamente com meio soldo, ao passo que outros, que prudentemente nunca iam ao ataque, recebiam duplo soldo, para ficar tranqüilamente entre os outros". Os ministros enganavam o seu rei e saqueavam impunemente o tesouro. Ademais, a justiça se deixava corromper por meio de presentes e "a espada que ela carregava só golpeava as abelhas que eram pobres e não tinham recursos". Em suma, os magistrados mandavam "pendurar na árvore maldita pessoas que, oprimidas pela fatal necessidade, haviam cometido crimes que não mereciam em absoluto tal tratamento. Com essa injusta severidade, procurava-se colocar em segurança o poderoso e o rico". Em suma, perguntava-se Mandeville, "quem poderia descrever detalhadamente todas as fraudes que eram cometidas nessa colméia"?

Entretanto, mesmo "sendo assim cada camada cheia de vícios (...), a nação, em si mesma, gozava de uma feliz prosperidade (...). Os vícios dos privados contribuíam para a felicidade pública. Desde que a virtude, instruída pela malícia política, havia aprendido as mil felizes voltas da astúcia e desde que havia estreitado amizade com o vício, até mesmo os mais celerados faziam algo pelo bem comum".

Na realidade, comenta Mandeville, "em um concerto, a harmonia resulta de uma combinação de sons diretamente opostos entre si. Da mesma forma, os membros daquela sociedade, seguindo caminhos absolutamente opostos, ajudavam-se quase que sem querer (...). O luxo faustoso ocupava a um número ainda maior. A própria inveja e o amor próprio, ministros da indústria, faziam

florescer as artes e o comércio. As extravagâncias no comer e na diversidade de alimentos, a suntuosidade no vestuário e nas mobílias, apesar de todo o seu ridículo, constituíam a parte melhor do comércio. Sempre inconstante, esse povo mudava as leis como mudava de moda. (...) Entretanto, com as alterações que faziam nas antigas leis e as devidas correções, as abelhas preveniam erros que nenhuma agudeza de espírito poderia prever. Desse modo, como o vício produzia a astúcia e a astúcia se prodigalizava na indústria, viu-se pouco a pouco a colméia tornar-se abundante em todas as comodidades da vida. Os prazeres reais, as doçuras da vida, as comodidades e o repouso haviam se tornado bens tão comuns que os próprios pobres viviam agora mais agradavelmente do que antes. Não haveria nada a acrescentar ao bem-estar dessa sociedade".

3.2. **Quando a virtude privada leva à ruína da sociedade**

Mas, ai de nós, é verdade mesmo que a felicidade não foi feita para os mortais! Com efeito, logo que as abelhas começaram a provar as primícias do bem-estar, um grupo delas começou a maldizer os políticos, os exércitos e as frotas. Essas abelhas reuniram suas lamentações e difundiram por toda parte este lema: "Malditas sejam todas as velhacarias que reinam entre nós!" E chegou-se ao ponto de um comerciante, verdadeiro gênio do furto, gritar com a maior das imprudências: "Bom Deus, dai-nos tão-somente a probidade!" Mercúrio, o deus dos ladrões, não conseguiu conter a gargalhada ao ouvir uma súplica tão desavergonhada. Mas Júpiter, indignado, jurou que a sociedade das abelhas seria libertada do vício e da fraude de que se lamentava, dizendo: "A partir deste instante, a honestidade se assenhoreará de todos os corações."

Foi dito e feito. Entretanto, "que consternação! Que mudança repentina! Em menos de meia hora, o preço dos produtos diminuiu por toda parte. Cada qual, do primeiro ministro até mesmo cada camponês, arrancou a máscara de hipocrisia que o cobria". Pois bem, o que aconteceu então? Aconteceu que, "a partir desse momento, o tribunal ficou vazio. Os devedores saldavam seus débitos por sua própria iniciativa, sem excetuar nem mesmo aqueles que haviam sido esquecidos por seus credores (...). Não houve mais processos em que os protagonistas fossem a maldade e o vexame. Ninguém mais podia acumular riquezas. A virtude e a honestidade reinavam na colméia".

Desse modo, porém, os advogados ficaram imediatamente desocupados. E as prisões se esvaziaram. Mas, esvaziando-se as prisões, um verdadeiro exército de empregados em vários ofícios tornou-se repentinamente inútil: assim aconteceu com "os ferreiros que fabricavam fechaduras, correntes, ferros, cadeias e portas

feitas de barras de ferro". Junto com eles, ficaram sem trabalho "os carcereiros, os vigilantes e seus ajudantes", bem como o carrasco, "grande executor das suas (da justiça) severas sentenças". E, juntamente com todos esses, tiveram que desaparecer também "os sargentos, os porteiros e os serventes (...), que se nutriam das lágrimas dos desafortunados".

Os médicos abandonaram o luxo e puseram-se verdadeiramente a exercer a sua profissão. Os eclesiásticos tornaram-se mais caridosos e passaram a obedecer ao Pontífice, que agora se ocupava somente das questões religiosas. Todos aqueles que não se sentiam à altura para cumprir esses deveres se demitiram, de modo que o seu número diminuiu intensamente. Os ministros abandonaram a sua costumeira rapacidade. Na administração, "uma só pessoa era suficiente para cumprir as funções para as quais, antes da feliz mudança, eram necessárias três pessoas".

Mas isso não foi tudo. Como agora as abelhas eram todas honestas e sem ambições, "caiu o apreço pelos poderes e pelos prédios suntuosos. Aqueles palácios encantados, cujos muros, semelhantes às muralhas de Tebas, haviam sido erguidos com harmonia musical, tornaram-se desertos. Os poderosos, que antes teriam preferido perder a vida a ver cancelados seus faustosos títulos, esculpidos sobre os seus soberbos pórticos, agora escarne-ciam dessas vãs incrições. A arquitetura, essa arte maravilhosa, foi completamente abandonada. Os artesãos não encontravam mais ninguém que quisesse empregá-los. Os pintores não se tornavam mais célebres com suas pinturas. A escultura, a inscrição, o cinzelamento e a estatuária deixaram de ser renovadas na colméia".

A conseqüência de tudo isso foi que "as poucas abelhas que restaram na colméia viviam miseravelmente". Não se viam mais aquelas mulheres de tavernas que ganhavam tanto a ponto de poder usar vestidos bordados de ouro. E aqueles cortesãos que, no Natal, presenteavam suas amantes com esmeraldas tão caras, que despendiam em poucos minutos o que uma companhia de cavalaria levaria dois dias para gastar, arrumaram suas bagagens e partiram "de um país tão miserável assim". Não havia mais ambição e vontade de aparecer, de modo que as modas já não se sucediam mais com a sua bizarra inconstância, razão pela qual "todos os operários que fabricavam os ricos tecidos de seda e de prata e todos os artesãos que deles dependiam acabaram se retirando (...). Todas as fábricas que ficaram produziam somente os tecidos mais simples; entretanto, todos eles eram muito caros".

Em poucas palavras, "à medida em que diminuíam a vaidade e o luxo, viam-se os antigos habitantes abandonarem suas moradas. Não eram mais os mercadores ou as companhias que faziam decair as manufaturas, mas sim a simplicidade e a moderação de todas as

abelhas. Todos os ofícios e todas as artes estavam agora abandonados". E a causa primeira de tal desastre estava no "fácil contentamento, essa peste da indústria", que fez com que as abelhas não procurassem mais as novidades nem alimentassem mais qualquer ambição.

O resultado final foi que a colméia ficou quase deserta. E "as abelhas não podiam se defender dos ataques de seus inimigos, cem vezes mais numerosos". Elas se defenderam corajosamente. "Mas esse triunfo custou-lhes muito caro. Muitos milhares dessas valorosas abelhas morreram. O resto do enxame, que se havia endurecido no esforço e no trabalho, acreditou que a comodidade e o repouso, que colocam a temperança sob tão dura prova, fossem um vício. Assim, querendo se garantir de uma vez para sempre de qualquer recaída, todas essas abelhas se refugiaram no tronco oco de uma árvore, onde, de sua felicidade, nada mais lhes restava do que o contentamento da honestidade."

A moral da *Fábula das abelhas,* como explica Mandeville na *Nota X,* é que, se uma nação quer ser virtuosa, "então será necessário que os indivíduos se contentem em ser pobres e endurecidos no trabalho. Com efeito, se eles quisessem viver na comodidade, gozar dos prazeres da vida e formar uma nação opulenta, poderosa, florescente e guerreira, a coisa seria absolutamente impossível". Naturalmente, Mandeville afirma colocar "como primeiro princípio, que é dever de todos os indivíduos da sociedade, grandes e pequenos, o de pessoas de bem. A virtude deve ser constantemente encorajada e o vício deve ser vetado. E é oportuno que as leis sejam cumpridas em todo o seu rigor e que todos os transgressores sejam punidos".

Mas, observa Mandeville, "a natureza humana permaneceu sempre a mesma desde a queda de Adão até os nossos dias. Independentemente dos tempos, dos ambientes e da religião, as forças e as fraquezas do homem sempre se mostraram em todas as partes do mundo terrestre habitado". Por isso, prossegue Mandeville, "eu nunca sustentei nem acreditei que se possa ser virtuoso em um reino rico e poderoso do mesmo modo que no mais pobre de todos os Estados. Eu creio simplesmente que é impossível que alguma sociedade enriqueça e se conserve por um período considerável nessa situação florescente sem os vícios dos homens".

Desse modo, na visão de vida proposta por Mandeville, os valores sofrem uma reviravolta: é o vício que se torna positivo e a virtude se faz negativa. Mas o que é o vicio? Responde Mandeville que o vício "é todo ato que o homem realiza para satisfazer um apetite". E o que é a virtude? A virtude "é toda ação contrária ao

impulso natural, freando as próprias paixões". É no sistema dos egoísmos que se alicerça a sociedade, para usar a expressão de Hobbes, e não no sentido moral ou no sentido de benevolência, de que fala Shaftesbury, que Mandeville ridiculariza sob a idéia do "contentamento da honestidade".

Certamente, podem-se fazer críticas em relação às idéias de Mandeville, como, por exemplo, a de que nós não temos apenas ambições, vontade de pontificar, desejos de luxo e assim por diante. E a máquina da indústria também poderia funcionar para bons objetivos, intencionalmente públicos, ao invés de privados. Mas, de todo modo, ninguém pode pôr em dúvida a aguda análise que Mandeville realiza sobre as públicas e benéficas conseqüências não desejadas e não intencionais, de ações ou empresas realizadas por ambição ou por outros desejos "viciosos".

No fundo, Mandeville, fino observador da sociedade de sua época e agudo analista da história passada, com sua *Fábula,* vai além do provérbio de que "nem todo o mal vem para prejudicar": a sua idéia central é a de que somente do mal, isto é, do vício, vem o bem, isto é, o benefício público. Por isso, as críticas não abalaram Mandeville, que aos opositores, grandes pregadores das virtudes privadas, respondia do seguinte modo:

"Quereis banir a fraude e o luxo, prevenir a impedade e a irreligião? Quereis vos propor a tornar os homens geralmente caritativos, bons e virtuosos? Emborcai as estamparias, refundi os caracteres, aboli as tipografias, queimai todos os livros que inundaram a nossa ilha, não poupeis nem aqueles que se encontram em nossas universidades e não permitais aos indivíduos a leitura de nenhum livro à exceção da Bíblia. Proibi todo comércio estrangeiro e não permitais que nenhum cidadão tenha relações com outras nações; determinai que, para as nossas mercadorias, não haja nenhum navio que seja maior do que os barcos dos pescadores; restitui ao clero, ao rei e aos barões os seus antigos privilégios, as suas antigas prerrogativas e funções; construí novas igrejas; convertei em vasos sacros e utensílios toda a prata que possais encontrar; fundai mosteiros e casas de caridade em todas as paróquias; fazei leis sobre o luxo, endurecei vossa juventude no esforço e inspirai as idéias mais refinadas sobre a honra e a honestidade, a amizade e o heroísmo; introduzi na nação uma grande variedade de recompensas imaginárias (...). Intenções tão piedosas e ordenamentos tão sadios mudarão o cenário (...) e Jerusalém, que no seu estado primitivo era florescente, se tornará corrupta e ficará despovoada, sem que tenha havido carestia, nem guerra, nem peste e sem que nem mesmo se tenha empregado a violência."

4. A "escola escocesa" do "senso comum"

4.1. Thomas Reid: o homem como animal cultural

A Hutcheson sucedeu na cátedra de Glasgow Adam Smith (sobre cuja contribuição à teoria econômica falaremos no terceiro volume desta obra). E quando, em 1763, Adam Smith deixou a cátedra, foi chamado como seu sucessor Thomas Reid. Iniciador e inspirador da "escola escocesa", Reid se opôs aos desconcertantes resultados da filosofia de Hume e Berkeley. Com efeito, ele combateu o ceticismo de Hume e o imaterialismo de Berkeley, insistindo numa teoria do conhecimento de tipo realista, que se baseia no *senso comum*.

Reid nasceu em Stracham, nas proximidades de Aberdeen, em 1710. Estudou em Aberdeen, onde, depois, tornou-se professor. Ficou na Universidade de Aberdeen até 1763, quando passou precisamente para a Universidade de Glasgow. O primeiro escrito de Reid, de 1748, tem por título *Ensaio sobre a quantidade.* Entretanto, sua obra de maior destaque, que remonta ao período de Aberdenn, foi a *Pesquisa sobre o espírito humano segundo os princípios do senso comum* (1764). Durante o período transcorrido em Glasgow, Reid escreveu somente uma *Análise da lógica de Aristóteles* (1773). Depois de ter deixado a universidade, em 1780, ele recomeçou a publicar escritos seus: em 1785, apareceram os *Ensaios sobre as forças intelectuais do homem* e, em 1788, os *Ensaios sobre as forças ativas do homem.* Reid morreu em 1796.

Eis o que Reid escreve sobre o método da filosofia na *Pesquisa sobre o espírito humano:* "Os homens sábios concordam ou devem concordar em que não há um caminho para conhecer as obras da natureza: o caminho da observação e do experimento. Pela nossa constituição, nós somos fortemente levados a conduzir fatos e observações particulares e regras gerais e a aplicar essas regras gerais para explicar outros efeitos ou para nos orientar em sua produção. Esse procedimento do intelecto é familiar a toda criatura humana nas questões comuns da vida e é o único através do qual se pode realizar toda descoberta real em filosofia." Em suma, trata-se do *procedimento indutivo newtoniano,* que se tornou paradigmático para os empiristas e iluministas.

Prossegue Reid: "O primeiro homem que descobriu que o frio congela a água e que o calor a transforma em vapor procedeu com base nos mesmos princípios gerais e no mesmo método com que Newton descobriu a lei da gravitação e as propriedades da luz. As suas *regulae philosophandi* são máximas do senso comum e são praticadas todo dia na vida comum. Quem filosofa com outras regras, tanto em relação ao mundo material como em relação à mente, fracassa em seu objetivo."

"Nós consideramos sempre as nossas conjecturas e teorias muito diferentes" das criações de Deus, afirma Reid, razão pela qual, "se quisermos conhecer as obras de Deus, devemos observá-las com atenção e humildade, sem pretender acrescentar nada de nosso àquilo que a observação nos mostra. Uma justa interpretação da natureza é a única filosofia sadia e ortodoxa: qualquer coisa que lhe acrescentarmos de nosso é apócrifa e privada de autoridade". Assim, todas "as nossas estranhas teorias" sobre a formação da Terra, sobre a geração dos animais e sobre a origem do mal natural e moral, quando "ultrapassam os limites de uma justa indução a partir dos fatos, são vaidade e loucura, tanto quanto os 'vórtices' de Descartes e o 'arché' de Paracelso".

Reid precisa que também sobre a mente foram formuladas conjecturas equivocadas. Ele vê o seu tempo como a época que "produziu um sistema de ceticismo que parece triunfar sobre toda a ciência e até mesmo os ditames do senso comum". Por isso, é preciso voltar a analisar a nossa mente. Pois bem, entre os vários poderes e faculdades que possuímos, nós temos alguns em comum com os seres brutos: são os "necessários para a conservação do indivíduo e a continuação da espécie". Entretanto, "existem (...) outros poderes, cujas sementes a natureza só colocou em nossa mente, deixando à cultura a função de desenvolvê-los. É através de sua apropriada cultivação que nós nos tornamos capazes de todos aqueles aperfeiçoamentos no intelecto, no gosto e na moral que exaltam e honram a natureza humana (...)"

Em suma, segundo Reid, para usarmos uma expressão da etologia contemporânea, o homem é um *animal cultural*. Com efeito, como um bípede que come os frutos agradáveis da natureza, que satisfaz a sua sede com a água das fontes, que propaga a sua espécie quando tem a vontade e a ocasião, que rejeita as ofensas, que trabalha e que repousa, o homem "é, como uma árvore da floresta, puramente um produto da natureza. Mas, no entanto, esse mesmo selvagem leva dentro de si os germes do lógico, do homem de gosto e de educação, do orador, do homem de Estado, do virtuoso, do santo. Embora colocados em sua mente pela natureza, esses germes, porém, por falta de cultura e de exercício, permanecem sepultados para sempre e dificilmente perceptíveis por ele mesmo ou pelos outros". Entrentanto, alguns desses germes ou potencialidades que permanecem ocultos no selvagem, desenvolvem-se através "do exercício, das companhias e do modo de vida".

4.2. **Reid e a teoria da mente**

E a mente humana não deve ser concebida como passiva. Ao contrário, ela pode "ser comparada a um farmacêutico ou um químico, cujos materiais são precisamente fornecidos pela nature-

za; mas, tendo em vista os objetivos de sua arte, ele os mistura, compõe, dissocia, evapora e sublima, até transformá-los em um aspecto completamente diferente". Em outras palavras, a *sensação* é diferente do *pensamento.* As sensações são "misturadas, compostas e decompostas, através de hábitos, associações e abstrações, de modo que é difícil reconhecer o que elas eram originalmente".

E é impossível reconstruir a história "clara e completa" de uma mente, como, por exemplo, a história "de tudo aquilo que passou pela mente de uma criança desde o início de sua vida e de suas sensações até quando cresceu para o uso da razão". Não nos é possível ter "esse tesouro de história natural", que lançaria muita luz sobre as faculdades humanas. Entretanto, é possível saber alguma coisa sobre a mente. Na opinião de Reid, são dois os instrumentos para conhecer de algum modo a mente: "a estrutura da linguagem" e "o curso das ações e da conduta do homem".

Escreve Reid nos *Ensaios sobre as forças intelectuais do homem:* "A linguagem dos homens é expressiva dos seus pensamentos e das várias operações de suas mentes. As várias operações do intelecto, da vontade e das paixões que são comuns os homens possuem diversas formas de linguagem correspondentes a elas em cada língua, as quais constituem os sinais pelos quais elas se expressam."

Assim, uma conscienciosa atenção à linguagem pode iluminar consideravelmente a nossa análise da mente. Com efeito, "em todas as línguas há modos de falar através dos quais os homens expressam os seus juízos ou apresentam o seu testemunho, através dos quais aceitam ou recusam, pedem informação ou conselho, ordenam, ameaçam ou suplicam e empenham a sua palavra em promessas ou contratos. Se tais operações não fossem comuns à humanidade, não encontraríamos em cada língua as formas de linguagem através das quais elas são denotadas".

A estrutura da linguagem, ou melhor, as *funções lingüísticas fundamentais,* são fonte de informação sobre a mente. Como também é fonte de informação sobre a mente, como já apontamos, o curso das ações e da conduta dos homens. Como afirma Reid, "as ações dos homens são efeitos; os seus sentimentos, paixões e impressões são as causas desses efeitos; e, em muitos casos, nós podemos formar um juízo sobre a causa partindo dos efeitos". Desse modo, o comportamento dos pais em relação aos filhos fornece evidência suficiente para afirmar que o afeto dos genitores é comum aos homens; a conduta dos homens nos diz quais são os objetos de sua estima, do seu amor, do seu ressentimento e assim por diante; e é sempre com base nos comportamentos que podemos ver que "por sua natureza, o homem é um animal sociável, que ele

gosta de associar-se com sua espécie, conversar e intercambiar serviços com seus semelhantes".

4.3. **Reid: realismo e senso comum**

Vejamos agora a famosa "questão das idéias". Diz Reid que é o gênio e não a falta de gênio que corrompe a filosofia, enchendo-a de erros e de falsas teorias. E uma dessas falsas teorias é a teoria das idéias defendida por Hume, Locke e Berkeley. Com Hume, as idéias são concebidas como "uma impressão na nossa mente". "Diz-se que essa idéia é a imagem, a similitude, a representação do Sol, se é que existe um Sol. Mas, sendo a idéia imediatamente percebida, não se deveria pôr em dúvida a sua existência, segundo as considerações dos filósofos."

Pois bem, a primeira reflexão de Reid sobre tal opinião filosófica é de que "ela é diretamente contrária ao sentido universal dos homens que não foram instruídos em filosofia. Se examinamos o Sol ou a Lua, não duvidamos que os objetos reais que vemos imediatamente estão muito distantes de nós e muito distantes um do outro. Nós não temos a mínima dúvida de que existem um Sol e uma Lua, que Deus criou há alguns milhares de anos e que desde então têm continuamente realizado as suas órbitas no céu".

O homem comum que ouve o filósofo fica desconcertado, perguntando então ao seu "instrutor filosófico": "Mas, por favor, não há então nenhum ser substancial e permanente chamado Sol e Lua, que continua a existir, pense eu nele ou não pense?" Na opinião de Reid, a tal pergunta Locke responderia que existem seres substanciais e permanentes como o Sol e a Lua, mas que "eles nunca aparecem para nós diretamente, mas sempre através de suas representações, isto é, as idéias em nossa mente, e nós não sabemos nada sobre eles além daquilo que podemos apreender de tais idéias".

Berkeley e Hume, ao contrário, dariam uma resposta diferente à questão: "Eles assegurariam ao interrogante que se trata de um erro vulgar, de um mero preconceito do homem ignorante e privado de instrução o pensar que existam seres permanentes e substanciais chamados Sol e Lua (...). Não existe nada na natureza fora das mentes e das idéias, diz o bispo Berkeley. Aliás, diz Hume, não existe nada na natureza fora das idéias, unicamente (...)." E, diante de tais resultados desconcertantes dessa teoria da mente, Reid afirma muito simplesmente que "certamente não é necessário em absoluto mostrar ainda que, para um homem não instruído em filosofia, ela deve parecer extravagante e visionária, extremamente contrária aos ditames do entendimento comum".

A concepção filosófica de Reid, portanto, é marcada pela referência à experiência do *senso comum*. Em nosso século, foi George E. Moore quem voltou à *verdade* do senso comum, contra o neo-idealismo inglês, por exemplo, de F. Bradley, sobretudo através de seu ensaio *Defesa do senso comum,* que é de 1925. A cavaleiro entre os dois séculos, Moore guiou a ofensiva contra o idealismo e, nessa empresa, arrastou também Bertrand Russell. Moore, recorda Russell, "assumiu a condução da rebelião e eu o segui com um sentimento de libertação (...). Com o sentimento de estar fugindo de uma prisão, nos permitimos pensar que a erva é verde, que o sol e as estrelas existiriam mesmo que ninguém tivesse consciência deles (...). O mundo, que até então fôra estreito e lógico, de repente tornou-se rico, variado e sólido".

Portanto, contra Bradley e os neo-idealistas seus contemporâneos, Moore repetiu em um contexto diferente, mas sempre em nome das verdades do senso comum ("existe atualmente um corpo humano vivo, que é o *meu corpo*": "existe um mundo externo"; "existem outros eus"; etc.), a operação realizada por Reid contra Hume, Berkeley e Locke. E, mais perto de nós, em um ensaio escrito em defesa do realismo (isto é, da doutrina segundo a qual as nossas teorias científicas, embora desmentíveis, nos fazem conhecer a realidade), Karl Popper escreveu: "E Reid, com o qual compartilho a adesão ao realismo e ao senso comum, pensava que nós temos uma percepção direta, imediata e segura da realidade externa, objetiva." E Popper não concorda com este último ponto, já que "não há nada de direto ou imediato em nossa experiência".

Uma última consideração ainda. Como o senso comum nos atesta inequivocamente a realidade do mundo externo e a verdade da teoria que ele sustenta, escreve Reid nos *Ensaios sobre as forças ativas do homem*, é também o senso comum que nos atesta a validade de princípios morais como os seguintes: "1) Há algumas coisas na conduta humana que merecem aprovação e prêmio e outras que merecem censura (...). 2) Aquilo que não é voluntário em grau algum não pode merecer aprovação ou censura moral. 3) Aquilo que é realizado por necessidade inelutável pode ser agradável ou desagradável, mas não pode ser objeto de censura ou de aprovação moral. 4) Os homens são altamente culpáveis por não fazerem aquilo que deveriam fazer como o são por fazerem aquilo que não deveriam. 5) Devemos usar os melhores meios de que dispomos para estarmos bem informados sobre os nossos deveres (...). 6) A nossa função mais importante deve ser a de realizar o nosso dever à medida que o conhecemos e fortalecer a nossa mente contra qualquer tentação de nos desviar dele (...)." E a relação prossegue. No fim, Reid afirma: "Eu os chamo de *princípios primeiros* por que me parecem ter em si mesmos uma intuitiva e irresistível evidência."

4.4. Dugald Stewart e as condições da argumentação filosófica

Depois de Reid, a "escola escocesa" apresenta entre os seus expoentes James Oswald (falecido em 1793), que no seu *Apelo ao senso comum a serviço da religião* (1766-1772), elabora sobretudo o aspecto teológico do pensamento de Reid. Mais destacado que a obra de Oswald, no campo ético, foi o trabalho de Adam Ferguson (1724-1816), autor, entre outras coisas, dos *Princípios de ciência moral e política,* em dois volumes, publicados em 1792. Ferguson ensinou filosofia natural e, depois, filosofia moral na Universidade de Edimburgo. Em 1778, nomeado secretário de uma comissão para as colônias, foi para a América e, para a sua cátedra, passou, primeiro como suplente e depois como sucessor para todos os efeitos, o filósofo Dugald Stewart, que, juntamente com Thomas Brown, foi o mais prestigioso representante da "escola escocesa".

Dugald Stewart, filho de um professor de matemática da Universidade de Edimburgo, nasceu nesta cidade em 1753. Aluno de Reid em Glasgow, estudou matemática, filosofia e economia política. Inicialmente professor de matemática em Edimburgo, sucedeu depois, como dissemos, a Adam Ferguson na cátedra de filosofia moral, cátedra que manteve até o ano de 1810. Stewart, falecido em 1826, foi um autor bastante fecundo. Entre os seus escritos de maior importância, devem-se recordar: *Elementos de filosofia do espírito humano* (1792, 1814, 1827), *Orientações de filosofia moral* (1793), *Ensaios filosóficos* (1810), e *Visão geral do progresso da filosofia metafísica e política a partir da renascença da letras na Europa.* Esta última obra constitui uma interessante história do pensamento filosófico moderno, tendo sido publicada nos suplementos da *Enciclopedia Britânica* (4ª e 5ª eds., 1815 e 1821).

Stewart expôs e divulgou o pensamento de Reid. Procurou levar para o interior da cultura filosófica inglesa as temáticas do pensamento dos "ideólogos" franceses: "A interrupção (devida a motivos políticos) de toda comunicação entre a Inglaterra e o continente por um período tão longo", escreve Stewart na *Visão geral do progresso da filosofia metafísica e política,* "nos deixou (...) em uma ignorância quase completa do pouco que havia sido realizado durante esse período para o progresso da verdadeira filosofia nas outras partes da Europa." Desenvolveu uma *filosofia da mente,* trilhando o interessante caminho da análise psicológica. Propôs uma teoria estética baseada na hipótese da existência de um senso comum da beleza. Colocou o dedo numa das feridas mais dolorosas da "escola escocesa", vale dizer, o fato de que, no fim das contas, não existe um critério claro para a delimitação daqueles

"princípios primeiros" que o senso comum estaria em condições de atestar e fundamentar.

De todo modo, nos *Elementos de filosofia do espírito humano,* Stewart estabelece que a crença na existência do eu, a crença na realidade do mundo exterior material, a crença na uniformidade das leis naturais, a crença na confiança que se deve ter nos testemunhos da memória e também a identidade pessoal são verdades fundamentais e condições para qualquer raciocínio. E eis como, nas *Orientações de filosofia moral,* Stewart procura explicitar ainda melhor as condições e as regras da argumentação filosófica: "Qualquer que seja a sua natureza, todas as pesquisas filosóficas e todos aqueles conhecimentos práticos que orientam a nossa conduta na vida pressupõem uma ordem estabelecida na sucessão dos eventos. Caso contrário, a observação do passado seria estéril e nós não poderíamos concluir nada para o futuro."

Como qualquer um pode ver, trata-se do *princípio de indução,* que vale não somente para o mundo natural, mas também, na opinião de Stewart, para o mundo humano. Escreve ele: "As leis que governam os assuntos humanos são certamente menos fáceis de destrinchar; entretanto, nessa classe de fatos, há um certo grau de ordem que é possível captar e que basta para fundamentar regras gerais de grande utilidade."

Portanto, existe *uma ordem nos acontecimentos naturais e nos fatos humanos.* E "o nosso conhecimento das leis da natureza não tem nenhuma outra fonte senão a observação e a experiência. Nós nunca percebemos uma conexão necessária entre dois acontecimentos; por conseguinte, nunca podemos, logicamente, deduzir *a priori* um do outro. A experiência nos ensina que certos acontecimentos estão invariavelmente associados; disso deriva que, se aparece um, nós esperamos também o outro; mas nós não sabemos mais nada e, em tais casos, o nosso conhecimento não se estende além do fato".

Nós não conhecemos *as causas essenciais* dos fatos, mas somente os fatos e as leis que os relacionam: "Reconhecer com diligência; constatar com exatidão essas associações de acontecimentos, que são a ordem mesma do universo; reunir os fenômenos esparsos que esse universo nos apresenta e relacioná-los com suas leis gerais: essa é a tarefa suprema da filosofia." E, observa Stewart, foi Bacon o primeiro que evidenciou completamente tal verdade fundamental. O verdadeiro objetivo de toda pesquisa filosófica "é aquele a que se propõe um homem de bom senso quando observa os acontecimentos que passam pelos seus olhos: a sua intenção é aproveitar aquilo que vê para a sua conduta futura".

Conseqüentemente, "não há uma diferença de natureza entre a ciência da filosofia e esse bom senso que dirige a maior parte dos homens nos assuntos da vida: trata-se exclusivamente de uma gradação". E foi exatamente porque se seguiram essas *regras do filosofar*, que impõem a experiência como guia, que se teve entre outras coisas, a grande reviravolta na *metafísica:* como diz Stewart na *Visão geral do progresso da filosofia metafísica e política,* com Locke e seus sucessores, a metafísica abandonou "as sutilezas e abstrações da Idade Média para se ocupar de estudos submetidos à cultura da inteligência, ao exercício de suas faculdades e o conhecimento do grande objetivo da destinação do nosso ser. Portanto, pode-se considerar semelhante mudança como uma prova palpável e irrefutável do correspondente progresso da razão na Inglaterra".

4.5. Thomas Brown: a filosofia do espírito e a arte do duvidar

Também escocês, Thomas Brown nasceu em Kirkmabrek em 1778. Aluno de Stewart, ensinou na Universidade de Edimburgo até o ano de sua morte, que ocorreu em 1820. O seu primeiro trabalho foram as *Observações sobre a zoonomia do Dr. Erasmus Darwin* (1798). Em 1804, apareceram as *Observações sobre a natureza e a tendência da doutrina do Senhor Hume sobre a relação de causa e efeito,* observações sobre as quais Brown ainda trabalhou mais, fazendo-as depois confluir para a *Pesquisa sobre a relação entre causa e efeito,* publicada em 1818. Em 1820, apareceram as *Lições de filosofia do espírito humano.*

E, com efeito, é como análise da mente que Thomas Brown entende a filosofia. Tal concepção compreende "*em primeiro lugar* a filosofia da mente, considerada (esta última) como uma substância capaz de várias modificações ou estados, que constituem, sucedendo-se um ao outro, os fenômenos do pensar e do sentir. *Em segundo lugar*, as doutrinas da ética geral, como a obrigação, sob a qual se encontra o homem, de aumentar e ampliar o mais largamente possível a felicidade de todo ser vivo. *Em terceiro lugar,* as doutrinas políticas, como o meio que coloca o homem em condições, em sociedade com seus semelhantes, de perseguir, com o maior sucesso possível e com o menor risco possível de males futuros, aquela felicidade de todos que é dever de cada indivíduo desejar e promover. *Em quarto lugar,* as doutrinas da teologia natural, como as da existência e dos atributos do maior dos seres, sob cujo governo moral nós vivemos, e a fundamentação de nossa fé de que a morte é apenas uma mudança de cenário, que pode ser considerada a conclusão no que se refere à nossa mortalidade, mas

que, em relação à alma em si mesma, é apenas um dos acontecimentos de sua vida, que é eterna".

É isso o que escreve Brown nas *Lições de filosofia do espírito humano,* onde ainda podemos ler que "a filosofia da matéria e a filosofia da mente concordam completamente a este respeito: que em ambas, igualmente, o nosso conhecimento é limitado aos fenômenos que ele apresenta". Por isso, em sua *essência,* nós não conhecemos e não podemos conhecer nem a matéria, nem a mente: "Se o nosso conhecimento da matéria é somente um conhecimento relativo, o nosso conhecimento da mente é igualmente relativo."

Ademais, como em nossos raciocínios também deve haver princípios dos quais possamos partir, nós podemos ver que existem verdades, verdades do senso comum, que não podem ser postas em dúvida: "Dessas verdades primeiras, como são elas denominadas, o sujeito (...) constitui um dos exemplos mais evidentes. A crença de nossa identidade não é resultado de uma série de proposições, mas surge imediatamente, em certas circunstâncias, de um princípio de pensamento que é essencial para a verdadeira natureza da mente como o são suas faculdades de percepção ou da memória ou como o é o poder do próprio raciocínio, sobre cuja validade essencial e, conseqüentemente, sobre a crença intuitiva de qualquer verdade primeira sobre a qual ele se funda deve se deter em última instância toda objeção contra a força dessas verdades efetivas." Outra verdade da qual não se pode duvidar é a que se refere à realidade do mundo externo. Claro, "é a mente, dotada das faculdades da percepção e do juízo, que observa, compara e combina, mas os fenômenos são aqueles de um mundo que, embora ligado à mente através de muitas relações maravilhosas de ação recíproca, continua existindo independentemente dela (...)"

Por outro lado, Brown é contrário a se multiplicar *os princípios da crença intuitiva.* Em sua opinião, Reid e alguns outros filósofos, que os multiplicaram, fizeram "coisa inoportuna e ridícula". Escreve Brown: "Não se pode negar que sua multiplicação não necessária seria grandemente nociva para uma sadia filosofia, quer enquanto nos leva a formar visões erradas da natureza da mente, atribuindo-lhe princípios que não são parte de sua constituição, quer, ainda mais enquanto detém o vigor geral de nossa pesquisa filosófica, habituando-nos a nos contentar rapidamente com nossa confiança fácil e indolente de que não é necessário ir mais além, como se já houvéssemos avançado tudo o que nos permitem as nossas faculdades."

Não devemos, portanto, sufocar a nossa curiosidade. É preciso se restringir aos fatos e procurar fazer que as palavras se restrinjam aos fatos. Mas, sobretudo, é preciso aprender a duvidar — mas a duvidar bem. Com efeito, "nós erramos igualmente

quando a nossa dúvida cessa muito rapidamente e quando ela nunca põe em dúvida um só preconceito sequer". Desse modo, erra tanto o cético que duvida sempre e de tudo como aquele que assume uma atitude de "estupidez confiante". Em suma, é preciso saber "em que circunstâncias a dúvida é legítima e em que circunstâncias ela deve cessar".

Desse modo, ressalta Brown, "pode-se dizer que não sabe duvidar aquele que se satisfaz completamente com o resultado de uma pesquisa que ele ainda estaria em condições de levar mais adiante, ainda que se tratasse apenas de acrescentar um só passo aos milhares de passos que já pode ter dado. A verdade é o último elo de uma longa cadeia, cujo primeiro elo foi a natureza que colocou em nossas mãos. Se nós chegamos felizmente ao último e percebemos completamente que não existe nenhum elo posterior, evidentemente seria absurdo supor que podemos ir além. Mas, ao contrário, se nos detemos antes de chegar ao último, acreditando, sem estender a nossa mão para realizar outro experimento, que não existe mais nenhum elo depois daquele que nós alcançamos, então não vale mais o quanto possamos ter avançado, pois a verdade ainda se encontra além de nós, para ser agarrada por um braço mais vigoroso e potente".

Em suma, não devemos afirmar temerariamente que alcançamos o último elo da cadeia quando não estamos seguros disso. E, se nos contentamos em dizer que alcançamos o último elo que o esforço humano pode alcançar, "devemos considerar que não podemos medir a incapacidade de toda a raça dos homens pela nossa incapacidade invidividual, ou, o que é muito provável, que nós possamos estar tomando por incapacidade, mesmo em nós próprios, aquilo que é somente o tédio de um exercício longamente efetuado".

Capítulo XXI

O ILUMINISMO ALEMÃO

1. O iluminismo alemão: características, precedentes, ambiente sociocultural

1.1. Características

"O iluminismo alemão, em relação ao inglês e ao francês, deve a sua originalidade, mais do que a novos problemas ou temas especulativos, à *forma lógica* em que tais temas e problemas são apresentados e afirmados. O ideal de uma razão que tenha o direito de, com suas dúvidas e seus problemas, esmiuçar todo o mundo da realidade transforma-se no iluminismo alemão em um *método* de análise racional, ao mesmo tempo cauteloso e decidido, que avança demonstrando a legitimidade de cada passo, isto é, a possibilidade intrínseca dos conceitos de que se vale e o seu fundamento (...). É esse o método da *fundamentação,* que permaneceria como característica da filosofia alemã posterior e que celebrou o seu grande triunfo na obra de Kant. O fundador desse método foi Wolff, que, sob esse aspecto, é o representante máximo do iluminismo alemão" (N. Abbagnano).

E, na realidade, o próprio Kant indicaria o método wolffiano como aquele que fixa "o caminho seguro de uma ciência, através de uma determinação regular dos princípios, uma explicitação clara dos conceitos, um rigor pesquisado das provas e uma rejeição de saltos ousados nas conseqüências". Sendo assim, a exigência de uma razão que, embora não seja tudo, tudo quer indagar e pretende se autojustificar assume no iluminismo alemão ritmo pedante e fisionomia sistemática "que constituem estranho contraste com o caráter caprichoso, genial e divertido dos escritos dos maiores iluministas ingleses e franceses" (N. Abbagnano).

1.2. Precedentes

Os filões de pensamento que, de várias formas, preparam o iluminismo alemão e nele confluem são: 1) a filosofia de Leibniz; 2) as teorias científicas de Newton, cuja mecânica, com a respectiva imagem do mundo, exerceria, entre outras coisas, uma influência decisiva sobre Kant; 3) a filosofia de Spinoza; 4) as idéias dos iluministas ingleses e, especialmente, franceses: "de particular eficácia foi a circulação, em traduções alemãs, das obras de Helvetius, Condillac e de Holbach, cujo materialismo foi utilizado por alguns autores para reforçar a corrente genericamente materialista que, certa ou erradamente, se fazia remontar a Spinoza" (L. Geymonat).

1.3. E. W. von Tschirnhaus: a *ars inveniendi* como confiança na razão

Entre aqueles que podem ser considerados como precursores do iluminismo na Alemanha, devem-se mencionar Ehrenfried Walter von Tschirnhaus, Samuel Pufendorf e Christian Thomas (Thomasius). Tschirnhaus (1651-1708), descendente de nobre família morávia, estudou matemática, física e filosofia. De 1675 a 1678, viajou muito pela Holanda, Inglaterra, França e Itália e, durante essas viagens, teve oportunidade de conhecer Huygens, Newton, Collins, Spinoza e Leibniz. Sua obra maior é a *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia* (1687), onde o autor propõe, tendo por modelo a matemática, uma *ars inveniendi* que esteja em condições de levar ao conhecimento real. E esse conhecimento deve basear-se na experiência, entendida cartesianamente como consciência interior.

Na realidade, as verdades evidentes e fundamentais sobre as quais se ergue o saber, na opinião de Tschirnhaus, são as seguintes: 1) temos consciência de muitas coisas; 2) somos atingidos por coisas que nos agradam e coisas que não nos agradam (e daí provêm os conceitos de bem e mal, bem como os fundamentos da ética); 3) temos consciência do fato de que algumas coisas são concebíveis para nós e outras não; 4) através dos sentidos internos e externos, nos criamos imagens dos objetos externos.

Pois bem, Tschirnhaus "está convencido de que esses fatos da experiência interna, se adotados como princípios gerais de dedução e desenvolvidos sistematicamente, podem levar à aquisição de método útil para a verdade em todas as ciências. Em outras palavras, ele compartilha o ideal da ciência universal, tal como era projetado por Leibniz, com o qual manteve relações pessoais" (N. Abbagnano). O importante, contudo, é a sua confiança na razão humana.

1.4. Samuel Pufendorf: o direito natural como questão de razão

Samuel Pufendorf (1632-1694) ensinou em Heidelberga, onde assumiu a cátedra de "direito natural e das gentes". Depois, transferiu-se para Lund, onde escreveu a sua obra mais importante, que é o *De jure naturae et gentium* (1672). Pufendorf era luterano ortodoxo, não sendo portanto de maravilhar que, aqui e ali, emerja o seu voluntarismo. Entretanto, ele partia do princípio — que, depois, seria o fundamento do jusnaturalismo a ele contemporâneo e do jusnaturalismo posterior — de que o direito natural é uma questão de razão, dado que, sendo universal por sua essência, não pode basear-se na religião, que é diferente de povo para povo: o direito "é norma das ações e das relações entre todos os homens não enquanto cristãos, mas sim enquanto homens".

Com base nisso, Pufendorf estava persuadido de que era possível construir uma ciência do direito que tivesse o mesmo rigor da ciência física. Em suma, a doutrina do direito natural de Pufendorf, "essencialmente eclética (...), reunia elementos de Grotius, como os da racionalidade e da sociabilidade da natureza humana, e de Hobbes, como o do movente utilitário de todas as ações, visando sobretudo dar à doutrina do direito natural sistematização científica e realizar uma abordagem efetivamente muito ampla e metódica, ainda que viciada, precisamente em suas bases filosóficas, por incertezas e verdadeiras contradições" (G. Fassò).

1.5. Christian Thomasius: a distinção entre direito e moral

Para os jusnaturalistas ou defensores da doutrina do direito natural dessa época, "natural" equivale a "racional", ou, melhor ainda, a "não-sobrenatural", no sentido de que a intenção dos jusnaturalistas era a de fazer da *razão humana* e não da Revelação o critério de juízo da verdade em todas as atividades humanas e, portanto, também no domínio das normas jurídicas.

Essa profunda convição pode ser vista claramente em Christian Thomasius (1655-1728). Originário de Leipzig e decididamente anticonservador (escandalizou o mundo culto de Leipzig ao dar aulas em alemão, ao invés do latim), foi obrigado, por causa dessas suas atitudes, a transferir-se de Leipzig para Berlim, de onde viria a se mudar novamente para Halles, cidade onde escreveria as *Institutiones jurisprudentiae divinae* (1688). Em Halles, num primeiro momento, foi atraído pelo movimento pietista, mas por volta de inícios do século XVIII, sob a influência das idéias de Locke e dos sensistas, Thomasius passou a se orientar por uma

forma de pensamento decididamente iluminista, da qual dão testemunho os seus *Fundamenta juris naturae et gentium* (1709).

E se nas *Institutiones* Thomasius dava uma definição de direito natural como "lei divina escrita no coração de todos os homens, que os obriga a fazer aquilo que é necessariamente conforme à natureza do homem racional e, ao contrário, a absterem-se daquilo que repugna a tal razão", já nos *Fundamenta* ele diria, muito limpidamente, que nós conhecemos o direito natural "através do raciocínio do espírito sereno" e que esse direito compreende "omnia praecepta moralia ex ratiocinatione profluentia".

Mas o dado de maior relevância no pensamento de Thomasius é a distinção e a determinação da categoria autônoma da jurisdicidade. Essencialmente, Thomasius se propõe a distinguir o juridicamente *justum* do moralmente *honestum* e do socialmente (ou convencionalmente) *decorum*. Pois bem, aquilo que é juridicamente *justo* se diferencia daquilo que é moralmente *honesto* pelo fato de que o comportamento jurídico justo, antes de mais nada, é intersubjetivo, no sentido de que se refere à ação de pelo menos duas pessoas.

Entretanto, intersubjetividade e exterioridade não são suficientes para a determinação do juridicamente *justo,* pelo fato de que, se servem para distinguir o *justo* do *honesto,* não conseguem, porém, distinguir o justo do *decorum,* daquilo que é socialmente oportuno e conveniente, já que também o *decorum* possui as características da intersubjetividade. E eis, então, que emerge a outra característica qualificante da categoria da jurisdicidade: "Ninguém pode ser forçado ao *decorum* e, se é forçado, já não se trata de *decorum,* ao passo que, por outro lado, a obrigação jurídica é sempre externa e teme a coação de outros homens."

Intersubjetividade e coercitividade: eis, portanto, as características específicas e qualificantes do direito. E é óbvio que, se só os deveres jurídicos são coercitivos, isto é, aqueles deveres que servem à paz social, então o âmbito das convicções íntimas e pessoais, ou seja, das convicções morais e religiosas, não é coercitivo. Conseqüentemente, Thomasius admite e defende a *liberdade* de pensamento e religião. A Igreja, ou melhor, as Igrejas não podem se configurar como instituições jurídicas, arrogando-se poderes de coação.

Por tudo isso, "é compreensível que a Thomasius, filósofo de estatura não muito grande, se atribua tradicionalmente um lugar notável na história particular da filosofia do direito: ele antecipa questões que, com fundamentação filosófica bem diferente, encontraremos em Kant, como a questão da distinção entre o direito e a moral, e leva adiante, corajosamente, as idéias de liberdade que o jusnaturalismo do século XVIII vinha amadurecendo, contribundo

com eficácia para fazer essas idéias passarem da teoria para a ação reformadora" (G. Fassò).

1.6. O pietismo em suas relações com o iluminismo

Não é possível compreender o ambiente cultural em que o iluminismo alemão se desenvolveu sem considerar o movimento religioso do pietismo, movimento que Ladislau Mittner (em sua *História da literatura alemã*) vê como tecido conectivo da cultura alemã na época do iluminismo e na época de Goethe.

"Como a ortodoxia protestante, com seu excessivo rigor racionalista, ignorava as necessidades místico-sentimentais dos fiéis, a intimidade e a doçura da fé, por volta de fins do século XVII, surgiram por toda parte, por influência dos *Collegia pietatis* fundados por Filipe Jacó Spener em Francoforte em 1670, conventículos mais ou menos clandestinos de edificação religiosa, as 'igrejas do coração', que, aparentemente inseridas na 'igreja de pedra' da ortodoxia ("ecclesiola in ecclesia"), na realidade se sobrepunham e se contrapunham a ela, praticando exercícios de edificação que a Igreja oficial não aprovava, ao contrário, freqüentemente condenava e perseguia severamente (...). Mais que santos, os pietistas eram crentes que sentiam, viviam e operavam santamente. Em primeiro lugar, eram almas emotivas, necessitadas de paz, mas necessitadas sobretudo de experimentar todas as penas e doçuras de sua irreprimível emotividade" (L. Mittner).

A relação entre pietismo e iluminismo foi complexa: a "emotividade" dos pietistas não podia deixar de conflitar (e, de fato, conflitou) com a "racionalidade" dos iluministas. Entretanto, pelo menos inicialmente o iluminismo encontrou um forte aliado no pietismo, que significava: a) polêmica em relação à ortodoxia dogmática luterana dominante; b) afirmação da liberdade de consciência de cada pessoa em relação às cadeias da teologia oficial; c) primado de uma fé pratica, ao invés da teologia escolástica. Em suma, o primeiro iluminismo e o pietismo viram-se aliados contra a ortodoxia luterana dominante. E foi assim que Thomasius manteve estreitas relações com os filósofos e teólogos pietistas do "Círculo de Halles" (Gundling — que foi aluno de Thomasius —, Budde, Lange, Rüdiger e Sperlette).

Combatido pelos ortodoxos, o pietismo (cujas ascendências podem ser encontradas nas seitas místicas já combatidas por Lutero, mas que tem pontos de contato com os movimentos dos anabatistas, dos quakers e dos metodistas e que sofreu influências do movimento do quietismo francês e da mística dos jesuítas franceses e espanhóis) conheceu o seu triunfo em Halles, em 1706, com Augusto Hermann Francke, "famoso por sua pregação de uma

duríssima disciplina penitenciária e pela fundação de institutos de educação exemplares (1702), que se impuseram à admiração de toda a Alemanha" (L. Mittner).

E foi precisamente pela ação de Francke que Wolff foi expulso de Halles. Em seu *Discurso sobre a filosofia prática dos chineses*, Wolff tivera a ousadia de, num ambiente como o de Halles, colocar Confúcio ao lado de Cristo entre os profetas. Pois bem, "por efeito das intrigas de Francke, o filósofo Wolff, acusado de ter justificado os soldados desertores em sua cátedra, foi banido da Universidade de Halles em 1723. Desde então, o pietismo hallense, favorecido oficialmente pelo governo prussiano, triunfou também nas cortes menores, até que, em 1740, teve-se uma reviravolta completa, com o rei filósofo Frederico II" (L. Mittner).

1.7. **Frederico II e a situação política**

Esse aceno a Frederico II nos leva a algumas rápidas observações (já que o estudante encontra tais informações no curso de história) sobre a situação política da Alemanha no período do iluminismo. Embora a Guerra dos Trinta Anos houvesse prostrado a Alemanha; embora a poderosa monarquia francesa constituísse uma ameaça continuamente presente para a sua independência; embora as "trezentas pátrias" em que estava dividido o poder na Alemanha bloqueassem o avanço unitário e mais decisivo da burguesia — apesar de tudo isso, a burguesia havia feito progressos econômicos e mercantis.

E tal desenvolvimento levava as camadas burguesas e exigirem uma redistribuição diferente do poder político. Mas exatamente a falta de unidade política, isto é, a divisão territorial e política do país, favorecendo antigos privilégios — e impondo tributos às mercadorias nas fronteiras de cada pequeno Estado — impediu um *forte* avanço da burguesia, que teve de se limitar a reivindicações bastante parciais de poderes substancialmente paternalistas. Por isso, a burguesia acreditou ter encontrado o seu intérprete em Frederico II da Prússia — soberano iluminado, "rei filósofo", mecenas dos *philosophes* e por eles aconselhado. E isso apesar de as mudanças e reformas de Frederico da Prússia já aparecerem aos olhos de alguns de seus contemporâneos como obras mais formais do que substanciais.

2. **A "enciclopédia do saber" de Christian Wolff**

Christian Wolff, a figura mais representativa do iluminismo alemão, nasceu em Breslávia, em 1679, e estudou no ginásio local, animado pelos debates entre católicos e protestantes. Depois, em

Jena, prosseguiu seus estudos de matemática e aprofundou a filosofia cartesiana. Tranferindo-se em 1702 para Leipzig, doutorou-se com uma dissertação intitulada *De philosophia practica universali methodo mathematico conscripta.* A esse trabalho seguiu-se, em 1704, a *Dissertatio algebrica de algoritmo infinitesimali differentiali.*

Esses trabalhos lhe valeram a colaboração com a célebre revista "Acta Eruditorum", com a qual colaborava o próprio Leibniz, ao qual Wolff enviou a sua *Dissertatio* ainda em 1704. Leibniz respondeu a Wolff com uma longa carta de comentários. E foi assim que se inaugurou o epistolário entre Wolff e Leibniz, uma troca de cartas que durou até a morte de Leibniz, ocorrida em 1716. Nesse meio tempo, em 1706, com o apoio de Leibniz, Wolff conseguiu a cátedra de matemática em Halles, onde mais tarde também deu aulas de filosofia.

São de 1710 os *Princípios de todas as ciências matemáticas,* em quatro volumes, relativos não só à matemática, mas também à mecânica, à artilharia etc. Wolff também dedicou à matemática os *Elementa matheseos universae* (1713-1715) e o *Lexicon mathematicum* (1716). A esse propósito, deve-se notar que, no que se refere à lógica leibniziana, Wolff elimina importantes aspectos lógico-formais, reduzindo-a ao tratamente da silogística. E tal orientação dominaria o iluminismo alemão, que, "à exceção do matemático Lambert, deixou cair nas sombras, nas pegadas de Wolff, a temática leibniziana da arte característica ou combinatória" (F. Barone). Com efeito, "a idéia da *mathesis universalis,* mais intimamente ligada a Leibniz, com sua especulação filosófica, deslizou para um plano exclusivamente metafísico ontológico com seus epígonos do século XVIII" (F. Barone).

A primeira obra filosófica de Wolff remonta a 1713: trata-se dos *Pensamentos racionais acerca das forças do intelecto humano e do seu uso correto no conhecimento da verdade.* Esses *Pensamentos racionais,* "já em 1728 e depois de cinco reimpressões, haviam superado os oito mil exemplares (e seguiram-se novas reimpressões até a morte de Wolff, em 1754), tornando-se o manual usado mais amplamente pelas pessoas cultas e adotado em quase todas as universidades e escolas, nas quais, aliás, nos anos em torno de 1735, nada menos que doze cátedras eram ocupadas por professores wolffianos" (N. Merker).

Nos anos seguintes, Wolff completa o seu sistema e a sua produção científica torna-se imponente. Inicialmente ele escreve em alemão e depois em latim, pois pretendia falar como "preceptor de todo o gênero humano". Na verdade, porém, "a sua eficácia mais

Christian Wolff (1679-1754) foi a figura mais significativa do iluminismo alemão.

duradoura foi aquela que se exerceu no domínio da linguagem filosófica. Boa parte da terminologia filosófica dos séculos XVIII e XIX e da terminologia que está em uso ainda hoje sofreu a influência das definições e das distinções wolffianas" (N. Abbagnano).

Dito isto, devemos notar que Wolff era de opinião de que o procedimento científico mais rigoroso é o que consiste na análise a priori dos conceitos, mas sustentava que também as observações e a experiência estão em condições de fundamentar doutrinas científicas: em conseqüência disso, segundo ele, se dão as *ciências racionais* e as *ciências empíricas*. Por outro lado, se impõe uma ulterior distinção, a distinção entre teoria e prática, isto é, entre conhecer e fazer: daí as *ciências teóricas* e as *ciências práticas*.

Pois bem, com base nesses dois critérios distintivos e tendo como fundo a filosofia de Descartes e, sobretudo, a filosofia de Leibniz, Wolff elabora em todas as suas partes uma verdadeira enciclopédia do saber. As *ciências racionais teóricas* são: a ontologia, a cosmologia, a psicologia racional, a teologia natural; as *ciências racionais práticas* são: a filosofia prática, o direito natural, a política, a economia; as *ciências empíricas teóricas* são: a psicologia empírica, a teleologia, a física dogmática; as *ciências empíricas práticas* são: as disciplinas técnicas, a física experimental. E a *lógica* é a disciplina propedêutica de todo o sistema das ciências. Um sistema que se apóia em dois fulcros, que são: a) o princípio de não-contradição para o pensamento racional; b) o princípio de razão suficiente para o pensamento empírico.

Esses breves acenos sobre os pressupostos de fundo do pensamento de Wolff já podem nos mostrar a *ratio* de sua enorme produção literária, dividida em obras em alemão e obras em latim. Além dos já citados *Pensamentos racionais acerca das foças do intelecto humano,* são as seguintes as obras em alemão: *Pensamentos racionais sobre Deus, o mundo e a alma do homens* (1719); *Pensamentos racionais sobre o agir humano* (1720); *Pensamentos racionais sobre a vida social dos homens* (1721); *Pensamentos racionais sobre as operações da natureza* (1723); *Pensamentos racionais sobre a finalidade das coisas naturais* (1724); *Pensamentos racionais sobre as partes dos homens, dos animais, das plantas* (1725). E eis as obras em latim: *Philosophia rationalis sive logica* (1728); *Philosophia prima sive ontologia* (1729); *Cosmologia generalis* (1731); *Psychologia empirica* (1732); *Psychologia rationalis* (1734); *Theologia naturalis* (1736-1737); *Philosophia practica universalis* (1738-1739); *Jus naturae* (1740-1741); *Jus gentium; Philosophia moralis* (1750-1759).

Segundo Wolff, a *ontologia* é a ciência do ser possível. E nela é resgatada e, de certo modo, vinculada à experiência, a metafísica

aristotélico-escolástica (por exemplo, com os conceitos de substância e de causa). No âmbito da *teodicéia*, Wolff afirma a validade do argumento cosmológico (Deus é a inteligência suprema, que justifica a ordem do mundo), colocando de lado o argumento ontológico e o argumento teleológico.

"Otimismo e racionalismo estão conjugados na concepção wolffiana do mundo, que se apresenta com uma imensa máquina, cuja perfeição deve ser buscada na harmoniosa interdependência geral de suas partes. O determinismo mecânico que governa o mundo não exclui a liberdade humana nem a intervenção divina, visto ser o mundo contingente no que se refere à sua existência: a admissão do sobrenatural e do miraculoso no cosmos é sustentado com reservas por Wolff, posto que não deixa de constituir uma sobreposição a uma ordem natural construída pela sabedoria divina" (B. Bianco).

Segundo Wolff, as relações entre a alma e o corpo são reguladas pela harmonia prestabelecida, ponto no qual ele também segue Leibniz. Um ponto, porém, no qual Wolff afasta-se sensivelmente de Leibniz é no campo ético-político, "tanto porque acentua a autonomia das normas éticas em relação a toda consideração teológica como porque, em política e em economia, sente a mudança dos tempos e teoriza sobre a intervenção do Estado na economia e o exercício despótico iluminado do poder" (M. dal Pra).

Para Wolff, o objetivo da filosofia é a felicidade humana. A felicidade humana e o progresso humano, porém, não são separáveis do conhecimento. E o conhecimento não pode ser alcançado sem a "liberdade filosófica", isto é, sem a liberdade de pensamento. Naturalmente, a *racionalidade* de Wolff não é brilhante como a dos *philosophes* franceses, nem está tão permeada de experiência e de vida como a de certos pensadores ingleses seus contemporâneos, mas "a contribuição da sistemática wolffiana para a cultura iluminista é igualmente relevante, sobretudo pelo método de análise, tanto racional como empírica, por ele aplicado com rigor e ordem a todos os campos do saber" (M. dal Pra).

E eis como Wolff explicita a sua idéia de racionalidade: "No método filosófico, não se devem usar termos que antes não tenham sido esclarecidos graças a uma acurada definição, nem se deve admitir como verdadeiro aquilo que não tenha sido suficientemente demonstrado; nas proposições, é preciso determinar com a mesma agudeza o sujeito e o predicado e tudo deve estar ordenado de tal modo que sejam premissas as coisas por força das quais são compreendidas e justificadas as que se seguem."

3. O debate filosófico na época do wolffismo

3.1. Martinho Knutzen: o encontro entre pietismo e wolffismo

Como já mostramos, a filosofia de Wolff teve razoável influência sobre a cultura alemã, pelo menos através das muitas cátedras universitárias ocupadas por filósofos wolffianos. Um seguidor de Wolff foi Martinho Knutzen (171301751), professor em Königsber e mestre de Kant. Sua obra maior foi a *Prova filosófica da verdade da religião cristã* (1740), onde procura fazer confluir elementos do pietismo e aspectos do wolffismo. Foi com ele que Kant aprendeu a mecânica de Newton.

Fraz Albert Schultz, que foi discípulo de Spener e depois diretor do Colégio Fridericianum de Königsberg (onde Kant estudou), também pensou na filosofia de Wolff como uma aliada da concepção pietista da vida. Já Adolph Friedrich Hoffman (1703-1741) foi contrário a Wolff: discípulo de A. Rüdiger, ele é autor de uma *Lógica* (1737) que acentua a sensação como base do conhecimento real.

3.2. Christian A. Crusius: a autonomia da vontade em relação ao intelecto

Christian August Crusius (1715-1775) foi aluno de Hoffman (que morreu muito jovem para poder explicitar o seu talento). Influenciado pelo pietismo suevo (que, por seu turno, influenciaria Kant), Crusius, já em uma dissertação juvenil, *De appetitibus insitis voluntatis humanae* (1742), procurou destacar a autonomia da vontade em relação ao intelecto. A liberdade é atributo de Deus e cada homem a experimenta em si mesmo. Eliminar a liberdade significaria acabar com a moral.

E mais: em 1743, com o ensaio *De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis,* Crusius ataca o próprio princípio de razão suficiente. Tomado em sua acepção mais forte, tal princípio levaria ao determinismo, mas a experiência e o fato da liberdade limitam sem dúvida esse princípio. Existem causas livres, sendo necessário distinguir as *razões* da ocorrência de acontecimentos físicos das *razões* das escolhas e ações morais. Em 1744, com a *Instrução para o viver racional,* contra Wolff, ele reafirma a autonomia da vontade em relação ao intelecto e acentua o fundamento teológico da ética.

No *Esquema das verdades de razão necessária enquanto contrapostas às contingentes,* que é de 1745, Crusius substitui o princípio de razão suficiente pelo seguinte princípio: *"Aquilo que*

não pode ser pensado, é falso; aquilo que não pode ser pensado como falso, é verdadeiro." Desse princípio brotam outros três: a) o *principium contradictionis:* nada pode, simultaneamente, ser e não ser; b) o *principium inseparabilium:* aquilo que não pode ser pensado em separado também não pode existir em separado; c) o *principium inconiugibilium:* aquilo que não pode ser pensado como simultâneo e como contíguo também não pode existir como simultâneo e contíguo.

"O caráter intelectual-gnosiológico desses princípios não deve levar a enganos sobre a natureza geral da metafísica de Crusius: longe de significar atitude racionalista análoga à wolffiana, ela enfatiza muito mais os limites do saber conceitual-especulativo, cujo *ordo idearum* não coincide imediatamente com o *ordo rerum.* (E é por isso que) no curso do século XVIII (a metafísica de Crusius) constituir-se-á num dos principais pontos de apoio da polêmica contra o racionalismo de Wolff e de sua escola" (B. Bianco).

Contrário ao determinismo, defensor da autonomia da vontade e persuadido dos limites do intelecto, Crusius também refuta a tese do otimismo leibniziano-wolffiano sobre o melhor dos mundos possíveis: este mundo não é o ótimo e o perfeito, já que, sendo criatura, como todas as criaturas, permanece sempre perfectível.

3.3. **Johann H. Lambert: a busca do "reino da verdade"**

Johann Heinrich Lambert (1728-1777) teve maior estatura filosófica que o próprio Crusius. De modestas condições econômicas, Lambert conquistou com tenacidade a sua própria instrução, sobretudo científica. Preceptor na Suíça, viajou muito até que, em 1765, graças ao interesse do filósofo Johann Georg Sulzer (1720-1779), tradutor de Hume e autor de ensaios sobre ética e sobre arte, foi eleito membro da Academia de Berlim, para cuja atividade contribuiu, ao longo de doze anos, com nada menos que cinqüenta e dois trabalhos.

Geômetra e filósofo da geometria (as suas pesquisas a propósito seriam mais tarde publicadas por Bernoulli), Lambert, em matemática, realizou pesquisas sobre os números imaginários. Também deixou contribuições de notável peso em astronomia e em fotometria. Devem-se recordar: a *Photometria, sive de mensura et gradibus luminis, colorum et umbrae* (1760) e as *Cartas cosmológicas sobre a estrutura do universo* (1761).

A filosofia de Lambert — que nos deixou uma interessante correspondência com Kant — "situa-se no cerne daquelas pesquisas metodológico-fundamentativas em torno do saber metafísico, sobre as quais se implanta e amadurece e reflexão kantiana". O *Tratado sobre o critério da verdade* é de 1761, ao passo que o escrito

Sobre o método para uma correta demonstração da metafísica, da teologia e da moral é de 1762. Na opinião de Lambert, o que se faz necessário é chegar a conceitos simples, cognoscíveis através da experiência, mas dela independentes (conceitos como existência, extensão, duração, força, movimento etc.), sobre cuja base se possa construir, através da sua combinação, todo o edifício do saber. O importante, portanto, como na geometria, é encontrar os postulados verdadeiros (o "reino da verdade") que dão as relações entre os elementos simples.

Duas outras obras filosóficas, muito amplas, de Lambert são as seguintes: o *Novo organum ou pensamentos sobre a busca e a definição do verdadeiro* (1764) e o *Esboço de arquitetônica ou teoria dos elementos simples e primeiros no conhecimento filosófico e matemático* (1771). O problema de fundo da Arquitetônica diz respeito à distinção entre verdade lógica e verdade metafísica. A *verdade lógica* é o puro pensável, isto é, o possível ou, ainda, o não-contraditório. Já a *verdade metafísica* deve não apenas ser pensável, isto é, não-contraditória, mas também deve demonstrar se referir a algo realmente existente, caso contrário nada mais é do que sonho. E, na verdade, "Lambert observa que, se o problema da lógica é o de distinguir o verdadeiro do falso, o problema da metafísica é o de distinguir o verdadeiro do *sonho*" (N. Abbagnano). Esse é um problema que também era debatido por Kant, isto é, o problema da passagem do possível ao real, do pensável ao existente.

3.4. Johann N. Tetens: a fundamentação "psicológica" da metafísica

É na mesma área de problemas em que se moveram Lambert e Kant que se move também o pensamento de Johann Nikolaus Tetens. Nascido em 1736, estudou em Rostock e em Copenhaga. Ensinou na Universidade de Bützow e depois, em 1776, em Kiel. Em 1789, Tetens deixou o ensino universitário para assumir responsabilidades junto ao Ministério das Finanças em Copenhaga. Forte em matemática, física e economia e interessado por pedagogia, lingüística e psicologia, Tetens se preocupa com a questão do método e com a fundamentação da metafísica.

Mas, diferentemente de Lambert e Kant, Tetens, em suas investigações relacionadas com a fundamentação, acentua o aspecto psicológico. E isso já se mostra com clareza nos *Pensamentos acerca de algumas razões do fato de que em metafísica só existem poucas verdades estabelecidas* (1760), bem como no escrito *Sobre a filosofia especulativa geral* (1775). Diz Tetens que, se quisermos fundamentar a metafísica, não podemos nos deter na observação empírica, na qual insistem os filósofos ingleses. O que devemos é

voltar nossa atenção para aquela que é a atividade do intelecto comum a todos os homens. Entretanto, essa atividade do intelecto humano não é, kantianamente, considerada em sentido transcendental, mas em seus contornos empírico-psicológicos.

Essa mesma idéia é desenvolvida também na obra maior de Tetens, que são as *Pesquisas filosóficas sobre a natureza humana e o seu desenvolvimento* (1777). Escreve Tetens: "As representações sensitivas originárias constituem a matéria básica para todas as outras. Sem exceção, todas as representações derivadas são formadas a partir delas. Uma consideração do modo como isso acontece pode nos introduzir no laboratório interno da alma. Aí chegados, é absolutamente necessário que olhemos em torno, para obter a noção mais completa sobre a força representativa e seus efeitos, que nos coloque em condições de compreender a relação dessa faculdade com as restantes faculdades da alma."

Ainda nas *Pesquisas filosóficas,* Tetens desenvolve uma interessantíssima crítica à teoria da causalidade de Hume. Para ele, o conceito de causa não pode derivar da conexão das representações; portanto, ele provém da atividade do intelecto. É clara a proximidade entre Tetens e Kant, mesmo não estando presente nele o projeto kantiano das estruturas transcendentais da experiência.

4. **Alexander Baumgarten e a "fundação da estética sistemática"**

Alexander Gottlieb Baumgarten nasceu em Berlim, em 1714, e morreu em Francoforte em 1762. Transferiu-se para Halles em 1730, onde se dedicou ao estudo da filosofia de Wolff, tornando-se um dos seus representantes de maior destaque. Em 1735, publicou a sua dissertação de láurea, intitulada *Meditationes philosophiae de nonnullis ad poema pertinentibus,* na qual se pode identificar o núcleo do pensamento estético que mais tarde Baumgarten desenvolveria em seu ensino em Francoforte e fixar nos dois volumes da *Aesthetica* (1750-1758).

Nesse meio tempo, em 1739, Baumgarten havia publicado a *Metaphysica,* obra que teve nada menos que sete edições até 1779, que foi traduzida do latim para o alemão em 1766 por Georg Friedrich Meier (1718-1777), aluno de Baumgarten, que foi julgada por Kant como "o mais útil e mais profundo dentre todos os manuais do gênero" e que o próprio Kant usou como texto para as suas lições. A *Metaphysica* de Baumgarten é "um compêndio de mil parágrafos da metafísica wolffiana, escrito em um estilo seco e

conciso: indubitavelmente útil como texto-base para uma lição universitária, não nos parece hoje merecer inteiramente os elogios que lhe foram atribuídos pelo pensadores de Königsberg, ainda que, em alguns trechos, Baumgarten mostre a sua originalidade" (B. Bianco).

Escreve Baumgarten que "a metafísica é a ciência dos princípios primeiros do conhecimento humano. Pertencem à metafísica a ontologia, a cosmologia, a psicologia e a teologia natural". E, se "a ontologia (...) é a ciência dos predicados mais gerais do ente", "a cosmologia geral é a ciência dos predicados gerais do mundo, sendo empírica quando fundada mais estreitamente na experiência e racional quando fundada na noção de mundo". Por seu turno, "a psicologia é a ciência dos predicados gerais da alma", sendo "empírica quando extrai suas afirmações mais estreitamente da experiência e racional quando as deduz do conceito de alma, através de uma cadeia dedutiva mais longa". Por fim, a teologia natural "é a ciência acerca de Deus, enquanto ele puder ser conhecido sem a fé (...). A teologia natural considera: 1) a noção de Deus; 2) as suas operações".

Como se pode ver por essas rápidas citações, o pensamento metafísico de Baumgarten move-se, substancialmente, no interior do paradigma wolffiano. Entretanto, o mérito histórico de Baumgarten "foi sobretudo (como bem viu Wundt) o de construir uma espécie de 'ponte' entre a metafísica escolástica e o pensamento kantiano tradicional, entre o realismo de uma perspectiva ontológica e o idealismo de uma consideração lógico-gnosiológica da estrutura do ser" (B. Bianco).

Contudo, apesar dos méritos da *Metaphysica* — graças aos quais Kant falou de Baumgarten como de "excelente analista" — o grande mérito histórico de Baumgarten está no fato de ter construído as bases filosóficas da *estética.* A estética (e foi exatamente Baumgarten quem propôs esse termo, do grego *aísthesis,* que quer dizer *sensação*) não pode ser reduzida às regras para a produção de uma obra de arte ou para a análise dos seus efeitos psicológicos: para Baumgarten, tudo isso é simples empiria.

A estética, ao contrário, "é ciência do conhecimento sensível", sendo portanto "uma gnosiologia inferior", já que se ocupa de uma "faculdade cognoscitiva inferior". Entretanto, "essa 'faculdade inferior' existe, abrangendo o campo da 'perfeição do conhecimento sensível', e, portanto, é preciso indagar e estabelecer escrupulosamente suas leis e, assim, a ciência que dela se ocupa torna-se até 'irmã menor da lógica' e da lógica extrai o seu próprio caráter sistemático. De qualquer forma o paralelismo assim instituído entre estética e lógica e o conseqüente interesse teórico-sistemático pela 'estética' assinalam, em comparação com Wolff, um

progresso que vai muito além do simples acabamento exterior do edifício wolffiano" (N. Merker).

Na realidade, aquilo que muda é a doutrina do homem, o que muda é a imagem do homem, ou seja, o que muda é a antropologia. O homem não se reduz ao conhecimento, ou melhor, o conhecimento não é só o científico, já que existe também o *conhecimento do sensível* — e este é um conhecimento autônomo e não um degrau inferior e funcional do conhecimento científico. Como observa Cassirer a esse propósito, Leibniz já havia contraposto a idéia "clara" à idéia "distinta". A idéia "clara" é aquela que é suficiente para as necessidades da vida, que nos permite distinguir objetos, que torna possível uma primeira orientação no ambiente sensível, ao passo que a idéia "distinta" é conhecimento adequado das coisas, é a ciência do "por quê", a qual não se contenta de modo algum em distinguir os objetos segundo as características sensíveis.

Pois bem, para Baumgarten, a estética é a ciência das representações "claras" e "confusas", onde por "*perceptio confusa*" devemos, etimologicamente, entender aquela percepção na qual "ocorre a 'confluição' de elementos e na qual não podemos destacar os elementos particulares da totalidade, não se podendo indicar os elementos isoladamente e segui-los separadamente" (E. Cassirer). Essencialmente, a intuição estética é conhecimento autônomo do sensível globalmente entendido. É um ver, intuir, saber, conhecer *o quê* e não *por quê*. Eis como Cassirer procura explicar essas não fáceis teorias: "Se, com base nos métodos da ciência exata, explicamos o fenômeno da cor reduzindo a própria cor a puro movimento, não anulamos apenas a sua impressão sensível, mas também lhe retiramos o significado *estético*. Tudo aquilo que a cor significa como meio de representação artística e como rendimento no âmbito da pintura é cancelado com essa redução ao seu conceito físico-matemático: tudo isso é destruído de um só golpe. Com esse conceito, desapareceu não apenas toda recordação da experiência sensível da cor, mas também todo traço de sua função estética. Mas será que essa função é verdadeiramente privada de importância, será verdadeiramente coisa indiferente? Ou será que ela possui valor particular?"

E, respondendo a tais perguntas, precisamente, dá uma resposta positiva à nova ciência da estética: "Ela se ocupa do fenômeno sensível e entrega-se a ele sem tentar remontar desse fenômeno às suas 'causas', isto é, a uma coisa inteiramente diferente. Com efeito, esse progresso em direção às causas não explicaria o conteúdo estético do fenômeno, mas o destruiria" (E. Cassirer). E então podemos ver que Baumgarten não é apenas "excelente analista", ou seja, não é apenas virtuoso da lógica escolástica, mas sim pensador que consegue identificar o *limite*

intransponível dessa lógica: os conhecimentos "distintos", obtidos satisfazendo ao "princípio de razão suficiente", não têm nenhum poder no âmbito do "conhecimento do sensível".

A "beleza" de uma paisagem, por exemplo, não é assunto do geólogo: "Essa beleza só aparece na intuição integral, na pura contemplação da paisagem total. E somente ao artista, ao pintor e ao poeta é dado conservar essa totalidade e torná-la viva com cada traço de sua representação. A pintura ou descrição de uma paisagem feita por pintor ou poeta apresenta de um só golpe a sua verdadeira imagem. E, à vista e ao desfrutamento dessa imagem, esquecemo-nos de perguntar sua 'causa', que, no entanto, a reflexão científica e a investigação conceitual desejam saber. Se quisermos que o fenômeno não se dissipe e escorra por nossas mãos, devemos nos abandonar ao mero *efeito* e aí nos deter" (E. Cassirer).

Em conclusão, para Baumgarten, além da *lógica,* que indaga sobre as leis do pensar, existe a *estética,* que descobre e analisa as leis do conhecimento sensível – e, com isso, ele restitui "dignidade filosófica ao campo do sensível" (N. Merker). Em suma, Baumgarten bateu-se "pela causa da intuição estética e pura diante do tribunal da razão (...). E o fim que a estética se propõe é a *legitimação* das faculdades psíquicas inferiores, não a sua supressão" (E. Cassirer).

5. Hermann Samuel Reimarus: a defesa da religião natural e a rejeição da religião revelada

O deísmo, que celebrava seus faustos nas obras dos filósofos franceses e ingleses, encontra no iluminismo alemão significativo expoente em Hermann Samuel Reimarus, filósofo hamburguês nascido em 1694 e falecido em 1768. Reimarus estudou teologia, filologia e filosofia em Jena e Vitemberga, viajou pela Holanda e a Inglaterra e a partir de 1728 foi professor de línguas orientais no ginásio de Hamburgo.

No *Tratado sobre as principais verdades da religião cristã* (1754), ele se erige em paladino da religião natural, no sentido de que a razão demonstra, fora de qualquer dúvida, a existência de um Deus criador do mundo, a realidade da providência e a imortalidade da alma. Contrário à religião revelada, portanto, Reimarus, porém, critica os materialistas franceses, já que sem religião natural não há moralidade e desaba a esperança humana de vida feliz. Por outro lado, acrescenta Reimarus, se Deus é criador do mundo e da ordem do mundo, então o único milagre verdadeiro é a criação, sendo impossíveis os milagres proclamados pela religião positiva, porque Deus não tem por que mudar nem corrigir as suas

obras. Apenas a religião natural é verdadeira e, como a religião bíblica é contrária à religião natural, então isso significa que a religião bíblica é simplesmente falsa.

É na *Apologia dos adoradores racionais de Deus* que Reimarus registra os argumentos com que alicerça a religião positiva, mas não publicou esse trabalho, considerando que os tempos ainda não estavam maduros para pensamentos desse gênero. Como veremos adiante, a obra seria tornada pública por Lessing, sob o título *Fragmentos de um anônimo.* Nesse trabalho, Reimarus reafirma: 1) que a única religião válida é a religião racional; 2) que a revelação e as religiões positivas são refutadas. E afirma que: 1) a religião natural racional instrui no dever e no temor a Deus; 2) o ensinamento de Cristo, em sua essência, nada mais é do que "uma religião racional prática".

Sem esse núcleo moral, o resto do cristianismo é política ou engano (Jesus e seus seguidores eram políticos; o batismo de Jesus teria sido um pacto, também político, entre Jesus e João Batista; a crucifixão teria sido o fato que bloqueou o projeto político de Jesus e a ressurreição teria sido uma invenção dos discípulos e seguidores de Jesus depois de sua derrota). Isso a respeito do *Novo Testamento.* Quanto ao *Antigo Testamento,* seria entretecido de tantos absurdos, maldade e corrupção que ver nele uma obra inspirada por Deus seria puramente blasfêmia. Diante disso, até com o pouco que se disse sobre o conteúdo da *Apologia dos adoradores racionais de Deus,* fica claro por que esse conteúdo representou "uma massa de material de tal forma provocador e explosivo a ponto de perturbar pesadamente o quieto sono da ortodoxia luterana" (N. Merker).

6. Moses Mendelssohn e a "diferença essencial" entre religião e Estado

Foi sobretudo Christoph Friedrich Nicolai (1733-1811) quem funcionou como "patrono e empreendedor editorial" da *filosofia popular.* E a função da "filosofia popular" foi essencialmente de divulgação, junto a um público muito amplo, das problemáticas debatidas no seio do movimento iluminista alemão.

"O seu ideal é de natureza prática, não teórica: mais do que a investigação crítica e o aprofundamento, visa à formação do homem mundano e do cidadão burguês, que pede à cultura instrumentos para o seu refinamento e para a potencialização de sua capacidade de sucesso. Daí o otimismo genérico e a confiança na razão como fator de progresso e de saneamento dos males sociais: entretanto, uma razão ancorada no senso comum e, portanto, per-

meada de ecletismo e de empirismo, voltada especialmente para a observação psicológica dos homens e do seu comportamento" (B. Bianco).

Pois bem, prossegue Bruno Bianco, "Mendelssohn ocupa uma posição proeminente entre os iluministas da *Populärphilosophiae* pela amplitude dos seus interesses, pela elegância e a clareza do seu estilo e, sobretudo, pela natureza de espírito com que tratou dos apaixonantes problemas ético-religiosos que alimentavam a cultura iluminista na segunda metade do século XVIII".

Nascido em Dessau, de pais judeus, em 1729, Moises Mendelssohn foi para Berlim com treze anos de idade, onde, junto a um comerciante, foi primeiro preceptor e depois administrador. Entrando em contato com Lessing e Nicolai, Mendelssohn colabora com suas iniciativas editoriais, escrevendo em importantes revistas. Em 1755, saem os seus dois primeiros trabalhos filosóficos: *Diálogos filosóficos* e *Pope, metafísico!* Trata-se de dois ensaios escritos por ocasião de concursos abertos pela Academia de Berlim. Ainda de 1755 são as *Cartas sobre as sensações,* onde ele sustenta que a avaliação do belo se dá por meio de uma faculdade diferente da faculdade do conhecimento e da faculdade volitiva.

Em 1763 (ano em que Frederico II, por mérito adquirido, lhe concede o privilégio do resgate das condições de inferioridade civil em que se encontrava a comunidade judaica da Prússia), Mendelssohn publica o *Tratado sobre a evidência nas ciências metafísicas.* Nessa obra, diz que "a matemática é ciência da quantidade e a filosofia em geral é ciência da qualidade", ao passo que o conhecimento metafísico "se funda na razão" e, por isso, "merece ser chamado ciência". O *Fédon,* a obra mais famosa de Mendelssohn, saiu em 1767: trata-se de reelaboração e modernização do diálogo platônico relativo à imortalidade da alma. Em sua opinião, não somente se pode provar a imortalidade da alma como também a existência de Deus: e, para tanto, usa não apenas o argumento ontológico como o cosmológico, embora sem desprezar os outros.

As *Horas matutinas* são de 1785. Elas se abrem com confissão sobre o péssimo estado de saúde do autor, que se lamenta, por esse motivo, de não poder seguir o desenvolvimento mais recente da filosofia, como o de Lambert, Tetens e Kant. E, sem entrar em maiores particulares, podemos dizer que as *Horas matutinas* constituem uma espécie de recapitulação das idéias metafísicas de Mendelssohn, ostentando o subtítulo: *Lições sobre a existência de Deus.*

Preocupado com a elevação cultural de seus correligionários, Meldelssohn projetou uma tradução da Bíblia, da qual traduziu o *Pentateuco* e o *Saltério.* Motivado por uma tomada de posição em favor de alguns judeus franceses, em 1783 saiu o significativo

trabalho *Jerusalém ou sobre o poder religioso e o judaísmo,* onde Mendelssohn tratas das relações entre a liberdade de consciência do indivíduo e o Estado. E a solução que ele projeta é uma solução de tolerância. A religião e a moral não podem suportar nenhuma forma de constrição. E também não vale o ideal leibniziano da unificação religiosa, já que tal unificação exigiria a proposta de uma fórmula jurídica que deveria se fazer valer através do poder.

Entretanto, diz Mendelssohn, religião e Estado são *essencialmente* diferentes: "O Estado impõe e constringe, a religião ensina e persuade; o Estado dá leis; a religião, mandamentos. O Estado tem poder físico e serve-se dele quando preciso; a força da religião está no amor e na caridade. Aquele abandona o desobediente e o expulsa, esta o acolhe em seu seio e até no último instante de sua vida presente, não inteiramente sem êxito, procura conquistá-lo ou, pelo menos, confortá-lo. Em suma: enquanto pessoa moral, a sociedade civil pode ter direitos coercitivos e, aliás, os obteve de fato através do contrato social. A sociedade religiosa não apresenta nenhuma pretensão ao direito coercitivo e nem pode obtê-lo através de todos os contratos deste mundo."

7. **Gotthold Ephraim Lessing e "a paixão pela verdade"**

7.1. **Lessing e a questão estética**

"Lessing ou a paixão pela verdade: o maior poeta do iluminismo alemão, se nem sempre foi grande poeta, foi sempre grande homem, homem íntegro como poucos; foi a alma mais viril do século XVIII alemão; foi o campeão resoluto, intransigente e heróico da verdade. A luta pela verdade, até por verdades de valor em si irrelevante, era coisa sagrada para ele. Usar a faculdade de raciocínio em cada instante da vida e afiná-lo através do exercício diuturno constituía para ele o único objetivo digno do homem, a única maneira de mostrar a gratidão que se devia a Deus pelo dom supremo da razão. Portanto, iluminismo substancial e sobretudo energético, voltado sempre para a ação. Lessing andava literalmente em busca de inimigos a atacar, os atacava com alegre e irada impaciência e — pelo menos nisso, verdadeiramente parecido com Frederico II — não se limitava a atacar um de cada vez" (L. Mittner).

Filho de pastor protestante e neto de pastores protestantes, Gotthold Ephraim Lessing nasceu em Kamenz, na Lusácia superior, em 1729. Estudou em Leipzig e depois se transferiu para Berlim, onde conheceu Voltaire. Em 1760, pôs-se a serviço do general prussiano Tauentzien, estabelecendo-se na Breslávia como

seu secretário. Em 1770, aos quarenta e dois anos, Lessing pôs-se a serviço, como bibliotecário, do príncipe herdeiro Fernando, duque de Wolfenbüttel, pequena cidade da Baixa Saxônia. Mal pago, Lessing "morava sozinho em longa fileira de cômodos no terceiro andar; quando não podia escapar de apresentar-se à corte, o fazia como 'que obrigado pelo chicote'. De vez em quando, tem uma explosão de desdém: preferia mendigar a se deixar tratar assim; depois, porém, se fecha em seu digno silêncio, firme e intransigente, e, com a ameaça de deixar o serviço, consegue arrancar alguma melhoria" (L. Mittner).

Nessa situação de exploração e maus tratos, prossegue Mittner, "mais agudo e mais puro se torna o seu apaixonado protesto contra toda forma de opressão". Com efeito, em 1772, Lessing escreve a sua tragédia mais antitirânica: a *Emília Galotti,* onde, aludindo à miséria política e moral da Alemanha, ele põe em cena a miséria política e a decadência moral da corte e do príncipe de Guastalla. E, em 1774, publica os *Fragmentos de um Anônimo,* anotados por ele: trata-se de uma invenção, através da qual Lessing pôde oferecer ao público um manuscrito de Reimarus — manuscrito que lhe foi dado pela filha do autor —, no qual, criticando a religião, atacava-se o poder.

Em 1775, no séquito do duque, Lessing realiza uma viagem à Itália. Mas, muito embora apaixonado pela Itália, não lhe foi possível desfrutá-la muito, pois teve que sofrer o peso das freqüentes recepções. Também foi recebido pelo Papa. E, em 1780, finalmente casa com a mulher amada, Eva König. Mas a felicidade de Lessing foi muito breve: Eva König morre depois de ter dado à luz um filhinho, que pouco depois também morreu. "Queria também eu ter um pouco de bem, mas não tive sorte", confessa Lessing. E veio a morrer em 1781.

Escritor brilhante, colaborador de revistas e polemista inveterado, Lessing escreveu muito para o teatro, interessou-se pela estética e foi filósofo da religião. Dentre os seus escritos para o teatro, além da *Emília Galotti,* já mencionada, devem-se recordar: *Miss Sara Sampson* (1756), que é "drama lacrimejante"; *Philotas,* 1759, que é "ao mesmo tempo a exaltação e a condenação do ardor juvenil"; *Minna von Barnhelm,* 1767, "indubitavelmente e de longe a melhor comédia alemã, que teve logo sucesso sem precedentes"; *Natã, o Sábio,* 1779, que é a obra-prima de Lessing, o "seu grande 'poema dramático' sobre a tolerância" (L. Mittner).

Entre os escritos de filosofia da arte, devem-se mencionar a *Dramaturgia de Hamburgo* (1767-1769) e, sobretudo, o *Laocoonte ou as fronteiras da pintura e da poesia* (1766). Como já diz o título, no *Laocoonte,* Lessing traça distinção clara entre a poesia e as artes figurativas. Com efeito, nas artes figurativas "as diversas

partes da representação" coexistem no espaço, como na pintura, que "utiliza figuras e cores no espaço" para representar objetos que coexistem em lugar preciso. Já a poesia trata de temas cujas partes se sucedem no tempo, isto é, trata de ações: "os objetos que se sucedem ou cujas partes se sucedem no tempo geralmente são chamados de ações".

Deriva daí que as regras adequadas para a pintura são diferentes das regras adequadas para a poesia. E, com efeito, por que, no famoso grupo escultural helenista, Laocoonte, que é mordido pelas serpentes, é representado com a boca fechada ao invés de gritar? Responde Lessing: pela razão de que o grito não pode ser expresso pela escultura, ao passo que se pode expressar na poesia, como o demonstra o Laocoonte virgiliano.

A pintura se caracteriza por figuras e cores; a escultura por gestos e espaços; já a poesia por sons, ritmos e símbolos. E as invasões ilegítimas de campo não podem senão levar a obras equivocadas. Claro, resta ao poeta a possibilidade de descrever corpos, como ao pintor a possibilidade de aludir a ações; mas a beleza da forma corpórea deriva da harmonia de partes que possam ser captadas juntas; e isso continuará vedado ao poeta, já que a descrição torna difícil, senão impossível, captar o objeto como um todo" (M. Paolinelli).

As normas aristotélicas da unidade continuam fundamentais também para Lessing, que, na *Dramaturgia de Hamburgo* diz considerar a *Poética* de Aristóteles como "obra tão infalível quanto os *Elementos* de Euclides". Em suma, na opinião de Lessing, os princípios da *Poética* aristotélica são verdadeiros e certos como os princípios da geometria de Euclides. E, no drama, a unidade de ação é fundamental, ao passo que a unidade de tempo e a de lugar são apenas seus corolários.

Na *Dramaturgia de Hamburgo,* que reúne as resenhas dos programas do "teatro nacional" de Hamburgo, Lessing defende a dinamicidade do drama, pensa no teatro como escola de formação do caráter moral dos alemães, "visto que nós, alemães, ainda não somos uma nação", e crê que a *verdade* é o objetivo do teatro, mas não a verdade histórica (o que foi feito por esta ou aquela personagem), mas sim a *verdade psicológica.* O teatro deve ensinar "o que fará todo homem de certo caráter em certas circunstâncias".

7.2. **Lessing e a questão religiosa**

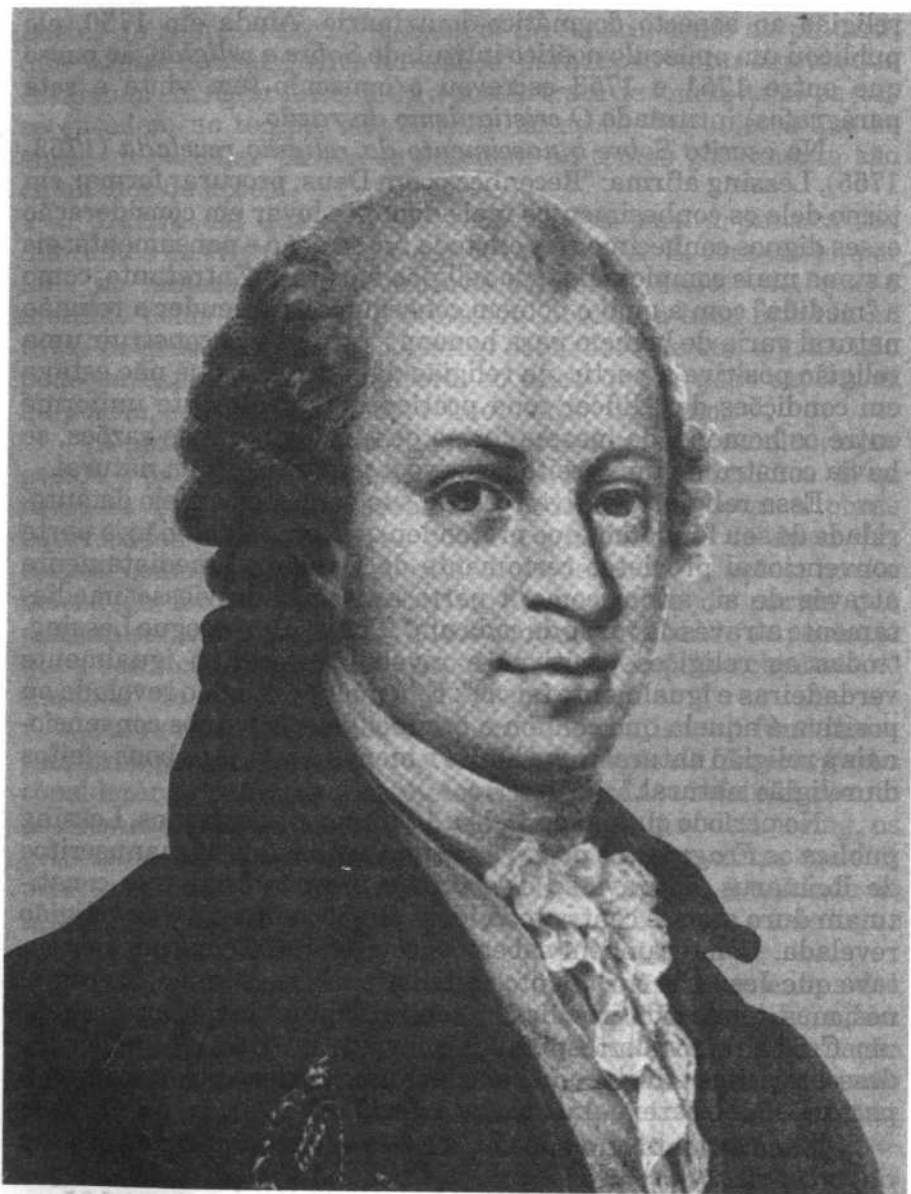
O *laocoontismo* tornar-se-ia corrente estética de grande sucesso até o século XX, mas muito mais importantes foram as reflexões de Lessing sobre a questão religiosa. Já nos *Pensamentos sobre Herrnhuter* (1750) Lessing contrapõe o aspecto ético da

religião ao aspecto dogmático-doutrinário. Ainda em 1750, ele publicou um opúsculo poético intitulado *Sobre a religião,* ao passo que entre 1751 e 1753 escreveu o opúsculo (em vinte e sete parágrafos) intitulado *O cristianismo da razão.*

No escrito *Sobre o nascimento da religião revelada* (1753-1755), Lessing afirma: "Reconhecer um Deus, procurar formar em torno dele os conhecimentos mais dignos e levar em consideração esses dignos conhecimentos em toda nossa ação e pensamento: eis a suma mais completa de toda religião natural." Entretanto, como a "medida" com a qual o homem consegue compreender a religião natural varia de homem para homem, "teve-se que construir uma religião positiva a partir da religião da natureza, que não estava em condições de edificar uma prática universalmente uniforme entre os homens, da mesma forma que, pelas mesmas razões, se havia construído um direito positivo a partir do direio natural.

Essa religião positiva recebeu sua sanção por meio da autoridade do seu fundador, que pretendeu que, em tal religião, a parte convencional proviesse certamente de Deus e só mediatamente através de si, assim como a parte essencial proviesse imediatamente através da razão de cada um". Por isso, prossegue Lessing, "todas as religiões positivas e reveladas são (...) igualmente verdadeiras e igualmente falsas". E "a melhor religião revelada ou positiva é aquela que contém o mínimo de acréscimos convencionais à religião natural e que limita o menos possível os bons efeitos da religião natural."

No período que vai de 1774 a 1778, como já sabemos, Lessing publica os *Fragmentos de um anônimo,* utilizando os manuscritos de Reimarus. Tratava-se de páginas provocatórias que constituíam duro ataque contra toda idéia de sobrenatural e de religião revelada. Como também sabemos, com efeito, Reimarus sustentava que Jesus foi turbulento agitador político, inimigo dos romanos, mas, tendo sido crucificado, seus discípulos inventaram então um Cristo renovador espiritual e mestre de vida. A publicação desses escritos envolveu Lessing em uma furiosa polêmica com o pastor J. M. Goeze: o *Anti-Goeze* é de 1778.

E, no entanto, um ano antes havia saído um texto de grande importância: *Sobre a prova do espírito e da força.* E é nele que encontramos aquilo que depois se chamaria "o problema de Lessing": como é possível derivar de uma verdade histórica (Jesus e seus apóstolos) uma verdade sobre-histórica (Deus transcendente e a Igreja como lugar da salvação?) Diz Lessing: "Passar daquela verdade histórica para uma categoria totalmente diversa de verdade e pretender que eu modifique com essa medida todos os meus conceitos metafísicos e morais (...), se isso não é uma *metábasis eis állo ghénos,* então não sei verdadeiramente o que Aristóteles tenha

Lessing (1729-1781): "o maior poeta do iluminismo alemão (...), a alma mais viril do século XVIII alemão e o campeão resoluto, intransigente e heróico da verdade" (L. Mittner).

querido dizer com essa frase (...). Esse é o terrível e largo fosso que eu não consigo ultrapassar, por mais que tenha tentado, freqüente e seriamente, realizar o salto. Se alguém pode me ajudar a passar para o outro lado, peço-lhe encarecidamente que o faça. Deus o recompensará por mim."

Entretanto, comenta Cassirer, "nem a teologia e nem a metafísica sistemática do século XVIII possuíam um princípio em virtude do qual se pudesse verdadeiramente dar uma resposta ao quesito de Lessing e satisfazer o seu pedido". Como veremos mais adiante, no terceiro volume, o problema de Lessing interessaria vivamente ao filósofo dinamarquês Sören Kierkegaard, que, em *Bocados de filosofia* (1844) e na *Apostila conclusiva não científica* (1864), sintetizaria o enigma de Lessing na famosa formulação: "Não se pode fundar uma salvação eterna sobre um fato histórico." E assim responderia a ela: "Isso se chama arriscar e, sem risco, a fé é impossível."

Na verdade, Lessing não saiu à caça desta ou daquela contradição parcial nos textos bíblicos, mas procurou "o verdadeiro calcanhar de Aquiles da teologia", isto é, "a pretensão de poder construir sobre 'casuais verdades históricas' (ou verdades puramente historiográficas, porque esse é o sentido que se deve atribuir à expressão 'verdades históricas' usada por Lessing) uma 'classe' inteiramente diferente de verdades, isto é, um sistema de 'conceitos metafísicos e morais' (ou seja, pertencentes à metafísica e à moral dogmático-racional dos teólogos)" (N. Merker).

E ele próprio tentou responder à sua dúvida com a *Educação do gênero humano* (1780). A sua idéia é a de que os homens vivem em contínua tensão, sempre em busca de meta ulterior, e que por isso a história é história de progresso; a religião, portanto, se insere nesse contínuo progresso da humanidade. A religião revelada nada mais é do que uma etapa da educação moral dada ao povo. O judaísmo e o cristianismo são fases educativas de uma obra pedagógica geral e perene. O judaísmo pode ser considerado como "um abecedário para crianças", ao passo que o cristianismo já representa uma pedagogia mais madura, mas, em última instância, todas as religiões que se proclamam reveladas são etapas da consciência humana, devendo desaparecer quando surgir a religião racional e se impor uma ética autônoma.

Por isso, é compreensível que Lessing, como muitos outros iluministas, tenha entrado em contraste com as Igrejas tradicionais. Entretanto, ele não ficou muito satisfeito com essa polêmica religiosa. Como escreveu em carta enviada em 1769 ao iluminista berlinense F. Nicolai, ele teria preferido interessar-se pela crítica política, mas infelizmente o poder absolutista não o permitia: "Não ouseis dizer-me nada sobre a vossa liberdade berlinense de pensa-

mento e de imprensa. Ela se reduz à liberdade de desfechar contra a religião quantos sofismas se quiser. E o homem honesto logo acaba por se envergonhar de usar dessa liberdade. Mas experimentai que, em Berlim, alguém tente escrever sobre outros assuntos com (...) liberdade; deixai que experimente dar suas opiniões à aristocrática ralé cortesã (...); deixai que chegue a Berlim alguém que queira erguer sua voz pelos direitos dos súditos e contra a exploração e o despotismo, como já ocorre na França e na Dinamarca — e então não tardareis a experimentar qual é, hoje em dia, o país mais escravo da Europa."

Lessing teria gostado que a batalha sobre questões teológicas se acompanhasse de ataque político contra o despotismo, mas isso não aconteceu. Entretanto, manteve-se intelectual sempre alerta, sempre pronto, sentindo-se sempre empenhado em uma busca sem fim: "Se Deus tivesse à sua direita toda verdade e à sua esquerda a única e sempre móvel aspiração à verdade, mesmo com o acréscimo de poder errar sempre e eternamente, e me dissesse 'escolhe!', eu me lançaria humildemente de joelhos à sua esquerda e diria: 'Pai, dá-me esta! A verdade pura está reservada somente para ti!' "

Uma última observação ainda: a *Educação do gênero humano* (onde "a história não constitui mais a antítese do racional, mas o caminho para alcançar a sua realização, sendo o verdadeiro e até o único terreno possível para a sua verificação" [E. Cassirer]) é constituída de aforismos — e os aforismos 73 e 75 são de clara coloração panteísta. A esse propósito, não deixa de ser significativo o fato de que, nas *Cartas sobre a doutrina de Spinoza a Moises Mendelssohn* (1785), depois da morte de Lessing, Jacobi registre a adesão substancial de Lessing a Spinoza. Eis as palavras que, não muito antes de morrer, Lessing teria dito a Jacobi: "Os conceitos ortodoxos da divindade não são mais para mim; eu não consigo apreciá-los. *En Kai Pan!* Eu não sei nada mais."

Capítulo XXII

O ILUMINISMO ITALIANO

1. O pré-iluminismo italiano

1.1. O anticurialismo de Pedro Giannone

O iluminismo italiano encontra a sua fase preparatória mais significativa na difusão da "razão galileana" e na vida das academias, como a romana dos Linceus, a florentina do Cimento e a napolitana dos Investigantes. Precisamente em Nápoles, Tomás Cornélio (1614-1684) havia difundido os escritos de Descartes, mas também as idéias de Gassendi e de Bacon, de Newton e de Boyle. Ainda em Nápoles, professou-se seguidor de Descartes também Gregório Caloprese (1650-1715), o mesmo acontecendo com três juristas, Francisco de Andrea (1625-1698), José Valletta (1636-1714) e Constatino Grimaldi (1667-1750). Esses três juristas foram contrários e combateram as ingerências do poder eclesiástico nos negócios do Estado.

Essa tese retorna com maior vigor na *História civil do reino de Nápoles,* de Pedro Giannone. Giannone nasceu em Ischitella, na província de Nápoles, em 1676. Conhecedor das teorias filosóficas de Descartes, de Gassendi e dos libertinos, estudou posteriormente Locke e, em 1723, precisamente, publicou a sua *História civil do reino de Nápoles.* Condenada pela Igreja em 1724, a obra custou ao seu autor a perseguição e o exílio em Viena, onde começou a escrever o *Triregno,* que acabaria na Suíça.

Em Genebra, Giannone se converteu ao calvinismo, exasperando ainda mais o seu anticatolicismo. Entretanto, traído por falsos amigos, que na realidade eram emissários do rei da Sardenha, foi aprisionado primeiro em Chambéry, depois em Ceva e por fim em Turim. Sob a pressão dos carcereiros, foi obrigado a assinar um "ato de abjuração". E, no "desesperado ócio" da prisão, escreveu outras obras, como os *Discursos sobre as décadas de Tito Lívio,* a *Apologia dos teólogos escolásticos* e *A Igreja sob o pontificado de Gregório Magno.* Giannone morreu na prisão em 1748.

A sua *História* — que foi traduzida para o francês, o inglês e o alemão e que foi elogiada por Montesquieu, Voltaire e Gibbon — tem por tema central a luta entre o Estado, isto é, o reino de Nápoles, e a Igreja, isto é, a "Cúria romana". "Giannone tem um estilo áspero e, em todo o seu discurso, é sempre duro, agressivo e vivamente polêmico. A sua tese de fundo é a seguinte: o Estado representa o Bem, a Igreja o Mal; o Estado é artífice de civilização e progresso, a Igreja é causa de obscurantismo, retrocesso e involução; o Estado é inteligência ordenadora no plano jurídico institucional, ao passo que a Igreja lidera instituições curiais maldosamente desintegradoras de toda ordem civil estatal. Todas as instituições jurídicas, como todo outro aspecto da diplomacia do Estado pontifício, seriam sempre inspiradas em desejos fraudulentos, que se acobertam com a ética, ao mesmo tempo que não levam absolutamente em conta — quando não o condenam abertamente — aquele princípio de liberdade que Giannone considera fundamental, essencial e constitutivo de toda ética social e jurídica" (L. Caboara).

Em conseqüência, o objetivo de Giannone, antes de mais nada, é o de denunciar a ingerência do catolicismo sobre o Estado e depois libertá-lo dessa ingerência. Embora queira mostrar-se como uma religião "humilde e que despreza as coisas terrenas", na realidade o catolicismo se desenvolveu e cresceu sobre todo um conjunto de abusos. O Estado pontifício se organiza com base em lendas e em *piae fraudes* e, mais do que ao triunfo dos ideais religiosos, ele se dedica à riqueza e ao poder temporal, sendo "um reino mais pagão do que o antigo".

E, se a tese que estrutura a *História civil* é predominantemente de natureza político-jurídica, já a idéia que está na base do *Triregno* é de natureza mais filosófica. Nessa obra, para a qual utilizou também as idéias contidas no *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, Gianonne "chega a uma total oposição aos dogmas católicos e pensa a religião como submetida à evolução, como qualquer outro fenômeno humano. Os judeus nada mais conheceram do que um *reino terreno;* Jesus pregou um *reino celeste,* mas que só poderia ser alcançado após a ressurreição dos mortos (as almas separadas não podem desfrutar nem sofrer); por avidez de riqueza e de domínio, a Igreja instaurou um *reino papal"* (G. Capone-Braga).

E esse reino papal, escreve Giannone, "submeteu sob seus pés e manteve entre cepos e cadeias não só os corpos, mas também, o que é pior, as almas, os corações e os espíritos dos súditos". Conseqüentemente, a condição para extirpar esse mal é iluminar as consciências com uma apropriada investigação histórica. Por isso, falando a propósito do *Triregno,* em sua *Vida escrita por si mesmo,* Giannone afirma ter começado em 1731 a dedicar-se "a

estudos que estivessem voltados unicamente para a condição humana (...) e, com a ajuda da história, para a investigação mais próxima da fábrica deste mundo e dos seus antigos habitantes, do homem, de sua condição e fim (...), que deram princípio à sociedade civil, onde surgiram as cidades, os reinos, o culto e as repúblicas".

Ora, se a investigação histórica pode iluminar as condições humanas e também as opressões que os homens sofreram por parte de outros homens, então, para eliminar algumas dessas opressões e para que a autoridade laica readquira a sua própria liberdade, na opinião de Giannone, é preciso suprimir o papado, retirar todo bem e poder temporal das mãos do clero e submetê-lo ao Estado.

1.2. Ludovico A. Muratori e a defesa do "bom gosto", isto é, do senso crítico

São considerados pré-iluministas — por Paulo Casini, por exemplo — Michelangelo Fardella e o secretário da Academia do Cimento, Lourenzo Magalotti (1636-1712), que, depois de ter viajado muito, teve o mérito de tornar conhecidas na Itália as idéias de Hobbes, Barrow, Collins e Hooke. Fardella (1650-1718), primeiro franciscano e depois padre secular, ensinou em Messina e em Roma. Interessando-se especialmente por matemática e física, esteve por três anos em Paris, onde conheceu Malebranche e Arnauld. Voltando à Itália, tornou-se professor de "astronomia e meteoros" em Pádua, onde recebeu a visita de Leibniz. Dentre as suas obras, devem-se recordar a *Universae philosophiae systema* (1691), a *Universae usualis mathematicae theoria* (1691) e a *Animae humanae natura ab Augustino dedecta* (1698). Dele, também existe um fragmento de carta a Leibniz, na qual Fardella pede esclarecimentos a propósito do cálculo infinitesimal.

Preocupado com a harmonia entre a fé religiosa e as novas luzes da razão, Fardella teve como aluno Antônio Conti, que aprendeu a filosofia cartesiana precisamente com ele. Conti nasceu em Pádua, em 1677, de família rica. Também ele viajou muito, tendo conhecido pessoalmente Newton, Malebranche, Fontenelle e Leibniz. Em Londres, participou de algumas sessões da Royal Society. Estudioso da literatura matemática mais avançada da época (Newton, Leibniz, Giacomo e Giovanni Bernoulli), em Pádua estreitou amizade com o grande médido e biólogo Antônio Vallisnieri.

Em filosofia, Conti procurou conciliar empirismo e racionalismo: "O método de filosofar de Galileu começava pelo sentido, no que confluía com Bacon de Verolme e com Locke, lá onde o método de filosofar de Descartes, que me foi inculcado por Fardella, começava pela idéia e por Deus. Eu pensei em conciliar os dois."

Não muito original, "deve-se-lhe no entanto reconhecer o mérito de ter contribuído em notável medida para pôr em circulação na Itália novos e importantes temas culturais, difundindo o conhecimento de doutrinas filosóficas cuja riqueza e fecundidade ele intuiu, embora não tenha conseguido penetrar em todo o seu significado e em todas as suas conseqüências" (L. Geymonat R. Tisato). Antônio Conti morreu em 1749.

Depois disso, nada mais resta a dizer senão que, para todos os efeitos, a figura mais representativa do pré-iluminismo italiano foi certamente a de Ludovico Antônio Muratori (1672-1750). A grande obra histórica e erudita de Muratori está condensada nos *Anais da Itália* (1744-1749) e, em língua latina, nas *Antigüidades italianas da Idade Média* (1738-1742), que forneceram aos românticos a melhor documentação possível para a sua reavaliação da Idade Média.

Homem profundamente religioso e sinceramente católico, Muratori pode com toda razão ser considerado iluminista por toda uma série de razões: pela defesa do "bom gosto", ou seja, do senso crítico; por suas críticas a Aristóteles e à filosofia escolástica: por sua confiança no progresso material e social, melhoria que só pode ser obtida através do saber; pelo recurso à experiência na pesquisa e nas disputas científicas; pela consciência dos limites da razão.

Escreve Muratori nas *Reflexões sobre o bom gosto nas letras e nas artes* (1708): "Por bom gosto, nós entendemos o conhecer e o poder julgar aquilo que é defeituoso, imperfeito ou medíocre nas ciências ou nas artes, para disso se guardar, e aquilo que é o melhor ou perfeito, para persegui-lo com todas as forças." É por isso que Muratori aprecia Descartes: aprecia-o porque teve a coragem de demolir o *mau gosto* de todos os que seguiam Aristóteles de olhos fechados. E é com base no *bom gosto* que Muratori critica a lógica e a metafísica escolásticas, verbosas e inúteis, além de acriticamente obsequiosas às autoridades: "Por que queremos nós adotar ainda os erros alheios e, com pouco sábio obséquio, defender mais a autoridade particular do que a razão universal?"

Assim, confiante na razão universal, Muratori, como bom historiador, era realista em relação à fraqueza e à maldade humana: portanto, há nele certo pessimismo a respeito dos acontecimentos mundanos, resgatáveis somente pela misericordiosa Providência divina. Daí, precisamente, a necessidade da fé religiosa para o homem, além do uso correto da razão, fecunda em verdades e obras úteis. Mas Muratori evita identificar a religião com os estudos teológicos ou a filosofia escolástica, escrevendo peremptoriamente: "Por *religião,* entendo o crer, adorar, amar e obedecer a Deus na forma que nos foi prescrita por Cristo, nosso salvador (...)".

Embora não desprezando a vida contemplativa, Muratori apreciava mais o empenho racional dos homens no mundo. Deus deu a razão ao homem e, conseqüentemente, o homem "deveria se aplicar com todas as forças a aperfeiçoar esse presente, acrescentando conhecimentos à sua mente, melhorando os seus costumes e propiciando a si mesmo uma sólida e durável felicidade nesta e na outra vida". E eis os conselhos de Muratori para a obtenção desses objetivos: "Dar o seu tempo a Deus e dar também o seu ao governo de sua casa e aos próprios interesses; se tem habilidade e vocação, cultivar ciência e artes ou, pelo menos, ocupar-se com a leitura de livros úteis e sadios ou, então, dedicar-se a algum trabalho adequado às suas forças ou exercer alguma ocupação honesta como a agricultura e o comércio; deve servir, ainda, e beneficiar, se puder, ao seu público; deve manter o corpo em movimento e ocupar-se por algum tempo com divertimentos convenientes a pessoas sábias."

Com isso, não é que Muratori esteja excluindo a solidão ou o retiro, que "também pode ser louvável, desde que convenha ao próprio instituto ou aos seus próprios assuntos ou sirva ao estudo das letras, à meditação das virtudes e dos seus próprios deveres e a escapar das oportunidades de vícios. Mas não para entregar-se a besteiras e se esquivar de todo trabalho e esforço, nem para transformar a fuga ao século em escola de ócio. Como aquele engenhoso ratinho que havia construído sua casa em um grande queijo parmesão: quando os companheiros vieram convidá-lo para uma assembléia que iria se realizar por uma grande necessidade da república 'ratal', debruçou-se friamente em seu buraco e respondeu-lhes que se havia retirado do mundo e que, portanto, eles cuidassem de si próprios: e, com isso, despediu-os. Por outro lado, merece encômios quem se retira do mundo para contemplar a Deus e viver para Deus. E mais encomiável ainda é aquele que sabe viver para Deus e, sem sair do convívio com os homens, sabe beneficiar os outros homens. Quem não vê que o solitário procura apenas o bem para si mesmo, ao passo que quem trabalha para beneficiar também o bem público está trabalhando pelo seu bem próprio e pelo bem alheio, estendendo ao seu próximo aqueles tesouros que ele possui ou reúne também para si mesmo?"

2. O iluminismo lombardo

Relata Geymonat que um verdadeiro movimento iluminista se formou na Itália, com notável atraso em relação às outras grandes nações européias. E isso deveu-se a diversos obstáculos, não por último "à força que ainda possuíam as organizações contrareformistas". Entretanto, "a situação começou a mudar rapidamente por volta de 1750, favorecida pelo despertar geral da economia do país, bem como pelo espírito reformador que se estava

difundindo em toda a Europa, logo fazendo sentir os seus efeitos também em nossa península" (L. Geymonat). E deve-se notar ainda que o movimento iluminista italiano, que se desenvolve precisamente na segunda metade do século XVIII, "não apresenta (...) aquele caráter radical e agressivo que apresentava na França, pelo menos em suas correntes mais combativas" (M. dal Pra).

Contudo, por volta de meados do século, não eram poucos os pensadores em contato com o pensamento de Locke e de Newton e que, mais tarde, discutirão e traduzirão as obras de Hume, Montesquieu, d'Alembert, Diderot, Helvetius e Voltaire. Ademais, tornaram-se muito vivas as discussões sobre as idéias de Rousseau. E não devemos nos esquecer de que Condillac transcorreu na corte de Parma o período de tempo que vai de 1758 a 1767. Tudo isso para dizer que, independentemente das várias tendências e dos diversos pensadores que o haviam antecipado ou preparado, "o movimento iluminista italiano extraiu a sua seiva vital da gradual absorção (que se tornou muito mais rápida com o passar dos anos) dos grande sistemas dos iluministas franceses e ingleses" (L. Geymonat).

Milão e Nápoles foram os dois centros mais importantes da cultura iluminista italiana na segunda metade do século XVIII. Sob o governo de Firmian, a Lombardia conheceu uma renovação das estruturas administrativas e tributárias; foi contestado o primado da Igreja na educação dos jovens; fortaleceu-se a Universidade de Pavia; intensificaram-se os contatos e aumentou o intercâmbio cultural. Durante o inverno de 1761, surge a *Sociedade dos Punhos,* que, promovida por Pedro Verri, defendia a plena liberdade de proposta, discussão e crítica sobre temas políticos, éticos, jurídicos , filosóficos, científicos e literários. Aderiram à Sociedade, entre outros, o irmão de Pedro, Alexandre Verri, e César Beccaria.

O órgão da *Sociedade dos Punhos* foi *"O Café"*. E eis como Pedro Verri apresenta o periódico: *"O que é este* 'Café'*?* É uma folha de imprensa, que se publica a cada dez dias. *O que conterá esta folha de imprensa?* Coisas variadas, coisas muito disparatadas, coisas inéditas, coisas feitas por diversos autores, coisas voltadas, todas, para a utilidade pública. *Está bem, mas com que estilo serão escritas essas folhas?* Com qualquer estilo, desde que não entedie. *E até quando esperais continuar essa obra?* Até quando houver espaço. Se o público se determina a lê-la, nós continuaremos por um ano e mais ainda; depois, das trinta e seis folhas de cada ano far-se-á um tomo de volume discreto; entretanto, se o público não o ler, o nosso esforço seria inútil, razão pela qual poderemos nos deter na quarta ou até na terceira folha de imprensa. *Que objetivo vos fez dar luz a esse projeto?* O objetivo de uma agradável ocupação

para nós, o objetivo de fazer o bem que pudermos à nossa pátria, o objetivo de espalhar úteis conhecimentos entre os nossos cidadãos, divertindo-os, como já alhures fizeram Steele, Swift, Addison, Pope e outros (...)."

Portanto, concebido com base no modelo do *Spectator* inglês, *O Café* teve vida breve, porque saiu a cada dez dias a partir de junho de 1764 para acabar em maio de 1766. Entretanto, "apesar de sua breve vida, ele teve notável relevância histórica: foi uma voz nova, que reavivou interesses apagados, acendeu novos e aumentou os que já estavam em curso de discussão. Lendo *O Café,* o público burguês respirava diretamente a atmosfera da França e da Inglaterra iluminista. Os seus temas principais foram a lutas contra a inércia cultural (e não apenas cultural), contra as leis retrógradas, contra a sobrevivência de velhos costumes de vida, contra a indiferença, contra a desconfiança sistemática no futuro, em suma, contra todas as forças que retardavam a modernização do país. No jornal, também eram tratados alguns temas técnico-científicos, embora em nível não muito elevado" (L. Geymonat).

2.1. **Pedro Verri: "o bem nasce do mal"**

Pedro Verri (1728-1797) foi filósofo, economista e participou ativamente da vida política; ocupou-se da questão dos impostos e foi vice-presidente do Conselho Geral de Economia, presidente do Conselho Fiscal e, de 1783 a 1786, foi "conselheiro íntimo do Estado". Depois da morte de Maria Teresa, ficou algum tempo afastado, pois criticava as reformas desejadas por José II. Posteriormente, defendeu a Revolução Francesa, embora depois tenha criticado as ações jacobinas. As suas *Meditações sobre a economia política* (1771), que tiveram nada menos do que sete edições ao longo de três anos e que foram traduzidas para o francês e o alemão, constituíram uma aguda e inteligente defesa do sistema liberal.

Já no *Discurso sobre a índole do prazer e da dor* (1781), ele defende a seguinte tese de fundo: "Todas as nossas sensações, agradáveis e dolorosas, dependem de três únicos princípios: *ação* imediata sobre os órgãos, *esperança* e *temor.* O primeiro princípio causa todas as sensações físicas; os outros dois, as sensações morais." Na realidade, escreve P.Verri, "todos os prazeres morais que nascem da mesma virtude humana nada mais são do que um abrandamento do nosso espírito no futuro, antevendo as sensações agradáveis que esperamos". E prossegue: "Portanto, o *prazer moral* nasce da esperança. O que é a esperança? É a probabilidade de existir melhor do que o que existe agora. Assim, *esperança supõe falta sentida* de um bem. E, portanto, supõe um mal atual, uma carência da nossa felicidade."

E, como a maior parte das dores morais depende dos nossos erros, "quanto maiores progressos fazemos na verdadeira filosofia, tanto mais nos libertamos desses males". A natureza do prazer, portanto, está no libertar-se de alguma daquelas constrições tão freqüentes na vida do homem. Conseqüentemente, devemos reconhecer que é a dor que move todas as ações do homem, que se empenha em evitá-la e combatê-la. Escreve P. Verri: "Eu não diria que, em si, a dor seja um bem, mas digo que o bem nasce do mal, que a esterilidade produz a abundância, que a pobreza faz nascer a riqueza, que as necessidades prementes aguçam o engenho, que a grande injustiça faz nascer a coragem, em suma, que a dor é o princípio motor de todo o gênero humano: ela é causa de todos os movimentos do homem, que, sem ela, seria como que um animal inerte e estúpido e pereceria pouco depois de ter nascido; ela nos impele ao esforço do trabalho nos campos, nos leva a criar e aperfeiçoar os ofícios, nos ensina a pensar, cria as ciências, faz que imaginemos as artes e as refina: em suma, a ela devemos tudo, porque ela foi colocada em torno de nós pela eterna Sabedoria para que se tornasse o princípio que dá vida, alma e ação ao homem."

Contrário à tortura, como mostram as suas *Observações sobre a tortura* ("com o nome de tortura não entendo uma pena dada a um réu por sentença, mas sim a pretensa busca da verdade por meio de tormentos [...]; digo ser a tortura, em si mesma, uma coisa crudelíssima [...]; e ser verdadeiramente digna da ferocidade dos tempos das trevas passadas essa insidiosa moral, na qual se formaram os juízes de alguns dos mais clássicos autores"). Pedro Verri também é autor das *Reflexões sobre as leis vinculadas, especialmente no comércio de grãos* (1797) e de uma *História de Milão* (1783).

2.2. Alexandre Verri: a desconfiança é "a grande parteira da verdade"

Personagem inquieta e fortemente crítica, Alexandre Verri (1741-1816) encontrou na literatura o âmbito mais adequado para os seus interesses. Em *O Café,* apareceram diversos artigos seus, o mais conhecido dos quais é a *Renúncia diante do notário da Academia do Farelo,* onde combate a pureza formal da língua, em favor de usos lingüísticos eficazes e imediatos: "Os pensadores ingleses escrevem com muito cuidado com a ordem; os franceses com períodos vibrantes e breves. Os autores dessas duas respeitáveis nações cuidam de, na composição, seguir as pegadas dos seus pensamentos; permitem o vôo livre ao intelecto; não temem os episódios importantes; não fazem uma lei para obrigar as idéias a escorrerem dentro de um leito, por assim dizer, mesmo sendo transbordantes; não sacrificam os conceitos aos vocábulos, o gênio

ao método, a robustez do estilo à languidez da pureza. Nós, ao contrário, parece que temos em nosso escrever um não sei que de amarrado, de circunscrito, de tímido, de confuso. Qual dos italianos que nos são propostos como modelos teria escrito com o estilo do *Espírito das leis?*"

Crítico do passado, Alexandre Verri não se deixa deslumbrar pelo mito das "luzes". Escreve ele: "O homem esforça-se por agarrar-se aos escolhos da verdade, alcança-a manquitolando e, de tempos em tempos, até por lá se faz de criança. Respeitemos a nossa cultura, consolemo-nos de ter saído da barbárie civil, mais funesta ainda que a selvageria; acautelemo-nos de nela recair o mais tarde que se puder, mas sejamos modestos e tenhamos sempre em nossa mente um lugarzinho destinado à grande parteira da verdade, a desconfiança (...). E sabes por quê? Porque levas sempre contigo a origem dos erros (...). Não há do que se maravilhar com os nossos longos delírios: nós fomos feitos para tê-los de toda espécie; o que podemos é tê-los curtos, raros e não ferozes."

A. Verri, que mais tarde se estabeleceu em Roma (onde morreria em 1816), depois que cessou a publicação de *O Café,* foi a Paris (juntamente com Beccaria) e depois a Londres. E o *Epistolário* então trocado entre Alexandre e Pedro Verri revela-se muito interessante, pois nele encontramos um apanhado da sociedade do século XVIII, rico em observações culturais, estéticas e políticas, todas animadas por um vigoroso espírito iluminista.

Vejamos, por exemplo, uma arguta carta escrita por Alexandre ao irmão Pedro em 21 de dezembro de 1766, de Londres. Nela podemos encontrar típicos temas iluministas, como a admiração pela Inglaterra, a tolerância e o antiabsolutismo. Alexandre Verri, que já havia estado em Paris, volta sua atenção para a diferença de "humores iluministas" entre as duas capitais: "Aqui, é verdade que ninguém fala nunca de religião. Em Paris, isso ocorre até o ponto de entediar (...). Em Paris, há grande entusiasmo pela filosofia e grande ardor de espírito para que a filosofia e suas verdades sejam perseguidas. Isso forma um impacto e um fermento fervilhante: o espírito humano está em revolução e é nas revoluções que se desenvolvem e se mostram as grandes qualidades e que o grande homem torna-se muito grande. Em tudo está o fogo da filosofia, tudo é sublime e, pelo contraste, as paixões têm uma grande flexibilidade. Mas, em Londres, que sangue poderá ferver? Não quereis acreditar em nada? Ficai à vontade! Quereis acreditar pouco? Ficai à vontade! Quereis acreditar de tal modo? Ficai à vontade! Quereis fundar uma seita? Ficai à vontade! Quereis dizer que o Rei é um m...? Ficai muito à vontade! O meu servidor o diz cem vezes ao dia."

Nesse ponto, Alexandre Verri confessa: "Eu, que, quando estou em Milão, tenho tanto gosto em zombar um pouco do Senado e dos magistrados etc., aqui não sinto vontade alguma." Entretanto, a tolerância e o Estado de direito dos ingleses arrancam o seu aplauso: "A tolerância das opiniões, que faz tanto ruído na filosofia, aqui é uma verdade sabida até pelos faxineiros e é máxima de governo. Todo inglês sabe dessa alhures sublime mas aqui trivial verdade: que, para ser livre, cada cidadão precisa ser súdito, não do homem, mas da lei; por isso, todo inglês diz o *meu soberano é a lei;* e, para saber se uma ação é lícita, pergunta se *há alguma lei que a proíba;* não havendo lei nesse sentido, conclui que pode fazê-lo; e assim é, segundo o sistema. Essas duas máximas cardeais e muito grandes são vulgares aqui. Elas supõem muitas outras verdades que aqui são igualmente comuns. Nem vou falar das questões da política e do comércio, que aqui são conhecidíssimas."

Por seu turno, escrevendo ao seu irmão Alexandre, de Milão, em 9 de fevereiro de 1767, Pedro Verri julga inevitável o triunfo das liberdades civis e da filosofia, expressando grande confiança na *força da razão.* Chega até a prever a realização do sonho platônico de que a classe política finalmente seja composta de filósofos: "Sabes como raciocino eu: hoje em dia, a força de um Estado é o suporte militar; este é proporcional ao dinheiro; este, ao comércio; e este à liberdade civil. Portanto, perecer e ser oprimidos por forças externas ou então dar a liberdade civil aos povos: essa é a alternativa em que se encontram os Estados da Europa (...). A filosofia deve contribuir muito para essa mudança: ela nunca será entre o povo mais do que uma tocha; mas, quando a geração vindoura chegar à sua virilidade, veremos filósofos nos cargos, os quais não apenas não farão à humanidade os males que derivam do erro, mas também estabelecerão os limites para que eles não sejam feitos no futuro (...); tudo depende do progresso da razão."

Voltaire não deixou de elogiar essa escola das luzes em Milão: "L'école de Milan fait des grands progrés." E, por seu turno, Pedro Verri colocou Voltaire entre os maiores, escrevendo, em 10 de abril de 1767: "Eu olharei sempre para d'Alembert, Voltaire, Helvetius, Rousseau e David Hume como homens de uma ordem superior, destinados a passar para os séculos vindouros."

2.3. **César Beccaria: contra a tortura e a pena de morte**

Entre os iluministas milaneses, além dos irmãos Verri, deve-se recordar César Beccaria (1738-1794), que teve maior sucesso do que os outros a nível internacional. O seu ensaio *Dos delitos e das penas* (1764), com efeito, foi traduzido, comentado e discutido em toda a Europa. Beccaria propôs duplo problema premente: o da *tortura* e o da *pena de morte.*

Ele levou a prática da tortura a um dilema que conduzia inevitavelmente à sua abolição: "O delito é certo ou incerto; se é certo, não lhe convém outra pena além da estabelecida pelas leis, sendo inúteis os tormentos porque inútil é a confissão do réu; se é incerto, não se deve atormentar um inocente, porque, segundo as leis, assim é homem cujos delitos não foram provados."

Mas mais importantes ainda foram os seus argumentos contra a pena de morte. Beccaria partiu de um grupo de princípios que considerava sólidos: um homem é uma pessoa e não uma coisa: os homens se reúnem em sociedade, através de contrato, somente para obter defesa e segurança; os delitos constituem um dano à sociedade no sentido de que diminuem a medida de segurança; as penas só são legítimas se impedem novos danos, mais medo e insegurança. Partindo desses princípios, o iluminista milanês concluiu que era preferível prevenir os delitos a puni-los com a pena de morte; quando a prevenção falhasse e fossem cometidos delitos, estes seriam punidos *prontamente*, sem adiamentos e temporizações, com penas moderadas, mas infalíveis.

Na opinião de Beccaria, a pena de morte é inoportuna por três motivos principais: a) Como ninguém tem o direito de se matar, com maior razão ainda ninguém pode pôr a sua própria vida nas mãos do juiz, pois a vida é o máximo de todos os bens e a sua interrupção violenta não *faz parte de um pacto social.* b) Porque a experiência de todos os séculos nos mostra que a pena de morte não é um dissuasor infalível: "o último suplício nunca dissuadiu os homens determinados de ofender a sociedade"; mas "o longo e penoso exemplo de um homem privado de liberdade" e obrigado a trabalhar duramente dissuade muito mais de se cometer delitos porque constitui uma perspectiva muito mais dolorosa do que a morte, que é violenta, sim, mas é repentina. c) Por fim, a morte legal é um dado contraditório, porque as leis não podem proibir a morte e, ao mesmo tempo, prevê-la como pena: "Parece-me absurdo que as leis, que são expressão da vontade pública e que detestam e punem o homicídio, elas próprias o cometem e, para afastar os cidadãos do assassínio, ordenem o assassínio."

Apesar desses três argumentos, Beccaria considera que a pena de morte era inevitável em pelo menos um caso: quando o réu tem tal poder e tais relações que possa atentar contra a segurança da nação mesmo aprisionado. Escreve ele: "A morte de algum cidadão, portanto, torna-se necessária quando a nação recupera e perde a sua liberdade ou no tempo da anarquia, quando as próprias desordens fazem às vezes da lei." Nisso, Beccaria reflete a opinião antiquíssima da morte lícita do tirano.

César Beccaria (1738-1794) é o mais conhecido iluminista italiano, autor do famoso livro Dos delitos e das penas, *que critica as antigas instituições da tortura e da pena de morte.*

2.4. Paulo Frisi: "o primeiro a sacudir a Lombardia de seu sono"

Entre as figuras dos intelectuais do grupo do *Café,* não se deve esquecer Paulo Frisi (1728-1784), que quando jovem vestiu o hábito dos barnabitas para depois permanecer simples abade. Matemático, físico e filósofo, Frisi realizou dversas viagens: em Paris, conviveu com os enciclopedistas; em Londres, conheceu Hume; em Viena, conseguiu conquistar a confiança do ministro Kaunitz.

Contrário à teoria das idéias inatas e seguidor da filosofia de Locke, Frisi, entre outros, teve o mérito de tornar as teorias de Newton conhecidas na Itália. Pela sua *Disquisitio in causam physicam figurae et magnitudinis telluris* (1751), foi eleito membro correspondente da Academia de Paris. E também foi reconhecido pelas academias de Berlim, Londres e Copenhaga. Ensinou filosofia em Milão e Pisa e, mais tarde, matemática nas escolas palatinas de Milão.

Frisi colaborou com dois escritos para *O Café:* o primeiro estava voltado para combater algumas idéias sobre as influências meteorológicas da Lua, ao passo que o segundo é um *Ensaio sobre Galileu,* que depois foi republicado à parte em 1775 como *Elogio de Galileu.* Dentre os trabalhos mais especificamente científicos de Frisi, devem-se recordar: *De motu diurnu terrae* (1756); *De Gravitate Universali* (1768); *Sobre os canais navegáveis* (1770); *Instituições de Mecânica, hidrostática, hidrométrica e arquitetura estática* (1777). E sua obra científica mais conhecida é a *Cosmographia,* em dois volumes (1774-1775).

Nas *Dissertationes variae* (1759), Frisi propõe uma cosmologia de natureza experimental e não filosófica, como a dos escolásticos. E, entre os seus escritos filosóficos, devem-se recordar: o *Elogio do cavalheiro Isaac Newton* (1778); o *Elogio de Bonaventura Cavalieri* (1779); o *Elogio do senhor d'Alembert,* que saiu postumamente em 1786; também póstumos são os *Opúsculos filosóficos* (1781); inédito permaneceu o *Raciocínio sobre o poder temporal dos príncipes e a autoridade espiritual da Igreja,* ensaio que Frisi havia escrito a pedido do ministro Kaunitz.

Em 1787, Pedro Verri escreveu as *Memórias pertencentes à vida e aos estudos do senhor dom Paulo Frisi,* onde diz que ele foi o primeiro a sacudir a Lombardia do seu sono.

Pertenceram à geração posterior à do *Café,* mas vinculada a ela por diversos motivos filosóficos e políticos, Francisco Soave, Melquior Gioia e Giandomenico Romagnosi. Mas deles falaremos no terceiro volume.

3. O iluminismo napolitano

3.1. Antônio Genovesi: o primeiro professor italiano de economia política

Ainda na segunda metade do século XVIII, "importantes reformas são realizadas em Nápoles sob a regência do ministro Bernardo Tanucci, durante a minoridade do rei Fernando IV de Bourbon e depois da expulsão dos jesuítas, ocorrida em 1767. A renovação mais significativa foi a realizada na Universidade de Nápoles, que foi enriquecida em seu ensino, com ampla abertura para as disciplinas científicas, além dos estudos de direito e economia" (M. dal Pra). E era precisamente na Universidade de Nápoles que ensinava a figura mais prestigiosa do iluminismo partenopeu, ou seja, o abade Antônio Genovesi, que, ainda naquela universidade, havia ouvido as lições da Giambattista Vico.

Antônio Genovesi nasceu em Castiglione, na região de Salerno, em 1713, indo morrer em Nápoles em 1769. Aluno de Vico, em 1748 escreveu os *Elementa theologiae,* onde defende a distinção entre poder eclesiástico e poder civil e afirma que a infalibilidade da Igreja está limitada "às coisas da fé". Contrário à atitude anti-religiosa dos iluministas (pela razão de que é inutil procurar "banir a divindade e a religião, porque todo o gênero humano e toda a natureza as querem, não por eleição caprichosa, mas por um sentido da natureza mesma, o que é o essencial"), Genovesi estava firmente convencido de que a liberdade e a autonomia da razão eram os meios indispensáveis para qualquer progresso civil.

Depois de se ter interessado por problemas metafísicos e éticos, compreendeu que a nova ciência útil ao progresso era agora a economia política. E, por fim obteve a cátedra de economia política, fundada exatamente por ele (a primeira na Europa!), junto à Universidade de Nápoles. Era chegada a grande ocasião para favorecer o progresso, ensinando a regular as relações econômicas com as *leis da razão.* Em 4 de novembro de 1754, Genovesi pronunciou a aula inaugural: "Uma grande multidão de ouvintes se havia instalado em torno de sua cátedra. O interesse suscitado foi grande, tendo continuado nos dias e meses seguintes. E sempre maior também era o número de pessoas que recebiam livros de economia política. Os livreiros não davam conta de mandá-los vir do exterior" (F. Venturi).

As teorias econômicas de Genovesi iam à essência do problema. Ele enfrentou a questão do atraso e pretendeu contribuir para a sua superação incentivando "a vontade de um viver melhor, mais justo e mais próspero". Enfatizava a civilização e a cultura para elevar o grau das necessidades e favorecer a produtividade e o

consumo. Escrevia ele nos *Elementos de comércio:* "Seria conveniente que não apenas aos artesãos, mas também os camponeses e as mulheres soubessem um pouco (de cultura). Isso traria quatro grandes utilidades: 1) tornaria a civilização mais universal; 2) inseriria a ordem e a economia na maior parte das famílias; 3) daria forma à engenhosidade de muitos e lhes mostraria o uso que se pode fazer dos talentos que Deus nos deu; 4) melhoraria as artes e as tornaria mais expeditas e difundidas."

Genovesi sentia-se educador do povo, porque encontrou muitos mestres de fraude e de furto, mas pouquíssimos mestres de justiça e razão. Ele propunha como modelo o povo inglês, industrioso e audaz, contrapondo-o ao espanhol, lerdo e vaidoso. Aconselhou os intelectuais a porem fim à *cultura das palavras,* passando a se dedicar mais à *cultura das coisas,* interessando-se, por exemplo, pela mecânica e a agricultura.

Em outros termos, Genovesi insiste no fato de que é perfeitamente inútil qualquer investigação que pretenda chegar "às coisas que estão acima de nós". E mostra-se sarcástico em relação aos metafísicos e dialéticos, que, em sua opinião, nada mais são do que "os dons quixotes da república das letras". E, enquanto Descartes lhe parece ter produzido "hipóteses vagas e incertas", Newton, ao contrário, propôs um saber "demonstrado pelos experimentos ou pela razão". Bacon, Galileu, Locke e Newton eram os filósofos ideais de Genovesi.

E os seus interesses não se voltam tanto para as substâncias ou essências, mas muito mais para "os nossos costumes e necessidades". Atento ao problema da educação ("os homens são mais aquilo que são feitos pela educação do que aquilo que nascem"), Genovesi lançou-se contra a teoria de Rousseau de que o desenvolvimento das artes e o progresso das ciências teriam sido danosos para a humanidade". Desse modo, "se o nosso filósofo (Rousseau) chama as necessidades de vícios e delitos, é cruel; se não considera que se deve pensar em satisfazê-las, é iníquo; se crê que se possa reduzir as ciências e as artes somente ao útil, tirando-lhes todos os ornamentos, é rude; mas, se quer corrigir o falso que lhes foi transferido pelos vícios insuperáveis da natureza humana, então é filósofo e será amigo dos homens". O progresso das ciências e das artes, portanto, não tem nada de danoso à melhoria dos costumes e da vida, pelo contrário!

Por conseguinte, nas *Lições de comércio* (1765-1767), Genovesi denuncia "advogados demais, médicos demais, eclesiásticos demais, proprietários absenteístas demais, gente demais que vive de renda, ociosos demais. Supondo que os habitantes do reino (de Nápoles) sejam efetivamente quatro milhões, quantos dentre eles podem ser considerados produtores? Cerca de um quarto" (F.

Venturi). A alternativa proposta por Genovesi, ainda nas *Lições de comércio*, foi esta: "Que se iluminem e ajudem aqueles que trabalham, para que possam fazer crescer sua renda com a celeridade e a diligência do esforço", enquanto "a mecânica, maravilhosa ajudante das artes, vai chegando à perfeição".

As *Lições* tratam também do fenômeno da circulação monetária, do crédito público, da inflação, do dinheiro emprestado a juros: em todas as áreas, Genovesi mostrou a sua aguda capacidade de racionalizar os problemas, de modo que as suas propostas tiveram eco na Europa e foram objeto de amplas discussões. As *Lições* foram logo traduzidas para o alemão e o espanhol, enquanto se preparava uma tradução também para o francês. Como disse um iluminista vêneto, Genovesi aparecia então como "o maior gênio da Itália".

Algumas outras obras de Genovesi: as *Meditações filosóficas sobre a religião e a moral* (1758); a *Lógica* (1766); *Ciências metafísicas* (1766); *Diceosina ou doutrina do justo e do honesto* (1776).

3.2. Fernando Galiani: autor do tratado *Sobre a moeda*

Fernando Galiani, ao menos pelos temas tratados, está ligado a Genovesi. Nascido em Chieti, em 1728, e falecido em Nápoles, em 1787, Galiani foi educado em Nápoles pelo tio, monsenhor Celestino. "Aberto à influência do iluminismo estrangeiro, ele temperou a abstração dos esquemas conceituais com um vivaz sentido de história, que certamente derivava da profunda lição de Vico e dos ensinamentos de Bartolomeu Intieri" (A. Santucci).

Ainda muito jovem, em 1751, publicou o tratado *Sobre a moeda*. A obra (que, entre outras coisas, critica a *doutrina mercantilista,* segundo a qual a riqueza de uma nação estaria na posse dos metais preciosos) é dividida em cinco livros e, muitas vezes, em *O Capital,* Karl Marx teria que se defrontar com as idéias nelas contidas. É fundamental o primeiro livro do tratado, onde Galiani discute sobre o *valor* das coisas, valor que, em sua opinião, depende antes de mais nada da utilidade e da raridade das coisas e, depois, da quantidade e qualidade do trabalho empregado para produzi-las e do tempo necessário para a sua produção. Em geral, para Galiani, o valor é "uma idéia de proporção entre a posse de uma coisa e a posse de outra no conceito do homem". Os outros livros do tratado relacionam-se com as diversas espécies de moedas, a sua alteração, a importação e a exportação etc. Por fim, note-se que são "notáveis para a doutrina econômica as idéias de Galiani sobre a circulação da moeda, cujo montante e crescimento devem sempre levar em conta a produção agrícola e manufatureira e o número da população" (A. Santucci).

Em 1759, Galiani foi enviado a Paris por Carlos III, como secretário da embaixada napolitana. Em Paris, bem recebido por suas maneiras brilhantes e seu agudo intelecto, freqüentou os círculos da alta cultura. Estreitou amizade com os maiores expoentes do iluminismo francês, entre os quais Diderot. E polemizou contra as doutrinas fisiocráticas. Voltando a Nápoles em 1769, deixou um interessantíssimo epistolário com seus amigos franceses.

3.3. Caetano Filangieri: as leis, racionais e universais, devem se adaptar "ao estado da nação que as recebe"

Outra figura notável do iluminismo napolitano é a de Caetano Filangieri (1752-1788). Tendo abandonado a carreira das armas, para a qual havia sido encaminhado, dedicou-se aos estudos, sob a orientação do bispo de Trivento, Nicolau de Luca. Em 1774, tornou-se advogado, escrevendo *Reflexões políticas sobre a última lei soberana concernente à administração da justiça.* Nessa obra, Filangieri se alinha entre os defensores da *segurança do direito,* no sentido de que a liberdade civil encontra seu fundamento em leis e não no arbítrio de quem as interpreta.

Logo, porém, Filangieri deixou também a advocacia, dedicando-se aos estudos. Escreveu então a *Ciência da legislação,* obra da qual, entre 1780 e 1783, saíram quatro livros dos sete projetados. A obra teve grande sucesso. Benjamin Franklin, inclusive, a tornou conhecida nos Estados Unidos. E mais tarde chegou a ser comentada até por Benjamim Constant. A *Ciência da legislação* pretende ser uma ciência daquilo que "se deveria fazer". A base da legislação é a tranqüilidade e a conservação dos cidadãos e o seu fim é a felicidade dos cidadãos. Entretanto, as leis — racionais e universais, sendo portanto comuns a todas as nações — devem se adaptar ao "estado da nação que as recebe".

Contrário aos privilégios feudais e eclesiásticos e ao despotismo, Filangieri sustenta que as leis devem favorecer o aumento da população e eliminar o pauperismo e a corrupção dos costumes. Ele augura a substituição do exército permanente pela nação armada. E afirma que "a indústria, o comércio, o luxo e as artes (...), que outrora contribuíram para enfraquecer os Estados (...), são hoje os mais firmes apoios da prosperidade dos povos".

Influenciado por Beccaria em matéria de reforma penal, Filangieri dedicou muita atenção ao problema da educação, que ele queria "pública e universal, mas não uniforme". A educação deveria estar voltada para preparar tanto os trabalhadores manuais como os intelectuais. Também é importante a educação moral, voltada para criar "cidadãos laboriosos e industriosos em tempo de paz; defensores intrépidos em tempo de guerra; bons cônjuges e

melhores pais; imbuídos do respeito às leis e da idéia de sua própria dignidade".

Fruto nem sempre feliz de um sincretismo entre as idéias de Montesquieu, Helvetius e Rousseau, a *Ciência da legislação* de Filangieri "apresenta-se hoje unicamente como um documento, embora notável, das aspirações reformistas italianas do século XVIII e como um quadro, embora indireto, das condições da vida política e social da Itália meridional" (S. Cotta).

Décima parte

KANT E A FUNDAÇÃO DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL

"A metafísica, pela qual estou destinado a ser apaixonado (...)."

"Tive que suprimir a ciência para dar lugar à fé (...)."

"Sapere aude! *Tem a coragem de servir-te de tua própria inteligência!"*

Emanuel Kant

Capítulo XXIII

KANT E A REVIRAVOLTA "CRÍTICA" DO PENSAMENTO OCIDENTAL

1. A vida, a obra e o desenvolvimento do pensamento de Kant

1.1. A vida

Emanuel Kant nasceu em Königsberg, cidade da Prússia Oriental (hoje, a cidade se chama Kaliningrado e pertence a um território que se encontra sob a soberania russa), em 1724, de modesta família de artesãos, provavelmente de origem escocesa. Seu pai, João Jorgen, era seleiro; sua mãe, Regina Reuter, era dona-de-casa. Muito numerosa, sua família foi duramente provada: nada menos que seis filhos morreram em tenra idade. Em uma carta, com sentimentos de notável gratidão, Kant recorda os pais como modelos de honestidade e probidade e reconhece ter recebido deles excelente educação.

Mas é sobretudo a mãe que predomina na lembrança de Kant (quase como, no caso de santo Agostinho, sua mãe Mônica). Regina Reuter lançou no espírito do filho "as sementes do bem" e as fez crescer; demais, em seus passeios pelo campo, fez nascer nele profundo sentimento pela beleza da natureza (destinado a ter grande importância na formação de parte do seu futuro sistema filosófico); por fim, estimulou de vários modos o seu amor pelo conhecimento.

A marca de sua mãe, porém, fez-se sentir principalmente na educação religiosa. Regina Reuter não apenas criou o filho no rigorismo próprio do *pietismo* (uma corrente radical do protestantismo), mas quis também que sua formação escolar fosse marcada nesse sentido: por isso, matriculou Emanuel no Collegium Fridericianum, dirigido pelo pastor pietista F. A. Schultz, onde vigorava grande severidade, tanto nos conteúdos como nos métodos. Embo-

ra alguns aspectos da educação pietista fossem mais tarde contestados por Kant, permaneceram indeléveis nele algumas instâncias de fundo dessa seita, bem visíveis sobretudo em seus escritos morais.

Kant aprendeu muito bem o latim e mal o grego. Não leu os grande clássicos da literatura e da filosofia gregas, o que, como veremos, repercutiria em sua própria filosofia.

Em 1740, matriculou-se na universidade de sua cidade natal, onde freqüentou os cursos de ciência e filosofia, terminando seus estudos em 1747.

O período que vai de 1747 e 1754 foi muito duro. Kant teve que trabalhar como preceptor para sobreviver, uma profissão para a qual não se inclinava muito. Seus biógrafos destacam que esse deve ter sido verdadeiro período de miséria, dado que os funerais de seus genitores foram realizados às custas do erário público. Mas, apesar dessas condições desfavoráveis, Kant estudou muito nesse período, atualizando-se e lendo tudo o que se escrevia então, sobretudo nos campos que mais o interessavam, como as ciências e a filosofia.

Em 1755, conseguiu o doutorado e a docência universitária, ingressando na Universidade de Königsberg na qualidade de livre-docente. Naquela época, o livre-docente era pago proporcionalmente ao número de horas de ensino e ao número de alunos que seguiam os seus cursos: é compreensível, então, que a tarefa de Kant não fosse nada fácil. Ele ensinou na universidade como livre-docente até 1770, ano em que venceu o concurso para professor ordinário, com a dissertação *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Em 1758, já se havia apresentado em um concurso. Mas perdeu, sendo preferido outro, destinado a permanecer como total nulidade. Recordamos o fato só para mostrar um dos traços salientes do caráter moral de Kant: ele tinha verdadeira aversão por qualquer forma de carreirismo, era estranho a todas as manobras acadêmicas e alheio a qualquer forma de adulação em relação a protetores poderosos. E pagou inteiramente o preço de confiar sua carreira exclusivamente às suas próprias forças, com extrema dignidade, distanciamento e determinação.

O que interessava a Kant eram o saber e a pesquisa, não a carreira, nem a fama ou as riquezas, como o demonstram ainda outros interessantes acontecimentos. Em 1778, na qualidade de ministro, o barão von Zedlitz lhe ofereceu uma cátedra em Halles, onde o estipêndio era o triplo e os estudantes muito mais numerosos do que em Königsberg. Mas ele recusou, não desistindo de sua recusa nem mesmo quando o ministro, para convencê-lo, ofereceu-lhe também outro cargo.

Emanuel Kant (1724-1804) foi o pensador mais significativo da época moderna: realizou na filosofia uma revolução que ele próprio equiparou, em virtude de sua radicalidade, à revolução realizada por Copérnico na astronomia.

O período entre 1770 e 1781 constituiu o momento decisivo da formação do sistema kantiano. De sua longa meditação, nasceu a primeira *Crítica* (*Crítica da razão pura,* 1781), à qual se seguiram as outras grandes obras que contêm o pensamento maduro do nosso filósofo, particularmente as duas outras *Críticas:* a *Crítica da razão prática,* em 1788, e a *Crítica do juízo,* em 1790.

Os últimos anos da vida do filósofo foram perturbados sobretudo por dois acontecimentos. Em 1794, Kant foi intimado a não insistir nas idéias por ele expressas sobre a religião na obra *A religião nos limites da pura razão.* Morto o rei Frederico II, filo-iluminista, havia assumido Frederico Guilherme II que, liberando von Zedlitz (grande apreciador de Kant), entrincheirou-se em posições reacionárias. Kant obedeceu: não se retratou de suas idéias, mas calou-se, sustentando ser esse o seu dever de súdito e argumentando que, se é verdade que a mentira nunca deve ser dita, não é menos verdadeiro que a verdade nem sempre deve ser abertamente proclamada. Trata-se de um episódio que não agrada a muitos de seus biógrafos, mas que é coerente com a personagem.

O outro acontecimento tem dimensão histórica mais acentuada. O criticismo transcendental vinha sendo interpretado e desenvolvido no sentido de um idealismo espiritualista, especialmente por obra de Fichte, que Kant havia ajudado muito no início da carreira. Esse desdobramento, que iria envolver o criticismo e transformá-lo radicalmente, era fatal: o iluminismo já se havia esgotado, nascia uma nova forja cultural e, nessa forja, como veremos, o criticismo transcendental *devia* necessariamente se desenvolver em sentido idealista. Kant lutou durante certo tempo, mas depois, compreendendo provavelmente que aquela interpretação do seu pensamento era incontível, fechou-se em silêncio hermético.

Os anos da velhice foram os piores para Kant. Atingido pelo maior mal que pode ocorrer a homem de estudos, tornou-se quase cego, perdeu a memória e a lucidez intelectual. E extinguiu-se em 1804, reduzido quase que a uma vida larvar.

A riquíssima anedótica que floresceu sobre ele o mostra em seus traços mais característicos: nunca se afastou das proximidades de Königsberg, era prussianamente metódico, muito escrupuloso e extremamente apegado aos hábitos; mantinha o despertar matinal sempre à mesma hora (às cinco!) e sempre à mesma hora, com regularidade cronométrica, o passeio da tarde; era sempre pontualíssimo às aulas e sempre cumpria os seus deveres.

Em uma famosa carta, Herder o descreve muito bem: testa larga, como que construída de propósito para pensar; sempre sereno, arguto e erudito; aberto a todas as instâncias da cultura contemporânea. Kant sabia valorizar tudo e tudo canalizava “para

um conhecimento sem preconceitos da *natureza* e para o valor moral dos *homens*".

Esta última afirmação é a que melhor resume Kant, que, falando de si mesmo, nos diz a mesma coisa com palavras um pouco diferentes, na conclusão de sua *Crítica da razão pura:* "Duas coisas enchem-me o espírito de admiração e reverência sempre nova e crescente, quanto mais freqüente e longamente o pensamento nelas se detém: o céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim."

E essa afirmação, "o céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim", foi inscrita inclusive em seu túmulo. Com efeito, ela constitui a marca mais autêntica tanto do homem como do filósofo Emanuel Kant, como veremos.

1.2. **Os escritos de Kant**

A riquíssima produção de Kant divide-se em dois grandes grupos de escritos: os "pré-críticos" e (como já observávamos) os chamados "críticos", ou seja, aqueles em que Kant expõe a sua filosofia "crítica", já perfeitamente delineada e madura.

A série dos escritos pré-críticos termina com a *Dissertação* de 1770, que marca a aquisição parcial daquele ponto de vista que, aprofundado nos anos seguintes, levará em 1781 à perfeita formulação do criticismo transcendental, que se desdobra depois em todos os seus aspectos nas obras posteriores.

Eis a relação dos principais escritos, precedidos do ano de publicação:

a) *Escritos pré-críticos*

1746: *Pensamentos sobre a verdadeira avaliação das forças vivas.*
1755: *História natural universal e teoria do céu.*
1755: *De igne* (dissertação de doutorado).
1755: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio* (tese de docência universitária).
1756: *Os terremotos.*
1756: *Teoria dos ventos.*
1756: *Monadologia física.*
1757: *Projetos de um colégio de geografia física.*
1759: *Sobre o otimismo.*
1762: *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas.*
1763: *O único argumento possível para demonstrar a existência de Deus.*
1763: *Ensaio para introduzir em metafísica o conceito de grandezas negativas.*

1764: *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime.*
1764: *Pesquisa sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral.*
1665: *Informe sobre a orientação das lições para o semestre de inverno 1765-1766.*
1766: *Sonhos de um visionário esclarecidos com os sonhos da metafísica.*
1770: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (com esta obra, Kant tornou-se professor ordinário).

b) *Escritos críticos*

1781: *Crítica da razão pura.*
1783: *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira se apresentar como ciência.*
1784: *Idéias de uma história universal do ponto de vista cosmopolita.*
1784: *Resposta à pergunta: O que é o iluminismo?*
1785: *Fundamentação da metafísica dos costumes.*
1786: *Princípios metafísicos da ciência da natureza.*
1788: *Crítica da razão prática.*
1790: *Crítica do juízo.*
1793: *A religião nos limites da pura razão.*
1795: *Pela paz perpétua.*
1797: *A metafísica dos costumes.*
1798: *O conflito das faculdades.*
1802: *Geografia física.*
1803: *A pedagogia.*

1.3. O itinerário espiritual de Kant nos escritos pré-críticos

Existe uma afirmação de Kant que lança uma luz particular sobre o movimento geral do seu pensamento e sobre o sentido do seu itinerário espiritual: "a metafísica, pela qual estou destinado a ser apaixonado..." Trata-se de um "destino" no qual o apaixonado não alcançou o objeto do seu amor ou, pelo menos, não o alcançou senão de modo inteiramente insólito. Contudo, resta o fato de que Kant lutou durante toda a sua vida para dar à metafísica um fundamento científico e que a própria *Crítica* foi concebida com esse fim, ainda que os seus resultados tenham levado a metas diferentes.

Mas tentemos reconstruir, ainda que de modo sucinto, o *iter* espiritual do nosso filósofo.

Na universidade, quando estudante, Kant interessava-se

muito pelas aulas de Martinho Knutzen, professor de lógica e metafísica, com o qual aprendeu a doutrina de Newton e a metafísica leibniziano-wolffiana. E são exatamente esses os principais axiais de interesse em torno dos quais giram as temáticas da maior parte dos escritos pré-críticos, que, através de oscilações, repensamentos e aprofundamentos de vários gêneros, levaram lentamente à criação da filosofia crítica. Cada vez mais, Kant amadurecida a convição de que a nova ciência (particularmente a física de Newton) já havia alcançado tal maturidade e riqueza de resultados e tal rapidez e especificidade de método que era necessário desligá-la da metafísica, à qual se queria relacioná-la e à qual o próprio Kant havia acreditado poder relacioná-la. Ademais, o apaixonado pela metafísica estava amadurecendo a idéia de que a metafísica devia ser repensada a fundo e reestruturada metodologicamente, a fim de alcançar aquele rigor e aquela concretude de resultados que a física havia alcançado.

Kant chega lentamente a essas conclusões, inicialmente ocupando-se de pesquisas científicas, quando não explorando as eventuais possibilidades de conciliação entre física e metafísica, depois elevando-se de modo sempre mais claro, através do exame dos fundamentos da metafísica, à consciência do problema metodológico geral relativo aos fundamentos do conhecimento, do qual nascerá a *Crítica.*

Dentre as obras nas quais Kant se ocupa dos problemas científicos predominantemente na condição de cientista, recordamos a *História natural universal e teoria do céu,* de 1755, que se tornou famosa porque contém os fundamentos da hipótese segundo a qual o universo teria sua origem em uma nebulosa, hipótese que teria grande sucesso, sobretudo na reformulação que foi feita por Laplace em sua *Exposição do sistema do mundo,* em 1796. Laplace, que escreveu a sua *Exposição* mais de quarenta anos depois da publicação da *História* de Kant, não sabia que havia sido precedido por ele. E isso aconteceu por um fato curioso. A *História natural universal e teoria do céu* havia saído anonimamente, mas no ano seguinte todos já sabiam que era de Kant. Entretanto, ela teve apenas escassa circulação, porque o editor faliu e as obras por ele publicadas foram apreendidas. Por tal motivo (a independência da descoberta pelos dois autores), essa hipótese foi denominada "teoria de Kant-Laplace". Mas é conveniente recordar que, em 1761, G. E. Lambert também havia sustentado uma concepção análoga. Ademais, a tentativa kantiana de explicar mecanicamente o mundo nessa obra *se limita aos corpos físicos.* Com efeito, por um lado, ele destaca expressamente que ela não vale para explicar os *organismos* (os princípios mecânicos "não estão em condições de explicar nem mesmo o nascimento de uma lagarta ou de um tufo

de erva"), e, por outro lado, que ele não apenas não nega Deus, mas, ao contrário, supõe a sua obra criadora (a nebulosa originária não nasce do nada, mas tem origem em um ato criador de Deus, assim como as leis racionais que governam o mundo).

Do mesmo ano de 1755 é a dissertação metafísica *Principiorum cognitionis metaphisicae nova delucidatio,* na qual Kant tenta uma revisão dos princípios primeiros da metafísica leibniziano-wolffiana. Vejamos as novidades que Kant apresenta nessa obra. Antes de mais nada, ele aceita a tese de que os princípios metafísicos basilares são dois: a) o de *identidade* (ao qual está subordinado o da não-contradição) e b) o de *razão suficiente.* Entretanto, ele procura fundamentar melhor do que havia sido no passado esse segundo princípio, com base na seguinte prova: todo ente contingente supõe uma "razão antecedente" ou "causa", porque, se não houvesse, seria necessário concluir que tal ente é causado por sua própria existência, o que é impossível, porque então não seria mais um ser contingente, mas um ser necessário. Ademais, Kant acrescenta outros dois princípios a esses dois primeiros: c) o *princípio de sucessão* (segundo o qual só pode ocorrer mudança nas coisas admitindo-se a sua recíproca conexão) e d) *o princípio de coexistência* (segundo a qual toda coisa só pode ter relações e conexões com as outras se admite uma dependência comum de um princípio primeiro). Nessas tentativas de aprofundar e fundamentar os princípios primeiros da metafísica, além de sua adesão à metafísica, está claramente visível aquele desejo de uma fundamentação mais adequada, de que já falamos.

A linha de desenvolvimento do pensamento de Kant fica mais evidente em suas publicações de 1756. Duas dizem respeito a temas científicos (*Os terremotos* e a *Teoria dos Ventos*) e a outra leva um título que, por si só, já é verdadeiro programa: *Utilidade da união da metafísica e da geometria na filosofia da natureza. Primeiro ensaio: monadologia física.* Kant ainda aceita a validade da metafísica para a determinação dos fundamentos últimos da realidade. Entretanto, a) corrige a teoria das mônadas de Leibniz com o objetivo de mediar a física newtoniana e a metafísica, propondo a substituição da *mônada espiritual* por uma *mônada física,* que, com sua ação ou força repulsiva, "estende-se" em um "pequeno espaço", constituindo assim (na interação com as outras mônadas) o próprio espaço. Ademais, b) reafirma energicamente, ao mesmo tempo, a necessidade de que a metafísica se valha da contribuição da experiência e da geometria. Como se vê, Kant ainda permanece leibniziano, visto que está convencido de poder reduzir o espaço como "fenômeno" de realidade metafenomênica.

A têmpera leibniziana também pode ser encontrada no escrito *Sobre o otimismo.* O terremoto de Lisboa inspirara a Voltaire re-

flexões amargamente sarcásticas sobre o otimismo que vê neste nosso mundo o "melhor dos mundos possíveis". Kant, ao contrário, sustenta que o otimismo pode ser justificado, desde que não se limite à visão das coisas em uma ótica parcial, mas se eleve a uma visão do conjunto, ou seja, a uma visão do mundo como totalidade: aquilo que, visto pela ótica do indivíduo, pode parecer injustificável e incompreensível, não o é, se considerado pela ótica do conjunto.

Em 1762, ocorre uma reviravolta bastante brusca na parábola evolutiva do pensamento kantiano. Provavelmente, essa reviravolta está ligada à leitura e à meditação de Hume, que, como Kant diz expressamente, teve o mérito de despertá-lo do "sono dogmático" com suas críticas radicais aos princípios da metafísica. Essa reviravolta se manifesta de foram eloqüente no escrito *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas* e nas duas obras de 1763: *Único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* e *Ensaio para introduzir na metafísica o conceito das grandezas negativas.*

Nesses escritos (sobretudo no primeiro e no último), Kant destaca que a tradicional lógica formal não é uma lógica do real, porque fica fechada em sutil jogo formal e, portanto, não capta o ser; assim, o princípio de identidade não está em condições de explicar o fundamento real das coisas. Às abstrações da lógica formal e aos "castelos de areia" da metafísica, Kant parece preferir decididamente os resultados alcançados pelas novas ciências. A filosofia deveria assumir algumas verdades da geometria.

No *Único argumento,* aliás, a metafísica chega a ser declarada uma espécie de "abismo sem fundo" e como que "um oceano sem praias e sem faróis". Kant chega a refutar as tradicionais provas da existência de Deus (refutação que ele retomará na *Crítica da razão pura* e sobre a qual falaremos adiante). E propõe uma nova prova, chamada "dos possíveis", embora sem imputar-lhe particular importância, pois, precisa ele, a Providência não quis ligar conhecimento tão importante a sutis raciocínios, mas sim à "natural inteligência dos homens".

Esse argumento — que, aliás, Kant depois deixaria de lado — pode ser resumido como segue: o possível não é apenas aquilo que não é contraditório, o que nada mais é do que a condição *formal* da possibilidade; com efeito, o possível supõe ademais que existam *realmente* os elementos não contraditórios, que, em certo sentido, são como que a *matéria* da possibilidade. Analogamente, o necessário não é somente aquilo cujo contraditório é *formalmente* impossível, mas também aquilo cujo contraditório é *realmente* impossível. Ora, diz Kant, é impossível que nada seja possível. Mas o possível supõe o ser como a sua condição, como vimos. E, como o ser é

condição sem a qual não se dá o possível, então existe algo que é "absolutamente necessário".Em suma: o possível supõe necessariamente o necessário como sua condição — e esse necessário é Deus.

Em 1764, são publicadas a *Pesquisa sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* e as *Observações sobre o belo e o sublime*. Na primeira dessas obras, Kant reafirma a idéia que já conhecemos bem, isto é, de que a metafísica deve trabalhar com o mesmo método que Newton introduziu na física e que se revelou tão fecundo, ou seja, deve buscar as regras segundo as quais se desevolvem os fenômenos "com experiência segura" e com "o auxílio da geometria". Mas o escrito é importante porque Kant separa a ética da metafísica e proclama que a faculdade do conhecimento teórico não é a mesma faculdade com que captamos o bem: o bem é captado por *sentimento moral*. Kant diz que essa distinção, na história das idéias, só ficou clara recentemente: trata-se da doutrina dos moralistas ingleses Shaftesbury e Hutcheson, que o nosso filósofo acolhe também no segundo escrito. E assim vai se delineando a linha de pensamento que levaria à *Crítica da razão prática* e à *Crítica do juízo*.

É muito interessante o *Informe sobre a orientação das lições do semestre do inverno 1765-1766*, no qual Kant enuncia os critérios nos quais se inspira o seu ensino de filosofia: não se trata de ensinar de modo dogmático uma filosofia como algo acabado, mas sim de ensinar a filosofar, ou seja, a pensar filosoficamente. E isso, observa Kant, assim como não é dogmatismo, também não é ceticismo, mas representa um modo crítico e construtivo de proceder.

Em 1766, saiu o mais curioso dos escritos pré-críticos, sob o título *Os sonhos da metafísica explicados com os sonhos de um visionário*. O sueco E. Swedenborg havia publicado uma obra intitulada *Arcana coelestia*, na qual sustentava estar em contato com os espíritos dos falecidos e ter obtido informações sobre o além através deles. Kant recebeu prementes solicitações para que se pronunciasse sobre essas teorias de Swedenborg, que despertavam grande curiosidade. Com argúcia e ironia, Kant diz que as teorias de Swedenborg nada mais são do que sonhos. E a característica dos sonhos é pertencer unicamente a quem os sonha, permanecendo fechados em um mundo privado e não transmissível.

Sendo assim, então, os metafísicos se assemelham a Swedenborg, com suas doutrinas sobre o reino dos espíritos (como é o caso, por exemplo, das mônadas de Leibniz). As doutrinas metafísicas são "sonhos racionais" e, como tais, são privadas e não transmissíveis. A ciência newtoniana, ao contrário, é objetiva e pública, ou seja, comum a todos. Kant reafirma o conceito segundo o qual a ética não necessita da metafísica, porque pode se basear na fé

moral (o sentimento moral). Desse modo, a metafísica não parece ser mais para Kant uma ciência do númeno, mas sim uma ciência dos "limites da razão". E, no entanto, apesar de tudo, como observaram os estudiosos, é nessa obra "antimetafísica" que Kant confessa: "a metafísica, pela qual estou destinado a ser apaixonado..."

1.4. A "grande luz" de 1769 e a *Dissertação* de 1770

Kant escreveu que o ano de 1769 lhe havia trazido "uma grande luz". E essa grande luz consistiu no descerrar-se da perspectiva revolucionária, ou seja, daquela que ele chamaria de sua "revolução copernicana", que lhe permitiria a superação tanto do racionalismo como do empirismo, tanto do dogmatismo como do ceticismo, abrindo nova era para o filosofar. Mas essa revolução implicava num repensamento radical de todos os problemas investigados por ele até o momento.

Em 1770, vagou a cátedra de lógica e metafísica. Assim, Kant teve que escrever a sua dissertação *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* como título para se apresentar ao concurso, muito embora a "grande luz" só houvesse iluminado *uma parte* dos problemas. Desse modo, nasceu uma obra a meio caminho entre o velho e o novo, mas interessantíssima, porque constitui uma espécie de "balanço intermediário".

A *Dissertação* se apresenta como uma "propedêutica" da metafísica, entendida como conhecimento dos princípios do intelecto puro. Portanto, inicialmente Kant quer estabelecer a diferença existente entre 1) conhecimento *sensível* e 2) conhecimento *inteligível*.

1) O primeiro é constituído pela "receptividade" do sujeito, que sofre certa impressão pela presença do objeto. Como tal, o conhecimento sensível nos representa as coisas *uti apparent* e não *sicut sunt*, ou seja, as coisas como elas aparecem para o sujeito e não como são "em si". Por isso nos apresenta *fenômenos*, que quer dizer precisamente (do grego *phainesthai*) as coisas como elas se manifestam ou aparecem (tese que Kant não sente a necessidade de demonstrar, porque constituía lugar comum em sua época).

2) Já o conhecimento intelectivo é a faculdade de representar aqueles aspectos das coisas que, por sua própria natureza, não podem ser captados com os sentidos. Como são captadas pelo intelecto, as coisas são *númenos* (do grego *noein*, que significa "pensar"), dando-nos as coisas *sicut sunt*. São conceitos do intelecto, por exemplo, os de "possibilidade", "existência", "necessidade" e semelhantes, que, obviamente, não derivam dos sentidos. E é sobre esses conceitos que se alicerça a metafísica.

Deixando de lado a questão do conhecimento intelectivo, a respeito do qual Kant se apresenta ainda um tanto incerto e

oscilante, evidentemente porque ainda não teve tempo de estender também a ela a "grande luz", vejamos então a novidade apresentada a propósito do conhecimento sensível. Este conhecimento é *intuição,* enquanto é conhecimento *imediato.* Mas todo conhecimento sensível ocorre no "espaço" e no "tempo", posto que não é possível se dar alguma representação sensível senão espacial e temporalmente determinada.

O que são, então "espaço" e "tempo"? Não são, como se considerava, propriedades das coisas, ou seja, realidades ontológicas (o newtoniano Clarke as havia, inclusive, transformado em atributos divinos), mas também não são simples relações entre os corpos (como queria Leibniz): elas são as *formas da sensibilidade,* ou seja, as condições estruturais da sensibilidade. Assim, ao invés de modos de ser das coisas, espaço e tempo se configuram *como modos como o sujeito capta sensivelmente as coisas.* Não é o sujeito que se adequa ao objeto no conhecimento, mas, ao contrário, é o objeto que se adequa ao sujeito. Essa é a "grande luz", ou seja, a grande intuição de Kant, que agora devemos ver em seu pleno desdobramento na *Crítica da razão pura.*

2. A *Crítica da razão pura*

2.1. O problema crítico: a síntese a priori e o seu fundamento

Kant achava que podia concluir rapidamente (logo depois da *Dissertação)* uma obra na qual "a grande luz" advinda em 1769 pudesse iluminar *todos* os problemas. No entanto, essa obra exigiu nada menos que doze anos de meditação: a *Crítica da razão pura* só viu a luz em 1781. Em 1783, Kant publicava os *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira se apresentar como ciência,* para esclarecer a *Crítica,* que não havia sido compreendida, e, em 1787, publicaria a segunda edição da *Crítica,* com algumas importantes explicitações.

Com efeito, nesse período de intenso trabalho, Kant conseguiu desfazer os nós da meada de problemas que o vinham preocupando, encontrando finalmente o fio da meada. Todos esses problemas dependem de problema único e fundamental, só podendo ser resolvidos precisamente com a solução desse problema.

Kant descobriu que a natureza do *conhecimento científico* (ou seja, a natureza do *verdadeiro conhecimento)* consiste em ser uma "síntese a priori" e que, por isso, tudo está no descobrir qual é o *fundamento* que torna possível a "síntese a priori". Essa é a novidade da *Crítica,* à qual a *Dissertação* de 1770 não acenava. Conseqüentemente, conseguindo-se estabelecer qual a natureza

da "síntese a priori", pode-se resolver com facilidade o problema de como e por que são possíveis as ciências matemático-geométricas e a ciência física e se poderá, por fim, resolver o problema de se é ou não possível uma "metafísica como *ciência*" ou então, se isso não for possível, por que então a razão humana se sente tão irresistivelmente atraída pelas questões metafísicas.

Mas, como se trata de ponto básico e como de sua compreensão depende a compreensão de toda a filosofia de Kant, é preciso aprofundar convenientemente essa questão.

O conhecimento científico (ou seja, o verdadeiro conhecimento) consta fundamentalmente de proposições ou de juízos *universais e necessários* e, ainda por cima, *incrementa continuamente o conhecer*. Então, que tipos de juízos são aqueles de que se vale a ciência?

Para responder a esse problema, é preciso examinar a teoria dos juízos, ver quais e quantos são e, depois, estabelecer quais deles são próprios da ciência.

Um juízo consiste na conexão de dois conceitos, dos quais um *(A)* cumpre a função de sujeito e o outro *(B)* cumpre a função de predicado.

1) O conceito que funciona como predicado *(B)* pode estar contido no conceito que funciona como sujeito *(A)* e, portanto, pode ser extraído por pura análise do sujeito. Então, o juízo é "analítico", como quando, por exemplo, digo que "todo *corpo* é *extenso*". O *conceito* de "extensão", com efeito, é sinônimo de "corporeidade" e, assim, quando digo "todo corpo é extenso" nada mais faço do que explicar e explicitar aquilo que se entende por "corpo".

2) Mas o conceito que funciona como predicado *(B)* também pode não se encontrar implícito no conceito que funciona como sujeito *(A)* e, no entanto, ser-lhe conveniente. Então, o juízo é "sintético", porque o predicado *(B) acrescenta* ao sujeito *(A)* algo que não é extraível dele por mera análise. Por exemplo, quando digo "todo corpo é pesado" pronuncio um juízo sintético, porque o conceito de "pesado" *não* pode ser extraído por pura análise do conceito de "corpo", tanto que, desde Aristóteles, por muito tempo considerou-se que alguns corpos (terra e água) fossem pesados por sua própria natureza e outros corpos (ar e fogo), por sua natureza, ao contrário, fossem leves.

1) O *juízo analítico* é um juízo que formulamos *a priori*, sem necessidade de recorrer à experiência, dado que, com ele, expressamos de modo diferente o mesmo conceito que expressamos no sujeito. Conseqüentemente, ele é *universal e necessário,* mas não *amplificador* do conhecer. Portanto, a ciência se vale amplamente desses juízos para esclarecer e explicar muitas coisas, mas *não* se

baseia neles quando amplia o seu próprio conhecimento. O juízo típico da ciência, portanto, não pode ser o juízo analítico *a priori.*

2) O *juízo sintético,* ao contrário, amplia sempre o conhecimento, visto que nos diz sempre algo de novo do sujeito, que não estava contido implicitamente nele. Ora, os juízos sintéticos mais comuns são aqueles que formulamos baseando-nos na experiência, ou seja, os juízos experimentais.

Os juízos experimentais, portanto, são todos *sintéticos* e, como tais, "ampliadores do conhecer". Entretanto, a ciência não pode se basear neles porque, precisamente por dependerem da experiência, são todos a posteriori e, como tais, *não* podem ser *universais e necessários.* Dos juízos de experiência podemos, quando muito, extrair algumas generalizações, mas *nunca a universalidade e a necessidade.*

3) Portanto, está claro que a ciência se baseia em um terceiro tipo de juízos, ou seja, naquele tipo de juízo que, a um só tempo, une a *aprioridade,* ou seja, a *universalidade* e a *necessidade,* com a *fecundidade,* ou seja, a "sinteticidade". Os juízos constitutivos da ciência são juízos "sintéticos a priori". Kant está certíssimo de que assim é.

Todas as operações aritméticas, por exemplo, são "síntese a priori". O juízo 5 + 7 = 12 não é analítico, mas sintético: com efeito, nós recorremos aos dedos das mãos quando contamos (deve-se pensar também nas operações que realizamos com o ábaco), ou seja, à *intuição,* graças à qual nós *vemos nascer* (sinteticamente) o novo número correspondente à soma.

O mesmo vale para os juízos da geometria. Escreve Kant: "A proposição de que a linha reta é a mais breve entre dois pontos é uma proposição sintética, porque o conceito de reta não contém determinações de quantidade, mas só de qualidade." O conceito de linha "mais breve" (qualidade), portanto, é totalmente acrescentado, não podendo ser extraído por nenhuma análise do conceito de "linha reta". Entretanto, aqui, deve-se recorrer à ajuda da intuição, somente através da qual é possível a síntese.

Analogamente, o juízo da física segundo o qual "em todas as mudanças do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece invariada" é um juízo sintético a priori, porque, como diz Kant, "no conceito de matéria eu não penso a permanência, mas somente a sua presença no espaço, no sentido que o preenche. Por isso, eu ultrapasso realmente o conceito de matéria para acrescentar-lhe a priori algo que eu não pensava naquele conceito. Portanto, a proposição não é analítica, mas sintética e, no entanto, pensada a priori". E o mesmo vale para todas as proposições fundamentais da física. E também a metafísica, pelo menos em suas pretensões,

opera com juízos sintéticos a priori — trata-se, porém, de ver se com *fundamento* ou então *sem fundamento.*

E assim chegamos ao ponto mais importante: uma vez estabelecido que o saber científico é constituído por juízos sintéticos a priori, se descobrirmos qual é o *fundamento da síntese a priori* poderemos resolver todos os problemas relativos ao conhecimento humano, à sua estatura, aos seus âmbitos legítimos, aos seus limites e ao seu horizonte. Em suma, poderemos estabelecer em geral o valor e os limites do conhecimento humano. E é precisamente isso que Kant se propõe a fazer com a sua *Crítica.*

Mas procuremos formular melhor a questão, relacionando-a também com o problema do fundamento das outras formas de juízo.

1) O fundamento dos juízos *analíticos a priori* é logo estabelecido: tratando-se de juízos nos quais o sujeito e o predicado se equivalem, então, quando os formulamos, nós nos baseamos no princípio de *identidade* e de *não-contradição.* Se, por exemplo, eu dissesse que o corpo não é extenso, estaria me contradizendo, como se dissesse que o corpo não é corpo (dado que corporeidade = extensão).

2) O fundamento dos juízos *sintéticos a posteriori,* visto que são juízos experimentais, é a *experiência,* por definição.

3) Os juízos sintéticos a priori não se baseiam no princípio de identidade (nem no correlato princípio de não-contradição) porque aquilo que eles conectam não é um predicado igual (correspondente) ao sujeito, mas diferente; também não se baseiam na experiência, porque são *a priori*, ao passo que tudo aquilo que deriva da experiência é a posteriori e, ademais, são *universais* e *necessários,* ao passo que tudo aquilo que deriva da experiência, como dissemos, nunca é universal nem necessário.

Eis, então, o problema de Kant: "O que é aqui a incógnita X, na qual se apóia o intelecto quando crê encontrar fora do conceito A um predicado B, estranho a ele e que, apesar disso, acredita estar conjugado a ele?" (A tradução da *Crítica da razão pura* que apresentamos aqui e adiante é baseada na de G. Gentile e G. Lombardo-Radice, revista por V. Mathieu).

A descoberta dessa incógnita X constitui o sumo do criticismo, vale dizer, aquilo a que Kant foi levado pela "grande luz" de 1769.

Examinemos, portanto, como é que Kant chegou à solução dessa incógnita.

2.2. A "revolução copernicana" realizada por Kant

Como ciência que determina a priori (e não empiricamente) o seu sujeito, a matemática já se constituiu há muito tempo, "com o maravilhoso povo dos gregos", por obra de um único homem.

Inicialmente, realça Kant, a matemática teve que proceder por meio de tentativas incertas (especialmente entre os egípcios), mas depois, em certo momento, realizou-se uma transformação definitiva, que deve "ser atribuída a uma *revolução,* desencadeada pela feliz idéia de um só homem, com uma pesquisa tal que, depois dela, o caminho a seguir não poderia mais ser perdido e a estrada segura da ciência ficava aberta e traçada para todos os tempos e por trajeto infinito".

Com efeito, prossegue Kant, "o primeiro que demonstrou o *triângulo isósceles* (tenha se chamado Tales ou como se quiser que tenha se chamado) foi *atingido por uma grande luz,* porque compreendeu que não devia seguir passo a passo aquilo que via na figura nem se apegar ao simples conceito dessa figura como que para apreender as suas propriedades, mas que, por meio daquilo que, pelos seus próprios conceitos, pensava e representava (por construção) devia produzi-la e que, para saber com segurança alguma coisa a priori, *não devia atribuir a essa coisa senão aquilo que brotava necessariamente daquilo que, segundo o seu conceito, ele próprio lhe havia posto".* Em suma, a geometria nasceu quando Tales (ou outro alguém em seu lugar) compreendeu que ela era uma *criação da mente humana* e que não dependia de nada mais além da mente humana.

Kant observa ainda que, muito tempo depois, o mesmo aconteceu com a física, que surgiu como ciência graças a uma "revolução" realizada no modo de pensar anterior. Essa revolução deu-se através de um deslocamento do epicentro da pesquisa física dos objetos para a razão humana e com a descoberta de que a razão encontra na natureza aquilo mesmo que nela coloca.

Eis as palavras de Kant, muito importantes: "Quando Galileu fez suas esferas rolarem sobre um plano inclinado, com um peso *escolhido por ele mesmo,* e Torricelli fez suportar no ar um peso *que ele próprio já sabia ser igual ao de uma coluna d'água conhecida* e quando, mais tarde, Stahl transformou os metais em cal e esta de novo em metal, *retirando-lhe ou acrescentando-lhe* alguma coisa, isso *foi uma revelação luminosa* para todos os investigadores da natureza. *Eles compreenderam que a razão vê só aquilo que ela própria produz segundo o seu desígnio* e que, com os princípios dos seus juízos segundo leis imutáveis, ela deve estar na frente *e obrigar a natureza a responder às suas perguntas* e, por assim dizer, não se deixar guiar por ela com rédeas, porque, caso contrário, feitas ao acaso e sem um desígnio preestabelecido, nossas observações não corresponderiam a uma lei necessária, que, no entanto, a razão procura e da qual necessita. *Portanto, é necessário que a razão se apresente à natureza tendo na mão os princípios* segundo os quais somente é possível que os fenômenos

concordantes tenham valor de lei *e na outra o experimento que ela imaginou segundo esses princípios,* para ser instruída por ela, naturalmente, mas não na qualidade de aluno que escuta tudo o que apraz ao professor *e sim na qualidade de juiz, que obriga as testemunhas a responderem às perguntas que ele lhes dirige.* A física, portanto, é devedora de tão feliz *revolução* realizada em seu método por essa única idéia *de que a razão deve* (sem fantasiar em torno dela) *procurar na natureza, em conformidade com aquilo que ela própria coloca, aquilo que deve apreender dela* e da qual nada poderia saber por si mesma. E assim, pela primeira vez, a física pôde ser colocada no *caminho seguro da ciência,* do qual, há muitos séculos, ela nada mais era do que uma simples apalpadela."

Na metafísica, porém, registra-se um contínuo caminhar tateando e uma grande confusão. Em outras palavras, a metafísica permaneceu na fase prescientífica. Como é possível? *Será que é impossível que ela se constitua como ciência?* E, se assim fosse, por que então a natureza deu à razão humana tão forte tendência aos problemas metafísicos? Até agora temos errado o caminho ou será que não há caminho que leve a metafísica a se constituir como ciência?

A resposta a esse quesito, que coincide com a descoberta da incógnita X, de que já falamos, foi adquirida por Kant através de uma "revolução" que ele próprio definiu como "revolução copernicana".

Até então, se havia tentado explicar o conhecimento supondo que o sujeito devia girar em torno do objeto. Mas, como desse modo muitas coisas permaneciam inexplicadas, Kant inverteu os papéis, *supondo que o objeto é que deveria girar em torno do sujeito.* Copérnico havia feito uma revolução análoga: como, mantendo a Terra firme no centro do universo e fazendo os planetas girarem em torno dela, muitos fenômenos permaneciam inexplicados, ele pensou em mover a Terra e fazê-la girar em torno do Sol. Deixando de lado a metáfora, Kant considera que não é o sujeito que, conhecendo, descobre as leis do objeto, mas sim, ao contrário, que é o objeto, quando é conhecido, que se adapta às leis do sujeito que o recebe cognoscitivamente.

Vejamos a página de Kant que abriu uma nova época no filosofar e que teve conseqüências de alcance histórico e teórico incalculáveis: "Até agora, admitia-se que todo o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos, mas todas as tentativas de estabelecer em torno deles alguma coisa a priori, por meio de conceitos, com os quais se teria podido ampliar o nosso conhecimento, assumindo tal pressuposto, não conseguiram nada. Portanto, *finalmente, faça-se a prova de ver se não seríamos mais*

afortunados nos problemas da metafísica formulando a hipótese de que os objetos devem se regular pelo nosso conhecimento, o que se coaduna melhor com a desejada possibilidade de um conhecimento a priori, que estabeleça alguma coisa em relação aos objetos antes que eles nos sejam dados. Aqui, é exatamente como na primeira idéia de Copérnico, que, vendo que não podia explicar os movimentos celestes admitindo que todo o exército dos astros girasse em torno do espectador, tentou ver se não teria melhor êxito fazendo girar o observador e deixando os astros em repouso. Ora, na metafísica, pode-se pensar em fazer uma tentativa semelhante (...)."

Com sua "revolução", portanto, Kant supôs que não é a nossa intuição sensível que se regula pela natureza dos objetos, mas que são os objetos que se regulam pela natureza de nossa faculdade intuitiva. Analogamente, ele supõe que não é o intelecto que deve se regular pelos objetos para extrair os conceitos, mas, ao contrário, que são os objetos, enquanto são pensados, que se regulam pelos conceitos do intelecto e se coadunam com eles. Em suma, para concluir, "das coisas, nós só conhecemos a priori *aquilo que nós mesmos nelas colocamos*".

Agora, então, está claro qual é, para Kant, o "fundamento" dos juízos sintéticos a priori: *é o próprio sujeito que sente e pensa, ou melhor, é o sujeito com as leis da sua sensibilidade e do seu intelecto,* como passaremos a ver melhor e mais em pormenores.

Mas, antes de passar ao exame da sensibilidade e das suas leis, é preciso ainda esclarecer o significado do termo "transcendental", que atravessa de um lado a outro a *Crítica da razão pura* e que tem importância basilar.

Kant usa esse termo com muita freqüência, a ponto de abusar e em várias acepções (alguns estudiosos, apenas na *Crítica da razão pura,* contaram nada menos que treze acepções diferentes), mas somente uma é a acepção verdadeiramente peculiar e inteiramente nova. Em sua nova acepção, Kant define o termo do seguinte modo: "Chamo 'transcendental' todo conhecimento que não se relaciona com objetos, mas sim com *o nosso modo de conhecer os objetos,* enquanto for possível a priori."

Muitos acharam essa concepção muito obscura e alguns contemporâneos a subentenderam grosseiramente. Mas, levando-se em conta o que já dissemos, é possível esclarecê-la com facilidade: os "modos de conhecer a priori do sujeito" são a sensibilidade e o intelecto; portanto, Kant chama de transcendentais *os modos ou as estruturas da sensibilidade e do intelecto.* Essas estruturas, portanto, enquanto tais, são a priori, precisamente porque são próprias ao Sujeito e não do objeto, mas são estruturas de tal natureza que representam as *condições* sem as quais não é possível nenhuma experiência de nenhum objeto. O transcendental, por-

tanto, é *a condição da cognoscibilidade dos objetos* (a condição da *intuibilidade* e da *pensabilidade* dos objetos).

Uma referência à "revolução copernicana" tornará mais evidente o que estamos dizendo. Para a metafísica clássica, "transcendentais" eram as condições do ser enquanto tal, ou seja, aquelas condições sem as quais deixa de existir o próprio objeto; mas, depois da revolução kantiana, não é mais possível falar de condições do objeto em si, mas somente de condições do objeto-em-relação-ao-Sujeito. Em conclusão, "transcendental" é *aquilo que o Sujeito põe nas coisas no ato mesmo de conhecê-las,* no sentido que já explicamos e que pouco a pouco iremos esclarecendo.

2.3. A estética transcendental (doutrina do conhecimento sensível e de suas formas a priori)

O nosso conhecimento se divide em "dois ramos", desde sempre admitidos pela filosofia, ou seja, conhecimento dos "sentidos" e conhecimento do "intelecto". Essas duas formas de conhecimento não são, como queria Leibniz, diferentes só por grau (conhecimento *obscuro* o primeiro e conhecimento *claro* o segundo), mas também por natureza. Entretanto, Kant também admite "que provavelmente brotam de uma raiz comum, mas desconhecida para nós". Os objetos nos são "dados" pelos sentidos, ao passo que são "pensados" pelo intelecto.

Então, será preciso estudar separadamente as duas formas do conhecimento. A investigação sobre a sensibilidade deve ser objeto da primeira parte da abordagem e a investigação sobre o intelecto da segunda, porque *primeiro* os objetos devem ser dados para *depois* serem pensados.

A doutrina do sentido e da sensibilidade é chamada por Kant de "estética", não no sentido hoje usual do termo, mas no seu significado etimológico: em grego, *aísthesis* significa "sensação" e "percepção sensorial". A "estética transcendental", portanto, é a doutrina que estuda as estruturas da sensibilidade, o modo como o homem recebe as sensações e como se forma o conhecimento sensível. Como escreve Kant, "chamo de estética transcendental uma ciência de todos os princípios a priori da sensibilidade", onde, por "princípios a priori", ele entende precisamente as estruturas ou o modo de funcionamento da sensibilidade.

Mas, para compreender bem a estética transcendental e tudo o que daí decorre, é preciso antes proceder a uma série de clarificações terminológicas, para as quais o próprio Kant chama a atenção do leitor com muito cuidado.

a) A "sensação" é uma pura modificação ou impressão que o sujeito recebe (passivamente) pela ação do objeto (como, por

exemplo, quando sentimos calor ou frio, vemos vermelho ou verde, provamos doce ou amargo) ou, se assim se preferir, é uma ação que o objeto produz sobre o sujeito, modificando-o.

b) A "sensibilidade" é a faculdade que temos de receber as sensações, ou seja, a faculdade através da qual nós somos suscetíveis de sermos modificados pelos objetos.

c) A "intuição" é o conhecimento *imediato* dos objetos. Segundo Kant, o homem é dotado de um só tipo de intuição: a intuição própria da sensibilidade. O intelecto humano *não intui,* mas, quando pensa, refere-se sempre aos dados que lhe são fornecidos pela sensibilidade.

d) O objeto da intuição sensível chama-se "fenômeno", que significa (do grego *phainómenon)* "aparição" ou "manifestação". No conhecimento sensorial, nós não captamos o objeto como ele é em si mesmo, mas, precisamente, tal como ele "aparece" para nós, porque, como dissemos, a sensação (o conhecimento sensorial) é uma "modificação" que o objeto produz sobre o sujeito e, portanto, é um "aparecimento" do objeto tal como ele se "manifesta" através da própria modificação.

e) No "fenômeno" (= nas coisas como aparecem no conhecimento sensível), Kant distingue uma "matéria" e uma "forma". A "matéria" é dada pelas simples sensações ou modificações produzidas em nós pelo objeto (cf. o ponto a) e, como tal, só pode ser a posteriori (não podemos sentir frio ou calor ou então sentir doce ou amargo senão *em conseqüência* da experiência, não antes). A "forma", ao contrário, *não* vem das sensações e da experiência, mas sim do *Sujeito,* sendo aquilo pelo qual os múltiplos dados sensoriais são "ordenados em determinadas relações". Em palavras mais simples, poder-se-ia dizer que a "forma" de que fala Kant é o "modo de funcionamento" da nossa sensibilidade, que, no momento em que recebe os dados sensoriais, naturalmente "os organiza". E, como a "forma" é o modo de funcionamento da sensibilidade, esta existe *a priori* em nós.

f) Kant chama de "intuição *empírica"* aquele conhecimento (sensível) em que estão concretamente presentes as sensações e de "intuição *pura"* a "forma" da sensibilidade considerada prescindindo da matéria (ou seja, prescindindo das sensações concretas).

g) As "intuições puras" ou "formas" da sensibildiade são somente duas: o *espaço* e o *tempo.*

Está claro, então, que, para Kant, espaço e tempo deixam de ser determinações ontológicas ou estruturas dos objetos e (em conseqüência da revolução copernicana de que falamos) tornam-se *modos e funções próprios do Sujeito,* "formas puras da intuição sensível como princípios do conhecimento". Por conseguinte, é

evidente que nós não devemos sair de nós mesmos para conhecer as "formas" sensíveis dos fenômenos (espaço e tempo), porque já as temos em nós mesmos "a priori".

Para Kant, o espaço é a forma (o modo de funcionamento) do sentido externo, ou seja, a condição à qual deve satisfazer a representação sensível de objetos externos; já o tempo é a *forma* (o modo de funcionamento) do sentido interno (e, portanto, a forma de todo dado sensível interno enquanto por nós conhecido). Assim, o espaço abarca todas as coisas que podem *aparecer exteriormente* e o tempo abarca todas as coisas que podem *aparecer interiormente.*

Conseqüentemente, Kant contesta com muito vigor qualquer pretensão no sentido de que o espaço e o tempo valem como realidades absolutas, nega que eles possam valer "também independentemente da forma da nossa intuição sensível" e, por fim, nega que eles possam "ser inerentes absolutos das coisas como suas condições ou qualidades". Outros seres racionais, diferentes dos homens, poderiam captar as coisas não espacialmente e não temporalmente. Nós *só* captamos as coisas como espacial e temporalmente determinadas porque temos uma sensibilidade assim configurada (= uma sensibilidade que funciona desse modo).

Então, fica claro o que o nosso filósofo quer dizer quando fala de "realidade empírica" e de "idealidade transcendental" do espaço e do tempo. Eles têm "realidade empírica" porque nenhum objeto pode ser dado aos nossos sentidos sem se submeter a eles e têm "idealidade transcendental" porque *não são* inerentes às coisas como suas condições, mas são apenas "formas da *nossa* intuição sensível" (não são formas do objeto, mas sim formas do Sujeito).

Agora, estamos em condições de entender uma célebre passagem em que Kant resume o seu pensamento sobre o conhecimento sensível e define a primeira etapa da "revolução copernicana", enunciando com notável rigor e eficácia os pontos básicos do seu criticismo:

"Assim, nós quisemos dizer que toda intuição nossa (recorde-se que, para Kant, a intuição é *só* sensível) nada mais é do que a *representação de um fenômeno,* que as coisas que nós intuímos, *em si mesmas, não são aquilo pelo qual nós as intuímos nem as suas relações são tais quais como nos aparecem e que, se suprimíssemos o nosso sujeito ou até somente a natureza subjetiva dos sentidos em geral, toda a natureza, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo e inclusive o próprio espaço e o próprio tempo desapareceriam, pois, como fenômenos, não podem existir em si, mas somente em nós.* Aquilo que possa existir *nos objetos em si,* separados da receptividade dos nossos sentidos, permanece *inteiramente ignorado* por nós. *Nós não conhecemos senão o nosso modo de captá-los, que nos é peculiar e que não é nem necessário que pertença a todo ser* (=

também a outros seres racionais, mas não humanos), embora pertença a todos os homens. Somente com ele é que nós temos a ver. O espaço e o tempo são as formas puras dele (= do modo de perceber os objetos); a sensação, em geral, é a matéria. Aquela (= a forma) nós só a podemos conhecer a priori, ou seja, antes de toda real percepção e, por isso, a chamamos de intuição pura; esta (= a matéria), ao contrário, é aquilo que, em nosso conhecimento, faz com que digamos conhecimento *a posteriori,* isto é, *intuição empírica.* Aqueles (= espaço e tempo) pertencem em absoluto à nossa sensibilidade, qualquer que seja a espécie das nossas sensações; estas (= as sensações) podem ser muito diversas. Assim, ainda que levássemos essa nossa intuição ao mais alto grau de clareza, não estaríamos nos aproximando mais da natureza dos objetos em si; já que, em todo caso, nós só poderíamos conhecer completamente *o nosso modo de intuição, ou seja, a nossa sensibilidade* e sempre nas condições originariamente inerentes ao sujeito, de espaço e de tempo; mas, por mais iluminado que seja o conhecimento dos seus fenômenos, *nunca se tornaria conhecido para nós o que poderiam ser os objetos em si mesmos."*

Tal como são *em si,* os objetos só podem ser captados pela intuição própria de um intelecto originário (Deus) no ato mesmo em que os coloca. Portanto, a nossa intuição, precisamente porque *não é originária,* é sensível, ou seja, não é produtora dos seus conteúdos, mas é dependente da existência de objetos que agem sobre o sujeito, modificando-o através das sensações. Assim, a "forma" do conhecimento sensível depende de nós, mas o conteúdo *não* depende de nós, sendo-nos "dado".

Assim, já estamos em condições de compreender agora quais são os fundamentos da geometria e da matemática, bem como as razões da possibilidade de construir *a priori* essas ciências. Tanto uma como a outra não se fundam no "conteúdo" do conhecimento, mas sim na "forma", ou seja, *na intuição pura do espaço e do tempo,* e exatamente por isso têm universalidade e necessidade absolutas, ou seja, porque o espaço e o tempo são estruturas do Sujeito (e não do objeto) e, como tais, são *a priori.* Todos os juízos sintéticos *a priori* da geometria (todos os postulados e todos os teoremas) dependem da intuição a priori do espaço. Quando digo "dadas três linhas, construir um triângulo", eu posso construir o triângulo precisamente determinando o espaço sinteticamente a priori através da minha intuição. E o mesmo vale para as várias proposições geométricas.

Já a matemática se funda no *tempo: "somar", "subtrair", "multiplicar"* etc., são *operações* que, como tais, se estendem no tempo. Se pensarmos no modo intuitivo pelo qual indicamos as operações como o ábaco (acrescentamos uma bolinha *após* a outra;

subtraímos uma bolinha *após* a outra etc.), tudo isso ficará bem evidente.

Podemos então apresentar a primeira resposta precisa ao problema do fundamento da síntese a priori. Eis como Kant a resume no fim da abordagem da estética transcendental: "Agora, nós temos um dos pontos necessários à solução do problema geral da filosofia transcendental; *como são possíveis os juízos sintéticos a priori*?" Esse ponto consiste, precisamente, nas "intuições puras a priori, espaço e tempo". Nós realizamos juízos sintéticos a priori baseando-nos em nossas intuições. Entretanto, conclui Kant, "por essa razão, tais juízos *não* vão além dos objetos dos sentidos (dado que a intuição do homem é somente sensível), *podendo valer apenas para objetos de uma experiência possível"*, mas não para os objetos-em-si.

A geometria e a matemática, portanto, têm valor *universal* e *necessário,* mas esse valor de universalidade e necessidade *se restringe ao âmbito fenomênico.*

2. 4. **A analítica transcendental e a doutrina do conhecimento intelectivo e de suas formas a priori**

2.4.1. **A lógica e as suas divisões segundo Kant**

Além da sensibilidade, como já dissemos, o homem tem ainda uma segunda fonte de conhecimento: o *intelecto.* Através da primeira, os objetos nos são "dados"; através do segundo, eles são "pensados". Escreve Kant: "A intuição e os conceitos, portanto, constituem os elementos de todo o nosso conhecimento, de modo que nem os conceitos, sem que de alguma forma lhes corresponda uma intuição, nem a intuição, sem os conceitos, podem, nos dar o conhecimento."

Diz ainda Kant: "Nenhuma dessas duas faculdades deve ser anteposta à outra. Sem sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem intelecto, nenhum objeto seria pensado. Sem conteúdo, os pensamentos são *vazios*; sem conceitos, as intuições são *cegas*. (...). Essas duas faculdades ou capacidades não podem ter suas funções trocadas. O intelecto não pode intuir nada, nem os sentidos podem pensar nada. O conhecimento só pode brotar de sua união. Mas nem por isso se devem confundir os seus papéis; ao contrário, há muita razão para separá-los acuradamente e mantê-los distintos. Por isso, nós distinguimos a ciência das leis da sensibilidade em geral, ou seja, a estética, da ciência do intelecto em geral, isto é, a lógica."

"A "lógica" portanto é *a ciência do intelecto em geral,* dividindo-se em: a) *lógica geral* e b) *lógica transcendental.*

a) A primeira *prescinde dos conteúdos,* limitando-se a estudar as leis e os princípios gerais do pensamento, sem os quais não

existiria uso do intelecto. Trata-se da célebre lógica "formal" descoberta por Aristóteles e, segundo Kant, nascida quase que perfeita, tanto que "não teve que dar nenhum passo atrás", tendo de sofrer apenas correções de pormenor.

b) Mas o que interessa a Kant na *Crítica da razão pura* não é a lógica formal, mas sim a lógica transcendental, que *não prescinde do conteúdo.* Qual é então o conteúdo que a lógica transcendental pode ter por objeto, além das próprias formas do pensamento? Kant distingue os conceitos empíricos dos conceitos puros: *empíricos* são aqueles conceitos que contêm elementos sensíveis; *puros,* ao contrário, são aqueles aos quais não está vinculada sensação. Já havíamos visto uma distinção análoga na estética, onde Kant falava de *intuições puras* e intuições empíricas: intuições puras são as formas do espaço e do tempo, intuições empíricas são aquelas em que, ao espaço e ao tempo, agregam-se as sensações.

Ora, mesmo prescindindo de todo conteúdo empírico, *o intelecto pode pelo menos ter como conteúdo as intuições puras de espaço e de tempo.* E essa é exatamente a lógica transcendental, que, portanto, *se abstrai dos conteúdos empíricos, mas não dos laços com as intuições puras,* ou seja, dos laços com o espaço e o tempo. Ademais, enquanto a lógica formal não considera a origem dos conceitos, limitando-se a estudar as leis que regulam os seus nexos, *a lógica transcendental estuda a origem dos conceitos e se ocupa especificamente com aqueles conceitos que não provêm dos objetos, mas que provêm a priori do intelecto e, no entanto, se referem a priori aos próprios objetos.*

Depois, Kant distingue a lógica transcendental em "analítica" e "dialética". Sobre a dialética, falaremos adiante. No que se refere à "analítica" (da qual trataremos agora), devemos recordar que o termo é de gênese aristotélica. "Analítica" deriva do grego *analyo* (*análysis*), que significa "decompor uma coisa em seus elementos constitutivos". Em seu sentido transcendental, portanto, a analítica decompõe o conhecimento intelectivo nos seus elementos essenciais: aliás, decompõe "a própria faculdade intelectiva" para nela procurar os conceitos a priori e estudar o seu uso de modo sistemático.

Assim, fica clara a seguinte passagem de Kant: "Na lógica transcendental, nós isolamos o intelecto (como, na estética transcendental, a sensibilidade) e, de todo o nosso conhecimento, destacamos apenas a *parte do pensamento,* que *tem a sua origem unicamente no intelecto.* Mas o uso desse conhecimento puro, como a sua condição, baseia-se no seguinte: *que, na intuição, nos sejam dados objetos aos quais possa ser aplicado.* Pois, sem a intuição, todo o nosso conhecimento carece de objeto, permanecendo então

inteiramente *vazio*. Assim, a parte da lógica transcendental que expõe *os elementos do conhecimento puro do intelecto e os princípios sem os quais nenhum objeto pode ser absolutamente pensado é a analítica transcendental e, ao mesmo tempo, uma lógica da verdade.* Com efeito, nenhum conhecimento pode contraditá-la sem, ao mesmo tempo, perder todo conteúdo, isto é, toda a relação com um objeto qualquer e, portanto, toda verdade."

Por fim, também fica clara esta última passagem, não menos significativa: "Entendo por 'analítica' dos conceitos não a sua análise ou o procedimento, comum nas pesquisas filosóficas, de decompor em seu conteúdo os conceitos que se apresentam e esclarecê-los, mas sim *a decomposição, ainda pouco tentada, da própria faculdade intelectiva, para pesquisar a possibilidade dos conceitos a priori, graças ao fato de procurá-los somente no intelecto, como em seu lugar de origem, e de analisar o seu uso puro em geral,* já que essa é a única função própria de uma filosofia transcendental (...)."

2.4.2. **As categorias e a sua "dedução transcendental"**

Só a sensibilidade é intuitiva; já o intelecto é discursivo: por isso, os conceitos do intelecto *não* são intuições, mas *funções.* A função própria dos conceitos consiste em *unificar e ordenar* um múltiplo *sob uma representação comum.* Sendo assim, o intelecto é a *faculdade de julgar,* precisamente porque unificar um múltiplo sob uma representação comum é julgar. Na lógica transcendental, como sabemos, o múltiplo a unificar é apenas o múltiplo *puro* dado pela *intuição pura* (espaço e tempo). O intelecto atua sobre esse múltiplo com uma ação unificadora, que Kant chama propriamente "síntese". Os vários modos com que o intelecto unifica e sintetiza são os "conceitos puros" do intelecto ou "categorias".

Mais uma vez, Kant usa um termo aristotélico, rico de uma gloriosa história, mas muda o seu significado em função da "revolução copernicana", assim como havia feito em relação ao espaço e ao tempo. Para Aristóteles, as categorias eram *leges entis;* para Kant, tornam-se *leges mentis.* De modos do ser, eles se transformam em modos de funcionamento do pensamento. Os conceitos puros kantianos ou categorias, portanto, *não* são conteúdos, mas sim formas: "formas sintetizadoras".

Se os conceitos puros ou categorias fossem determinações ou nexos dos entes, nós só poderíamos ter deles um conhecimento empírico e a posteriori e, conseqüentemente, nenhum conhecimento universal e necessário poderia se basear neles.

Agora, então, que os conceitos puros ou categorias são *leges mentis,* será possível fazer a sua relação ou "enumeração" completa a priori. Segundo Kant, Aristóteles, ao redigir a "tábua" de

suas categorias, procedeu de modo apressado e episódico, sem um "fio condutor" que lhe permitisse alcançar a perfeita ordem e caráter completo.

Mas Kant acredita ter encontrado tal fio condutor. Ele consiste no seguinte: como "pensar" é "julgar ", então deve haver tantas "formas" do pensamento puro, ou seja, tantos "conceitos puros" ou "categorias" quantas são as formas do juízo.

Escreve ele: "A mesma função que dá unidade às diversas representações *em um juízo,* portanto, dá unidade também à simples síntese das diversas representações (...); unidade que (...) se chama conceito puro do intelecto (ou categoria). "Ora, a lógica formal (que, para Kant, como sabemos, se constituiu de modo perfeito) distinguiu *doze* formas de juízo. Conseqüentemente, doze deverão ser também as correspondentes categorias. Eis a tábua dos doze juízos e a correspondente tábua das doze categorias, com as respectivas correspondências em paralelo.

TÁBUA DOS JUÍZOS	TÁBUA DAS CATEGORIAS
I. Quantidade	
1. Universais 2. Particulares 3. Singulares	1. Unidade 2. Pluralidade 3. Totalidade
II. Qualidade	
1. Afirmativos 2. Negativos 3. Infinitos	1. Realidade 2. Negação 3. Limitação
III. Relação	
1. Categóricos 2. Hipotéticos 3. Disjuntivos	1. Da inerência e subsistência (substância e acidente) 2. Da causalidade e dependência (causa e efeito) 3. Da reciprocidade (ação recíproca entre agente e paciente)
IV. Modalidade	
1. Problemáticos 2. Assertivos 3. Apodíticos	1. Possibilidade-impossibilidade 2. Existência-inexistência 3. Necessidade-contingência

Depois de determinar o número das categorias, Kant deve justificar o seu valor. Esse é um dos pontos mais delicados da *Crítica,* a ponto de Kant ter sentido a necessidade de reescrever completamente as páginas relativas a esse tema.

Esse problema relativo as categorias foi chamado por Kant, usando uma terminologia jurídica, de "dedução" transcendental, que significa precisamente *justificação da pretensão da validade cognoscitiva das próprias categorias.* É compreensível a dificuldade encontrada por nosso filósofo nesse ponto, porque se trata de demonstrar como é que conceitos puros a priori devem se referir *de maneira necessária* aos objetos.

Kant encontrou a solução tomando por modelo a solução que já dera para a justificação da validade objetiva do espaço e do tempo, que são formas *a priori* da sensibilidade. Assim como as coisas, para serem conhecidas sensivelmente, devem se adequar às formas da sensibilidade, da mesma forma *não é de modo algum estranho que, para serem pensadas, devam necessariamente se adequar às leis do intelecto e do pensamento.* Assim como o Sujeito, captando sensivelmente as coisas, as espacializa e temporaliza, da mesma forma, pensando-as, as ordena e determina conceitualmente segundo os modos próprios do pensamento. Os conceitos puros ou categorias, portanto, são *as condições pelas quais e somente pelas quais é possível que algo seja pensado como objeto de experiência, assim como o espaço e o tempo são as condições pelas quais e somente pelas quais é possível que algo seja captado sensivelmente como objeto de intuição.*

Resumindo lucidamente o seu pensamento sobre a questão, escreve Kant: "Há somente dois caminhos pelos quais se pode pensar numa concordância *necessária* da experiência com os conceitos dos seus objetos: ou a experiência torna possíveis esses conceitos ou estes tornam possível a experiência. O primeiro não se verifica em relação às categorias (e nem mesmo em relação à intuição sensível pura), porque elas são conceitos a priori e, portanto, independentes da experiência (a afirmação de uma origem empírica seria uma espécie de *generatio aequivoca*). Assim, resta somente o segundo caminho (por assim dizer, um sistema de epigênese da razão pura [= geração da experiência das categorias]), ou seja, de que as categorias, do lado do intelecto, contêm os fundamentos da possibilidade de toda experiência em geral."

Trata-se de mais uma etapa da "revolução copernicana" que se conclui, culminando com a concepção do "Eu penso", de que devemos falar agora.

2.4.3. "Eu penso" ou Apercepção transcendental

O resultado conclusivo a que leva a "revolução copernicana" realizada por Kant é que *o fundamento do objeto está no Sujeito.* Aquele vínculo necessário que constitui a unidade do objeto de experiência, na realidade, é *a unidade sintética do Sujeito.*

O conceito de objeto, tradicionalmente concebido como aquilo que está contra e se opõe ao Sujeito, para Kant, ao contrário, *supõe estruturalmente o Sujeito.* A ordem e a regularidade dos objetos da natureza é a ordem que o Sujeito, pensando, introduz na natureza.

É compreensível, portanto, que Kant tenha introduzido a figura teórica da "Apercepção transcendental" e a figura correlata do "Eu penso" como momentos culminantes da analítica dos conceitos. Com efeito, como as categorias são doze (vale dizer, doze formas de síntese que o pensamento explica ou doze modos de unificação do múltiplo), é evidente que elas supõem uma unidade originária e suprema, que deve guiar tudo. Essa unidade suprema é a unidade da "Consciência" ou da "Autoconsciência", que Kant chama precisamente do "Eu penso".

O "Eu penso" deve poder acompanhar toda representação permanecendo idêntico, caso contrário eu não poderia ter consciência dela ou seria como se eu não a tivesse e, além disso, com a variação das representações, eu me tornaria "um eu multicor", ou seja, mudaria com a mudança das próprias representações. O ponto focal em que todo o múltiplo se unifica é a representação do Eu penso, que, obviamente, não é o eu individual de cada sujeito empírico, mas sim a estrutura do pensar comum a todo sujeito empírico (*aquilo pelo qual* cada sujeito empírico é sujeito pensante e consciente).

Dada a grande importância histórico-teórica dessa figura especulativa, que servirá de base para o idealismo, através do repensamento que dela faria Fichte, leremos algumas afirmações basilares de Kant a respeito: "O *Eu penso deve poder acompanhar todas as representações,* caso contrário seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que, portanto, significa precisamente que a representação seria impossível ou que, pelo menos para mim, não existiria. A representação que pode ser dada antes de todo pensamento é chamada *intuição* (= espaço e tempo). Assim, todo múltiplo da intuição (= espaço e tempo) tem uma relação necessária com o *Eu penso,* no mesmo sujeito em que esse múltiplo o encontra. Mas essa representação é um ato da *espontaneidade,* isto é, não pode ser considerada como pertencente à sensibilidade (que é predominantemente receptividade e, portanto, passividade). Eu a chamo *apercepção pura,* para distingui-la da empírica, ou também *apercepção originária,* porque é precisamente aquela autoconsciência que, enquanto produz a represen-

tação *Eu penso* — que deve poder acompanhar todas as outras e é una e idêntica em toda consciência —, não pode mais ser acompanhada por nenhuma outra. Eu também chamo a sua unidade de *unidade transcendental* da autoconsciência, para indicar a possibilidade do conhecimento a priori que daí deriva. E isso porque as múltiplas representações que são dadas em certa intuição não seriam todas juntas *minhas* representações *se todas juntas não pertencessem a uma autoconsciência,* isto é, enquanto minhas representações (muito embora eu não tenha consciência delas como tais), elas *devem necessariamente se submeter à condição na qual somente podem coexistir em uma autoconsciência universal,* já que, caso contrário, não me pertenceriam em comum." E, sendo assim, Kant destaca, "a unidade sintética da apercepção (...) é o ponto mais alto ao qual deve se ligar todo o uso do intelecto, toda a própria lógica e, depois desta, a filosofia transcendental; aliás, essa faculdade é o próprio intelecto".

Outra passagem nos dá a marca perfeita dessa concepção kantiana: "O pensamento 'estas representações dadas na intuição (espácio-temporal) me pertencem todas' soa da mesma forma que 'eu as uno em uma autoconsciência' ou, pelo menos, posso uni-las; e, embora isso ainda não seja a consciência da *síntese* das representações, entretanto pressupõe a sua possibilidade; isto é, eu chamo todas aquelas representações de *minhas* representações *só porque eu posso abranger a sua multiplicidade em uma consciência, caso contrário eu deveria ter um Eu multicor, diverso, correspondente às representações das quais tenho consciência.* A unidade sintética do múltiplo das intuições, enquanto é dada a priori, constitui portanto o fundamento da identidade da própria apercepção, *que precede a priori todo meu pensamento determinado.* Mas *a unificação, portanto, não está nos objetos* e não pode ser considerada como algo que é atingido por eles mediante percepção e, desse modo, assumido primeiramente no intelecto, *mas é apenas uma função do intelecto, que outra coisa não é do que a faculdade de unificar a priori e de submeter à unidade da apercepção o múltiplo das representações dadas* — e é esse *o princípio supremo de de todo o conhecimento humano."*

E assim temos a resposta conclusiva ao problema: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? Além da razão de que nós temos as formas puras da intuição do espaço e do tempo a priori, eles são possíveis também pelo motivo de que *o nosso pensamento é atividade unificadora e sintetizadora, que se explicita através das categorias, culminando na apercepção originária, que é o princípio da unidade sintética originária, a própria forma do intelecto.*

Kant concebeu o seu "Eu penso", o Sujeito transcental, como *função* e como *atividade* e, portanto, procurou mantê-lo em um

horizonte *crítico*. Mas era inevitável que os românticos se baseassem exatamente nessa "função" e nessa "atividade" para construir uma metafísica do Sujeito (oposta à clássica metafísica do objeto) contra as intenções de Kant.

Mas é no terceiro volume que falaremos longamente sobre esse complexo acontecimento.

2.5. A analítica dos princípios: o esquematismo transcendental e o sistema de todos os princípios do intelecto puro ou a fundamentação transcendental da física newtoniana

Por várias vezes já afirmamos a convicção kantiana de que as intuições são *somente* sensíveis e que o intelecto *não* intui. Assim, as intuições e os conceitos são *heterogêneos* entre si. Daí surge o problema da mediação entre a intuição e os conceitos primeiros, que Kant propõe nestes termos: "Como é possível a adoção das intuições sob os conceitos e, portanto, a aplicação das categorias aos fenômenos (...)?" É preciso "um terceiro termo, que, por um lado, deve ser homogêneo com a categoria e, por outro, com o fenômeno, tornando possível a aplicação daquela a este". E "tal representação intermediária deve ser pura (sem nada de empírico) e, no entanto, intelectual por um lado e sensível por outro lado".

Kant chama esse intermediário de "esquema transcendental" e de "esquematismo transcendental" o modo como o intelecto se comporta com esses esquemas.

O que é então esse esquema?

A solução de Kant era quase que obrigatória se levarmos em contra o que segue. O espaço é a forma da intuição de todos os fenômenos externos, ao passo que o tempo é a forma da intuição de todos os fenômenos *internos*. Mas também os fenômenos "externos", uma vez captados, tornam-se "internos" para o Sujeito, de modo que o tempo pode ser considerado como a forma de intuição que conecta todas as representações sensíveis.

Por isso, como condição de todas as representações sensíveis, o tempo é homogêneo em relação aos fenômenos, não podendo se dar nenhuma representação empírica senão através dele; e, enquanto ele é forma, ou seja, regra da sensibilidade, é, a priori, puro e geral e, como tal, é homogêneo às categorias. Portanto, o tempo torna-se também "a condição geral segundo a qual e somente segundo a qual a categoria pode ser aplicada a um objeto".

O "esquema" transcendental, portanto, vem a ser uma determinação a priori de tempo, feita de modo a que cada categoria possa ser facilmente aplicada a ela.

Como esse é um ponto que, segundo alguns intérpretes, constitui uma das chaves do kantismo, sendo, de todo modo, um ponto muito sugestivo, é bom proceder a alguns esclarecimentos.

Mesmo tendo certa afinidade com a imagem, diz Kant, o "esquema" é muito mais, devendo portanto ser distinguido dela. Cinco pontos em fila são uma imagem do número cinco. Mas, se eu considero os cinco pontos (aos quais, pouco a pouco, podem ser acrescentados outros) como exemplificação metódica para representar uma multiplicidade (um número qualquer), então eu não tenho mais uma simples imagem, mas sim uma imagem que funciona como indicação de um método para que eu me represente o conceito de número — e, portanto, tenho um "esquema".

Analogamente, quando eu desenho um triângulo, tenho uma imagem; mas, quando considero aquela figura como exemplificação de regra do intelecto para a realização do conceito de triângulo em geral, então tenho um "esquema".

Por fim, ainda um exemplo muito simples (que o próprio Kant apresenta) para completar o quadro: quando me represento um cão, tenho uma simples imagem: mas, quando, despojando-a de algumas de suas peculiaridades, eu a considero como representação de um quadrúpede em geral, então tenho um "esquema".

Os exemplos que apresentamos até agora são exemplos de esquemas em geral. Vejamos agora os esquemas "transcendentais". Eles devem ser tantos quantas são as categorias. Alguns exemplos poderão esclarecer: o "esquema" da categoria da substância é a "permanência no tempo" (sem esse permanecer-no-tempo, o conceito de substância não se aplicaria aos fenômenos); o esquema da categoria de causa e efeito (pela qual, posto A, segue-se necessariamente *B*) é a *sucessão temporal* do *múltiplo* (segundo uma regra); o esquema da ação recíproca é a *simultaneidade temporal;* o esquema da categoria de realidade é a existência de um *determinado tempo;* o esquema da categoria da necessidade é a existência de um objeto em *cada tempo* e assim por diante.

A imagem empírica é produzida pela imaginação empírica; já o "esquema" transcendental é produzido pela *imaginação transcendental.* Os românticos também se apossaram desse conceito, fazendo dele um dos pontos básicos do idealismo. Mas note-se como o próprio Kant joga-lhes a isca nestas afirmações; "Esse esquematismo do nosso intelecto em releção aos fenômenos e à sua simples forma é uma arte encerrada na profundeza da alma humana, cujo verdadeiro manejo nós dificilmente arrancaremos à natureza para expô-lo a descoberto diante dos nossos olhos." Mas

Fichte iria precisamente tentar expô-lo a descoberto diante dos nossos olhos.

Uma última observação ainda se faz necessária. Alguns certamente podem pensar que se trata de estranhas idéias abstrusas. No entanto, ao contrário, elas têm suas raízes na ciência da época, particularmente na mecânica e especialmente na dinâmica, como bem destacaram o neokantiano H. Cohen e outros depois dele. Na dinâmica, os conceitos de matéria, força e ação recíproca estão estreitamente ligados ao "tempo", que funciona quase que como o seu suporte. Assim, vemos o sistema kantiano dividido cada vez mais entre aquele "amor pela metafísica", que foi uma verdadeira constante, e a admiração pela ciência, que foi o seu pressuposto condicionante.

Análogas observações devem ser feitas a propósito da abordagem que Kant faz de "todos os princípios sintéticos" do "intelecto puro". Nesta última parte da analítica, o filósofo procura identificar e justificar todos os princípios nos quais se baseia a ciência (concebida newtonianamente) da natureza entendida como "conexão necessária de fenômenos". É evidente que, se a "natureza" é *a ordem e a conexão dos fenômenos,* ela pode ser conhecida a priori de modo universal e necessário, à medida que tal ordem e tal conexão derivam, em última análise, do Sujeito. A totalidade dos princípios que derivam das categorias representa precisamente todo o conjunto dos conhecimentos a priori que podemos ter da natureza. Aqui, nos limitaremos a recordar os três princípios correspondentes às três categorias da relação, a fim de ilustrar o que dissemos.

Kant chama esses princípios de "analogias da experiência", reunindo-os sob o seguinte princípio geral: "A experiência das percepções." A primeira analogia da experiência, que corresponde à categoria da substância, é a seguinte: "Em toda mudança dos fenômenos a substância permanece e sua quantidade na natureza não aumenta nem diminui." A segunda analogia, correspondente à categoria da causalidade, diz: "Todas as mudanças ocorrem segundo a lei do nexo de causa e efeito." Por fim, a terceira, correspondente à categoria da ação recíproca, estabelece: "Todas as substâncias, enquanto podem ser percebidas no espaço como simultâneas, estão entre si em ação recíproca universal."

Mais tarde, Kant chega a denominar de "metafísica da natureza" o estudo do conjunto dos princípios que constituem as condições da ciência da natureza. Mas é evidente que tal metafísica é *a epistemologia da ciência galileano-newtoniana,* que programaticamente se mantém no interior do horizonte do fenômeno, excluindo decididamente a acessibilidade cognoscitiva do númeno.

2.6. A distinção entre fenômeno e *númeno* (a "coisa em si")

As conclusões da analítica, portanto, são claras; o conhecimento científico é universal e necessário, sim, mas é *fenomênico.* Aliás, poder-se-ia até dizer que, exatamente e precisamente por ser fenomênica é que a ciência é universal e necessária, dado que os elementos de universalidade e necessidade derivam somente do Sujeito e de suas estruturas a priori, no sentido que já ilustramos amplamente. O fenômeno, porém, nada mais é do que um estrito âmbito, estando todo circundado por um âmbito bem mais vasto que nos escapa. Com efeito, se o fenômeno é a coisa tal como aparece para nós, é evidente que ele pressupõe a coisa como ela é *em si* (pela mesma razão pela qual há um "para mim" deve haver um "em si"). Kant nunca pensou, sequer de longe, em reduzir toda a realidade a fenômeno e negar a existência de uma realidade metafenomênica,

E diremos mais: sem o pressuposto da "coisa em si", a filosofia transcendental não permanceria de pé e o kantismo ruiria por terra.

Mas, deixando para voltar mais adiante a esse assunto, vejamos agora como Kant apresenta a concepção da coisa em si ou númeno. Na parte final da analítica transcendental, escreve o nosso filósofo: "Até aqui, nós não apenas percorremos o território do intelecto puro, examinando cuidadosamente cada uma de suas partes, mas também o medimos e atribuímos a cada coisa o seu lugar nesse território. Mas essa terra é uma ilha, encerrada pela própria natureza dentro de limites imutáveis. É a terra da verdade (nome enganador!), circundada por vasto oceano tempestuoso, precisamente um império da aparência, onde grandes névoas e geleiras, perto de liqüefazerem-se, dão a todo instante a ilusão de novas terras e, enganando incessantemente com vãs esperanças o navegante errante em busca de novas descobertas, atraem-no para aventuras das quais ele não sabe mais escapar, mas que também não consegue nunca resolver. Por isso, antes de nos entregarmos a esse mar, para indagá-lo, seria útil dar uma olhada ao mapa da razão, que queremos abandonar e, antes de mais nada, nos perguntarmos se, de todo modo, não deveríamos estar contentes com aquilo que ele contém ou, ainda, se não deveríamos nos contentar por necessidade, para o caso de não haver em outra parte um terreno sobre o qual pudéssemos construir uma casa, e, em segundo lugar, a que título nós possuímos essa mesma razão e como podemos garanti-la contra toda pretensão adversa."

Deixando de lado a metáfora, o mar é a esfera da "coisa em si" e da metafísica, à qual Kant dedicará a "dialética", como vere-

mos. E as conclusões são de que *nós devemos por necessidade nos contentar com a ilha que habitamos* e que não existe em outra parte um terreno sólido para construir uma casa. Esse território é precisamente o território do conhecimento fenomênico, que é *o único conhecimento seguro.* Com efeito, como mostrou a analítica, o nosso intelecto nunca pode ultrapassar os limites da sensibilidade, por que só da sensibilidade é que ele pode receber o "conteúdo". A priori, o intelecto nada mais pode fazer do que "antecipar a forma de uma experiência possível em geral". Portanto, *por si só,* o intelecto não pode determinar e, desse modo, não pode conhecer a priori nenhum objeto: "Em nós, o intelecto e a sensibilidade só podem determinar os objetos em sua união. Se os separamos, temos intuições sem conceitos ou conceitos sem intuições; em ambos os casos, representações que não podem se referir a nenhum objeto determinado." É por esse motivo que, estruturalmente, nós não podemos ir além do fenômeno.

Mas Kant precisa: "Entretanto, em nossa concepção, quando denominamos certos objetos como fenômenos, seres sensíveis (*phaenomena*), destinguindo *o nosso modo de intui-los* de *sua natureza em si,* já ocorre que, por assim dizer, contrapomos a eles os próprio objetos em sua natureza em si (ainda que nós os intuamos nessa sua natureza) ou até outras coisas possíveis, *mas que não são precisamente objetos dos nossos sentidos, como objetos pensados simplesmente pelo intelecto, chamando-os então de seres inteligíveis* (*noumena*)."

Mas o *número* pode ser entendido de dois modos: 1) em sentido negativo e 2) em sentido positivo. 1) Em sentido *negativo,* o número é a coisa como ela é em si, abstraindo-a do *nosso* modo de intuí-la, ou seja, a coisas como ela pode ser pensada sem a relação com o *nosso* modo de intuí-la. 2) Em sentido *positivo,* ao contrário, número seria o objeto de uma "intuição intelectiva".

Assim, nós só podemos pensar nos números no primeiro sentido. E é precisamente nesse sentido que Kant diz que a sua teoria da sensibilidade é "ao mesmo tempo *uma teoria dos números em sentido negativo*". Isso significa que, no momento mesmo em que se afirma que a intuição sensível do homem é *fenomenizante,* admite-se um substrato metafenomênico, ou seja, numênico.

Nós não podemos conhecer positivamente o número porque a intuição intelectual "está absolutamente fora da nossa faculdade cognoscitiva". A intuição intelectual é própria somente de intelecto superior ao humano, como já destacamos várias vezes.

O conceito de número é "conceito problemático" no sentido de que é conceito que não contém contradição e que, portanto, como tal, nós podemos *pensá-lo,* mas não *conhecê-lo efetivamente.* Diz

também o nosso filósofo que o númeno é um "conceito-limite", que serve para circunscrever as pretensões da sensibilidade.

Escreve Kant em uma passagem muito importante: "O conceito de númeno, isto é, de uma coisa que deve ser pensada não como objeto dos sentidos, mas como coisa em si (e unicamente pelo intelecto puro), não é em absoluto contraditório, já que não se pode afirmar que a sensibilidade seja o único modo possível de intuição. Aliás, *esse conceito é necessário para que a intuição sensível não seja estendida até às coisas em si, limitando assim a validade objetiva do conhecimento sensível* (já que as coisas restantes, que ela não alcança, precisamente por isso chamam-se númenos, para indicar assim que tal conhecimento não pode estender o seu domínio também àquilo que o intelecto pensa).

"Mas, por fim, não é possível se dar conta nem mesmo da possibilidade de tais númenos: para nós, o território para além da esfera dos fenômenos está vazio. Ou seja, nós temos um intelecto que se estende ao além *problematicamente,* mas não uma intuição e nem mesmo o conceito de intuição possível, onde possam ser dados objetos fora do campo da sensibilidade e além do qual o intelecto possa ser usado de modo asser*tivo. O conceito de númeno, portanto, é apenas um conceito-limite* (*Grenzbegriff*), para circunscrever as pretensões da sensibilidade, sendo portanto, de uso puramente negativo. Entretanto, ele não é forjado arbitrariamente, embora se vincule com a limitação da sensibilidade, sem por isso deixar de propor algo de positivo fora do seu domínio."

Por fim, Kant reafirma: "Tomado só problematicamente, apesar disso, o conceito de númeno permanece não apenas admissível, mas também *inevitável,* como conceito que limita a sensibilidade."

Fizemos abundantes citações de textos *precisamente porque da compreensão desse conceito de númeno é que depende a compreensão, não apenas de todo o restante da doutrina kantiana,* mas também da densa discussão que levará do kantismo ao idealismo e, por fim, do próprio idealismo.

Mas vejamos agora, segundo Kant, o que acontece quando nos aventuramos pelo mar do númeno, abandonando a segura ilha do fenômeno.

2.7. A dialética transcendental

2.7.1. A concepção kantiana da dialética

A palavra "dialética" foi cunhada pelos pensadores antigos, tendo assumido vários significados, tanto positivos como negativos. Como veremos oportunamente, Hegel exaltou o significado positivo do termo. Já

Kant, predominantemente, se atém ao aspecto negativo. Como se trata de um termo do qual a filosofia moderna e a filosofia contemporânea, depois de Kant, farão um verdadeiro abuso, é necessário precisar e explicitar algumas coisas a seu respeito.

Eis como Kant propõe a questão: "Por mais variado que tenha sido o significado em que os antigos usaram essa denominação de uma ciência ou arte, pode-se no entanto deduzir com certeza, pelo uso que de fato dela fizeram, que, para eles, a dialética nada mais era do que *a lógica da aparência*. Trata-se de uma arte sofística de dar à própria ignorância, ou melhor, *às próprias ilusões voluntárias,* as tintas da verdade, imitando o método de pensar fundamentado prescrito pela lógica geral e servindo-se da tópica para colorir todo modo de proceder vazio."

Entretanto, quando fala de "dialética transcendental", Kant usa o termo, embora mantendo a conotação "negativa" que vimos, num sentido próprio e novo, ligado à sua "revolução copernicana", e não simplesmente no sentido sofístico-erístico que é dado na passagem que vimos. Na analítica, vimos que o homem possui formas ou conceitos puros do intelecto que *precedem* a experiência, mas que, no entanto, valem somente se considerados como *condições* da experiência real ou, de qualquer modo, possível, mas que, por si sós, permanecem *vazios.* Portanto, nós não podemos ir além da experiência possível.

Quando a razão tenta fazê-lo, cai inexoravelmente em uma série de *erros e em uma série de ilusões,* que *não* são casuais, mas necessários. Esse tipo de erros em que a razão cai quando vai além da experiência *não são ilusões voluntárias,* mas sim ilusões *involuntárias* — e, portanto, *ilusões estruturais.* Por isso, a dialética funciona como crítica a essas ilusões, como Kant escreve expressamente nesta passagem: "Chama-se dialética transcendental *não* como uma arte de suscitar dogmaticamente tal aparência (arte, infelizmente corrente, de diversos logros metafísicos), mas como *crítica do intelecto e da razão em relação ao seu uso hiperfísico, a fim de desvelar a aparência falaz de suas infundadas presunções* e reduzir as suas pretensões de descobertas e ampliação de conhecimentos, que ele se ilude de obter graças aos princípios transcendentais, ao simples julgamento do intelecto puro e à sua preservação das ilusões sofísticas."

Mas não é só isso. Mesmo já tendo sido bem denunciada, a ilusão permanece, precisamente porque se trata de uma ilusão *natural.* Nós podemos nos defender dela, mas *não podemos afastá-la.* Uma vez desmascarados, os sofismas erístico-dialéticos e as aparências sofístico-dialéticas são eliminadas e afastadas, mas as ilusões e aparências transcendentais permanecem.

Eis as afirmações que Kant faz a esse respeito e que são importantíssimas: "A dialética transcendental, portanto, cuidará de descobrir a aparência dos juízos transcendentais e, ao mesmo tempo, prevenir que ela nos faça cair em engano, mas *jamais poderá conseguir que essa aparência também se desfaça* (como a aparência lógica) *e deixe de ser uma aparência.* E isso porque estamos diante de uma *ilusão natural e inevitável, que se funda ela própria em princípios,* subjetivos, que troca pelos objetivos, onde a dialética lógica, na resolução dos paralogismos, defronta-se apenas com um erro no desenvolvimento dos princípios ou com uma aparência artificial em sua imitação. *Existe portanto uma dialética natural e necessária da razão pura,* não uma dialética em que se envolva, por exemplo, um embusteiro que careça de conhecimentos ou que um sofista qualquer cogite como arte para enganar as pessoas racionais, *mas sim a dialética que está indissoluvelmente ligada à razão humana e que, mesmo depois de termos descoberto a sua ilusão, não deixará, porém, de atraí-la e arrastá-la para erros momentâneos, que terão sempre a necessidade de serem eliminados."*

Em conclusão, podemos resumir o pensamento de Kant sobre essa questão nos seguintes pontos: 1) O pensamento humano, do ponto de vista cognoscitivo, limita-se ao horizonte da experiência. 2) Entretanto, a sua tendência a ir *além* da experiência, é natural e irrefreável, visto que corresponde a uma precisa necessidade do espírito e a uma exigência que faz parte da própria natureza do homem enquanto homem. 3) Mas, tão logo se aventura fora dos horizontes da experiência possível, o espírito humano cai fatalmente em erro. (Ocorre como no caso da pomba que crê poder voar mais rápido fora da atmosfera, quando, na verdade, o ar sobre o qual a asa faz pressão não é um obstáculo, mas uma condição para poder voar). 4) Essas ilusões e esses erros em que cai o espírito humano quando vai além da experiência têm uma "lógica precisa" (são aquele tipo de erros que *não podem não ser cometidos).* 5) A última parte da *Crítica da razão pura* estuda exatamente quais e quantos são esses erros e as razões pelas quais são cometidos, a fim de disciplinar a razão nos seus excessos. 6) Kant chamou de "dialética" tanto esses erros e essas ilusões da razão quanto o estudo crítico desses erros, como veremos agora.

2.7.2. As faculdades da razão em sentido específico e as Idéias da razão no sentido kantiano

A estética transcendental estuda a sensibilidade e suas leis; a analítica transcendental estuda o intelecto e suas leis; a dialética transcendental estuda a "razão" e suas estruturas. Ora, em Kant, a razão tem a) um significado geral, que é o que indica a faculdade cognoscitiva em geral, e b) um significado específico e técnico, que

é o estudado precisamente na dialética, destinado a ter grande relevo, com as devidas modificações, na época do romantismo.

Mas o que é a "razão" nesse sentido específico?

O intelecto pode fazer uso dos seus conceitos puros (ou categorias) aplicando-os aos dados da sensibilidade ou mantendo-se no horizonte da experiência possível, mas também pode *ir além do horizonte da experiência real ou possível.* Ora, para Kant, a "razão" é o intelecto *quando vai além do horizonte da experiência possível.*

Esse "ir além da experiência possível" não é uma curiosidade vazia, nem algo ilícito, mas sim, pelas razões que explicamos, algo de estrutural e irrefreável. Portanto, o espírito humano *não pode deixar de ir além da experiência,* porque isso constitui uma necessidade estrutural. Por isso, Kant também define a "razão" como "faculdade do incondicionado", ou seja, como a faculdade que, sem cessar, impele o homem para além do finito, buscando os fundamentos supremos e últimos. Em suma, a razão é a faculdade da metafísica, que, porém, como logo veremos, está destinada a permanecer como pura *exigência do absoluto,* sendo no entanto incapaz de atingir cognoscitivamente esse absoluto.

Essa distinção entre "intelecto" (*Verstand*) e "razão" (*Vernunft*) forneceria aos românticos (contra as intenções de Kant) a alma principal para dissolver o iluminismo e construir uma nova metafísica. Hegel, o mais audaz metafísico da Razão, escreveu: "Somente Kant evidenciou de modo preciso a distinção entre intelecto e razão, estabelecendo que o intelecto tem como objeto o finito e o condicionado, ao passo que a razão tem por objeto o infinito e o incondicionado." Aliás, Hegel censura Kant por não ter sabido explorar essa sua conquista. Para nós, aqui, basta fixar bem este conceito: "intelecto" e "razão", com Kant, tornam-se dois modos de abordagem da realidade bem diversos, o primeiro limitado ao horizonte da experiência e, portanto, do finito, ao passo que o segundo voltado para além da experiência e do finito e, portanto, direcionado para o infinito.

Como já vimos, o intelecto é faculdade de julgar e, para Kant, *pensar* é substancialmente *julgar.* Por isso, ele chega até a achar que pode deduzir da tábua dos "juízos" a tábua dos conceitos puros do intelecto ou "categorias". Já a "razão" é a faculdade de *silogizar.* Ora, enquanto o juízo (sintético) contém sempre um elemento fornecido pela intuição, o silogismo, ao contrário, opera com conceitos e juízos puros, não com intuições, deduzindo imediatamente conclusões particulares a partir de princípios supremos e incondicionados.

E, assim como deduziu da tábua dos juízos a tábua dos conceitos puros do intelecto, analogamente, Kant agora deduz da

tábua dos silogismos a tábua dos conceitos puros da razão, que ele chama de "Idéias" em sentido técnico, retomando esse termo nada menos do que do fundador da metafísica, isto é, de Platão.

Na realidade, assumido no contexto kantiano, o termo "Idéia" muda de significado e de dimensão, como logo veremos. Mas a redução do número das Idéias já é muito indicativa. São três os tipos de silogismo: a) categórico, b) hipotético, c) disjuntivo. Conseqüentemente, três serão as Idéias: a) Idéia psicológica (alma), b) Idéia cosmológica (Idéia de mundo como unidade metafísica), c) Idéia teológica (Deus). Formalmente, Kant diz ter deduzido as três Idéias dos três tipos de silogismo; de fato, porém, as três Idéias nada mais são do que o objeto específico das três partes tradicionais da metafísica, particularmente da metafísica wolffiana.

Mas gostaríamos de precisar algumas coisas sobre esse termo "Idéia", que Kant queria retomar no sentido platônico originário, com oportunas melhorias, inserindo-o no quadro da filosofia transcendental. Kant não havia lido *diretamente* Platão (os diálogos platônicos seriam relançados nos primeiros lustros do século XIX por Schleiermacher), como se depreende do fato de que ele entende as Idéias, que são paradigmas absolutos, como "emanações da razão suprema" (enquanto, em Platão, elas não são de modo algum emanações da razão, mas sim se colocam acima da própria razão; cf. Vol. I, pp 137-38); mas, mesmo através de conhecimento indireto, ele havia compreendido que, melhor do que qualquer outra figura teórica, as Idéias expressavam o objeto supremo da transcendência metafísica. E, como, para Kant, a metafísica não é ciência (como veremos melhor mais adiante), mas pura exigência da razão, assim as Idéias tornam-se os supremos conceitos da razão, no sentido de supremas "formas" ou *exigências estruturais* da razão.

Portanto, a sensibilidade tem *duas* formas ou estruturas *a priori,* que são o "espaço" e o "tempo"; o intelecto tem *doze,* que são as "categorias"; a razão tem *três,* que são precisamente as "Idéias".

Eis as passagens de Kant mais claras e significativas a esse respeito: "Um conceito derivado de noções, que ultrapassa a possibilidade da experiência, é a idéia ou conceito racional. Quem se habituou com essa distinção deve achar intolerável ouvir chamar de 'idéia' a representação da cor vermelha. Ela não pode ser chamada sequer de noção (conceito intelectual)."

"...Entendo por 'idéia' um conceito necessário da razão, para o qual não é dado encontrar objeto adequado nos sentidos. Os nossos conceitos puros racionais agora examinados são portanto idéias transcendentais. Eles são conceitos da razão; com efeito, consideram todo conhecimento experimental como determinado por uma totalidade absoluta de condições. Não são cogitados arbi-

trariamente, mas dados pela natureza da própria razão, referindo-se portanto necessariamente ao inteiro uso do intelecto. *Por fim, são transcendentes e ultrapassam os limites de toda experiência, no qual, por isso, não pode se apresentar um objeto que seja adequado à idéia transcendental.* Quando se fala em idéia, se diz muito quanto ao objeto (como objeto do intelecto puro), mas muito pouco quanto ao sujeito (isto é, em relação à sua realidade sob uma condição empírica), precisamente porque, como conceito do *maximum,* ela não pode nunca ser dada em concreto de modo adequado."

"Ora, embora devamos dizer dos conceitos transcendentais da razão que *nada mais são do que idéias,* entretanto não devemos de modo algum considerá-los supérfluos e nulos. Com efeito, se por meio deles nenhum objeto pode ser determinado, *nem por isso eles não deixam de poder, no fundo e quase que ocultamente, servir de cânon para o intelecto no estender e tornar coerente o seu uso;* é claro que ele não conhece nenhum objeto mais do que o conheceria com os seus conceitos, *mas é mais bem direcionado e mais além nesse mesmo conhecimento.* Isso para não falar que, provavelmente, *eles podem nos tornar possível uma passagem dos conceitos da natureza aos conceitos morais, propiciando desse modo às próprias idéias morais uma espécie de sustentação e um nexo com os conhecimentos especulativos da razão.* Deve-se esperar a explicação de tudo isso no que segue".

2.7.3. A psicologia racional e os paralogismos da razão

A primeira das três Idéias da razão (ou seja, o primeiro "incondicionado") é a da alma. A psicologia racional visaria então a encontrar aquele princípio incondicionado (metempírico e transcendente), um Sujeito absoluto do qual derivariam todos os fenômenos psíquicos internos. Mas a "ilusão transcendental" em que cai a razão, ou seja, os "erros transcendentais" que ela comete tentando construir tal pretensa ciência, constituem "paralogismos". Eles são "silogismos defeituosos", ou seja, silogismos cujo termo médio (cf. Vol. I, pp. 214 ss) é usado subrepticiamente em dois significados diferentes (trata-se daquele erro que a lógica tradicional chama de *quaternio terminorum:* com efeito, o silogismo tem três termos, mas se um deles — o médio — é subrepticiamente entendido nas duas premissas de modo diverso, então se duplica, ocorrendo quatro termos em vez de três).

Na psicologia racional, segundo Kant, esse paralogismo consiste no fato de que se parte do "Eu penso" e da "Autoconsciência", ou seja, da unidade sintética da apercepção, *transformando-se em unidade ontológica substancial.* Mas é evidente que a substância, que é uma categoria, pode se aplicar aos dados da intuição, mas *não*

ao Eu penso, que é pura atividade formal, da qual dependem as próprias categorias, sendo *sujeito* e *não objeto* das categorias.

Escreve Kant: "De tudo isso, pode-se ver que um simples equívoco dá origem à psicologia racional. A unidade da consciência, que está na base das categorias, é tomada aqui por intuição do sujeito tomado como objeto, aplicando-se-lhe a categoria de substância. Mas ela nada mais é que *unidade no pensamento,* por cujo meio não é dado nenhum objeto e à qual, por isso, não se pode aplicar a categoria de substância, como aquela que supõe sempre dada intuição; porém, esse sujeito não pode absolutamente ser concreto. O sujeito das categorias, portanto, pelo fato de as pensar, não pode alcançar um conceito de si mesmo *como objeto das categorias,* porque, para pensá-las, deve pôr como fundamento a sua autoconsciência pura, que, no entanto, deveria ser explicada."

Em suma, nós temos consciência de nós mesmos como seres pensantes (o "Eu penso" me dá somente a consciência do pensamento), mas *não* conhecemos o substrato numênico do nosso eu.

Nós "nos conhecemos" somente como fenômenos (espacialmente e temporalmente determinados e, depois, determinados segundo as categorias), mas se nos escapa aquele "substrato ontológico" que constitui cada um de nós (a alma, ou seja, o eu metafísico). E, quando queremos ultrapassar esses limites, caímos necessariamente naqueles erros (paralogismos) que descrevemos.

2.7.4. A cosmologia racional e as antinomias da razão

A segunda Idéia da razão (o segundo "incondicionado") é a do "mundo", entendido não só como conjunto de fenômenos regulados por leis, mas como totalidade ontológica vista em suas causas numênicas últimas, ou seja, como um "todo metafísico".

Ora as ilusões transcendentais em que cai a razão a esse respeito e os erros estruturais que comete quando quer passar da consideração fenomênica do mundo à consideração numênica e descobrir a unidade incondicionada de todos os fenômenos dão lugar a uma série de "antinomias" em cujas "teses" e "antíteses" se anulam reciprocamente. E, no entanto, tanto uma como a outra são defensáveis ao nível da pura razão e, ademais, nem uma nem a outra podem ser confirmadas ou desmentidas pela experiência.

O termo "antinomia", literalmente, significa "conflito de leis". Kant o usa no sentido de "contradição estrutural" e, como tal, *insolúvel.* É exatamente esse caráter de insolubilidade estrutural que mostra a ilusão transcendental da cosmologia. (A contradição não diz respeito ao objeto como tal, mas somente à razão que quer conhecê-lo sem ter os intrumentos cognoscitivos necessários.)

A "cosmologia" racional tem como que quatro faces, ou melhor, considera o absoluto cosmológico sob quatro aspectos (que,

segundo Kant, correspondem aos quatro grupos das categorias: quantidade, qualidade, relação e modalidade), de onde derivam os quatro problemas seguintes: 1) O mundo deve ser pensado metafisicamente como finito ou infinito? 2) Decompõe-se em partes simples e indivisíveis ou não? 3) As suas causas últimas são todas de tipo mecanicista e, portanto, necessárias, ou existem nele também causas livres? 4) O mundo supõe uma causa última incondicionada e absolutamente necessária ou não?

As respostas a esses quatro problemas são precisamente as antinomias de que falamos, ou seja, quatro respostas afirmativas (teses) e quatro negativas (antíteses) que se anulam reciprocamente, como mostra o seguinte quadro sinótico:

TESE	ANTÍTESE
Primeira antinomia	
O mundo tem um começo e, ademais, no que se refere ao espaço, está encerrado em limites.	O mundo não tem começo nem limites espaciais, mas é infinito, tanto em relação ao tempo como em relação ao espaço.
Segunda antinomia	
Toda substância composta que se encontra no mundo consta de partes simples, não existindo em nenhum lugar senão o simples ou aquilo que dele é composto.	Nenhuma coisa composta que se encontra no mundo consta de partes simples e nele não existe, em lugar nenhum, nada de simples.
Terceira antinomia	
A causalidade segundo as leis da natureza não é a única da qual podem derivar todos os fenômenos do mundo; para a sua explicação, é necessário admitir também uma causalidade livre.	Não há nenhuma liberdade, pois tudo no mundo ocorre unicamente segundo as leis da natureza.
Quarta antinomia	
No mundo há algo que, como sua parte ou como sua causa, é um ser absolutamente necessário.	Em nenhum lugar existe um ser absolutamente necessário, bem como sua causa.

Essas antinomias são estruturais e insolúveis, porque, quando a razão ultrapassa os limites da experiência, não pode deixar de pender e oscilar de um oposto a outro. Fora da experiência, os conceitos trabalham no vazio.

Kant faz uma série de observações muito interessantes a esse propósito, das quais recordamos as mais importantes.

As primeiras duas antinomias são chamadas "matemáticas", porque dizem respeito à totalidade cosmológica do ponto de vista quantitativo e qualitativo; a terceira e a quarta são chamadas "dinâmicas" porque implicam o movimento lógico de remontar, de condição em condição, até termo último incondicionado.

Ademais, Kant observa que as posições expressas nas quatro teses são as posições típicas do *racionalismo dogmático,* ao passo que as posições expressas nas quatro antíteses são as típicas do *empirismo.*

Consideradas em si mesmas, as teses têm uma vantagem prática (porque beneficiam a ética e a religião), são mais "populares" (enquanto refletem as convicções da maioria) e revestem-se de maior interesse especulativo (porque satisfazem mais as evidências da razão). Já as antíteses estão em sintonia com a atitude e o espírito científico.

Mas a verdade, segundo Kant, é que as duas facções sè defrontam com razões iguais, mas que, na realidade, o conflito carece de validade efetiva porque a ilusão transcendental (nascida do fato de que foi além do fenômeno) faz as duas partes acreditarem na realidade de objetos que, ao contrário, não têm nenhuma realidade. Por isso, Kant escreve: "A antinomia da razão pura em suas idéias cosmológicas é superada demonstrando que ela é meramente dialética, constituindo o conflito de uma aparência que nasce de se aplicar a idéia da totalidade absoluta, que só tem valor como condição das coisas em si, aos fenômenos, que, ao contrário, só existem na representação e, se constituem uma série, existem somente no regresso sucessivo, não de outra forma."

Mas nem por isso Kant deixa de observar o seguinte: quando se referem ao mundo fenomênico, as teses e antíteses das antinomias matemáticas são ambas falsas (porque o mundo fenomênico não é finito nem infinito, mas se constitui através de séries de fenômenos que progridem infinitamente). Já as teses e antíteses das antinomias dinâmicas podem ser ambas verdadeiras: as teses, quando referidas à esfera do número; as antíteses, quando referidas à esfera do fenômeno. Mas somente mais adiante é que ficará claro o significado desse reconhecimento.

2.7.5. A teologia racional e as provas tradicionais da existência de Deus

A terceira Idéia da razão é Deus (a Idéia de um incondicionado supremo, de um absolutamente incondicionado e condição de todas as coisas). Neste caso, diz Kant, mais do que de uma Idéia, trata-se de um "Ideal", aliás, o Ideal por excelência da razão. Mas, escreve Kant, "ele é também o único ideal verdadeiro de que a razão humana é capaz, já que somente nele é conhecido um conceito em si mesmo universal de uma coisa, completamente determinado por si mesmo e como representação de um indivíduo". Deus é "ideal" porque é *modelo* de todas as coisas, que, na qualidade de cópias, ficam infinitamente distantes dele, como aquilo que é derivado fica longe daquilo que é originário: Deus é o ser do qual dependem todos os seres, é a perfeição absoluta.

Mas essa Idéia ou Ideal que formamos com a razão nos deixa "na total ignorância sobre a *existência* de um ser de tão excepcional proeminência". Daí as "provas" ou "caminhos" para provar a *existência* de Deus que a metafísica elaborou desde a Antigüidade. Segundo Kant, esses caminhos são apenas três.

1) A prova ontológica a priori, que parte do puro conceito de Deus como absoluta perfeição para deduzir a sua existência. Essa é a célebre prova formulada pela primeira vez por santo Anselmo e retomada nos tempos modernos por Descartes e Leibniz.

2) A prova cosmológica, que parte da experiência e infere Deus como causa. Kant a resume assim: "Se existe algo, deve existir um Ser absolutamente necessário. Ora, eu mesmo, pelo menos, existo; portanto, existe um Ser absolutamente necessário. A menor contém uma experiência, a maior contém uma ilação de uma experiência em geral à existência do necessário. Portanto, a prova parte propriamente da experiência; assim, não é conduzida inteiramente a priori ou ontologicamente; e, como o objeto de toda experiência possível é o mundo, então essa prova é chamada de *cosmológica*."

3) A terceira prova é a físico-teológica (mas seria melhor chamá-la físico-teleológica), que, partindo da variedade, da ordem, da finalidade e da beleza do mundo, remonta a Deus, considerado como Ser último e supremo, acima de toda possível perfeição e considerado como causa.

1) Ora, Kant observa que o argumento ontológico cai no erro (na ilusão transcendental) de trocar o predicado lógico pelo real. O *conceito* de ente perfeitíssimo não só é alcançado pela razão, mas é necessário à razão. Entretanto, não se pode extrair a *existência real* de tal conceito ou Idéia, porque a proposição que afirma a existência de uma coisa não é analítica, mas *sintética*. A existência

de uma coisa *não* é um conceito que se acrescenta ao conceito daquela coisa, mas sim a *posição real* da coisa. Ora, a *existência* dos objetos que pertencem à esfera do sensível nos é *dada* pela experiência, "mas, no caso dos objetos do pensamento *puro*, não há absolutamente meio de conhecer a sua existência, já que eles deveriam ser conhecidos inteiramente a priori"; mas, para tanto, deveríamos ter uma "intuição intelectual", que *não* temos.

2) Na prova cosmológica, Kant encontra verdadeiro viveiro de erros (erros transcendentais, isto é, erros em que se incorre necessariamente, quando se toma esse caminho). Destaquemos os dois principais. Em primeiro lugar, o princípio que leva a inferir do contingente uma sua causa "Só tem significado no mundo sensível, mas fora dele não tem nenhum sentido", porque o princípio de causa-efeito em que se baseia a experiência só pode dar lugar a uma proposição sintética no âmbito da experiência (a inferência de uma coisa não contingente representa portanto uma aplicação da categoria fora do seu correto âmbito). Mas, sobretudo, Kant destaca que a prova cosmológica, no fim das contas, repropõe o argumento ontológico camuflado: com efeito, uma vez que se chega ao Ser necessário como condição do contingente, fica por provar precisamente aquilo de que se tratava, ou seja, a sua *existência real*, que, como sabemos, não pode ser extraída analiticamente, porque a existência é uma *posição* e o juízo de existência (como dissemos) é sintético a priori, o que significa que, para captar a existência de Deus, devemos intuí-la intelectualmente.

3) Raciocínio análogo vale também contra a prova físico-teleológica (pela qual, aliás, Kant nutre grande simpatia). Diz Kant que ela "poderia quando muito demonstrar um arquiteto do mundo, que seria sempre muito limitado pela capacidade da matéria por ele elaborada, mas não um criador do mundo, a cuja idéia tudo se submete". Para demonstrá-lo, a prova físico-teleológica "pula para a prova cosmológica", que, como se disse, por seu turno, "nada mais é do que uma prova ontológica mascarada".

2.7.6. **O uso normativo das Idéias da razão**

Assim, as conclusões são as seguintes: é impossível uma metafísica como ciência, porque a síntese a priori metafísica suporia um intelecto intuitivo, isto é, diferente do intelecto humano. A dialética mostra as ilusões e os erros em que a razão cai quando pretende fazer metafísica.

Neste ponto, cabe a pergunta: e as Idéias *enquanto tais* (Idéia de alma, Idéia de mundo, Idéia de Deus) têm algum valor ou serão elas próprias ilusões transcendentais e dialéticas? Kant responde de modo absoluto e categórico que elas *não* são ilusões. *Somente por equívoco* elas se tornam "dialéticas", ou seja, quando são mal

entendidas, vale dizer, quando são confundidas com *princípios constitutivos* de conhecimentos transcendentes, como ocorreu precisamente na metafísica tradicional.

Então, pode-se dizer que as Idéias *não* têm uso *constitutivo* (como o têm as categorias). Somente sendo usadas em sentido constitutivo (como se determinassem objetos de conhecimento) é que elas produzem "aparências" que são esplêndidas, mas enganosas. Mas isso não é uso e sim abuso das Idéias, diz Kant.

Que abuso é esse já foi visto nas páginas anteriores. Fica por ser visto qual seja o *reto uso,* dado que, como dissemos, para Kant, enquanto estruturas da razão, as Idéias não podem ser, como tais, enganos e ilusões. Em outras palavras, o nosso filósofo quer *justificar* as próprias Idéias (dar uma "dedução transcendental") do ponto de vista crítico.

A resposta de Kant é a seguinte: as Idéias têm uso "normativo", isto é, valem como "esquemas" para ordenar a experiência e para dar-lhe a maior unidade possível e valem como regras" para organizar os fenômenos de maneira orgânica a) "como se" (*als ob)* todos os fenômenos relativos ao homem dependessem de princípio único (a alma), b) "como se" todos os fenômenos da natureza dependessem unitariamente de princípios inteligíveis e c) "como se" a totalidade das coisas dependesse de inteligência suprema.

Eis a célebre passagem de Kant, em que o uso "normativo" e "esquemático" das Idéias e o conceito de "como se" são explicados perfeitamente: "1) Antes de mais nada, em conseqüência dessas Idéias como princípios, devemos conectar (na psicologia) todos os fenômenos, operações e receptividades de nossa alma ao fio condutor da experiência interna, 'como se' *ela fosse substância simples,* que existisse (pelo menos na vida) constantemente com identidade pessoal, ao passo que os seus estados, aos quais os estados do corpo se referem só como condições externas, mudam continuamente. 2) Em segundo lugar (na cosmologia), em uma pesquisa que não poderá se realizar nunca, nós devemos perseguir a série de condições dos fenômenos naturais, tanto internos como externos, 'como se', em si, ela fosse infinita e sem termo primeiro e supremo,*embora nem por isso nós neguemos, fora de todos os fenômenos, os seus primeiros princípios, puramente inteligíveis,* mas também não podemos colocá-los na cadeia das explicações naturais, já que precisamente não os conhecemos. 3) Finalmente, em terceiro lugar (em relação à teologia), nós devemos considerar tudo aquilo que, de qualquer forma, pode pertencer à cadeia da experiência possível, 'como se' *esta constituísse uma unidade absoluta, mas sempre inteiramente dependente* e também sempre condicionada no interior do mundo sensível e ainda 'como se' *o conjunto de todos os fenômenos* (o próprio mundo sensível) *tivesse fora do seu âmbito*

fundamento único, sumo e onissuficiente, ou seja, uma razão de alguma forma existindo em si mesma, originária e criadora, em relação à qual nós estabelecemos todo uso empírico da nossa razão em sua máxima extensão, 'como se' os *objetos derivassem* daquele protótipo de razão. Isso significa que deveis derivar os fenômenos internos à alma não de uma substância simples pensante, mas uns dos outros, *segundo a Idéia de um ser simples*; não deveis extrair a ordem e a unidade sistemática do mundo de uma Inteligência suprema, mas sim *extrair a regra da Idéia de uma causa sumamente sábia, regra à qual a razão deve se ater na conexão das causas e dos efeitos no mundo, para a sua própria satisfação".*

As Idéias, portanto, valem como princípios heurísticos: elas *não* ampliam o nosso conhecimento dos fenômenos, mas apenas *unificam* o conhecimento, regulando-o de modo constitutivo. Tal unidade é a *unidade* do sistema, uma unidade que serve para promover e fortalecer o intelecto, bem como para estimular a busca ao infinito. Esse, precisamente, é o uso positivo da razão e das suas Idéias.

A *Crítica da razão pura,* portanto, conclui reafirmando o princípio de que os limites da experiência possível são intransponíveis, do ponto de vista científico. Mas, ao mesmo tempo, evidencia bem a não-contraditoriedade do númeno e, portanto, a sua "pensabilidade" e a sua "possibilidade", quando não a sua "cognoscibilidade".

Não haverá, então, outro caminho de acesso ao númeno que não seja o caminho da própria ciência? Segundo Kant, esse caminho existe: é o caminho da ética, de que devemos tratar agora. E a razão e suas Idéias, de que acabamos de falar, oferecem a passagem natural do âmbito teórico para o campo prático.

3. A *Crítica da razão prática* e a ética de Kant

3.1. O conceito de "razão prática" e os objetivos da nova *Crítica*

A razão humana não é somente "razão teórica", ou seja, capaz de conhecer, mas também é "razão prática", ou seja, razão capaz de *determinar também a vontade e a ação moral.*

É desse importantíssimo aspecto da razão humana, precisamente, que trata a *Crítica da razão prática.* O objetivo dessa nova obra, porém, não é o de "criticar" a razão *pura* prática do mesmo modo que a obra anterior "criticou" a razão *pura* teórica (recordese que Kant chama de "pura" a razão considerada como não misturada a nada de empírico e, portanto, capaz de operar sozinha

e, por conseguinte, a priori). Com efeito, no caso da *razão teórica* foi necessária uma crítica da razão *teórica "pura"*, posto que esta, como se viu, tende a exorbitar além dos limites da experiência e além do lícito (com as conseqüências que vimos na dialética transcendental). Já a razão *prática* não corre esse risco, dado que ela tem como objetivo determinar a vontade (ou seja, mover a vontade) e, portanto, possui sem dúvida uma *realidade objetiva* (precisamente a determinação ou a moção da vontade).

Assim, basta provar *que* existe uma "razão pura prática" que *por si só* (sem misturar-se a motivos dependentes dos impulsos e da sensibilidade, ou seja, da experiência) pode mover e determinar a vontade para eliminar *todo problema ulterior acerca da sua legitimidade e das suas pretensões.* Pelo contrário, desta vez, o que será criticado não será a "razão *pura* prática", mas a razão "prática em *geral"*, especialmente a razão prática *empiricamente condicionada,* que pretenderia por si só determinar a vontade.

Em suma, a situação da *Crítica da razão prática* apresenta-se exatamente oposta à da *Crítica da razão pura:* na "razão prática", as pretensões de ir além dos próprios limites legítimos são as da razão *prática empírica* (ligada à experiência), que gostaria *por si só* de determinar a vontade; já na "razão teórica" as pretensões da razão, ao contrário, eram de prescindir da experiência e alcançar *por si só* o objeto (sem a experiência). Ou seja, enquanto na *Crítica da razão pura* Kant critica as pretensões da razão teórica (que representam um excesso) de transcender a experiência, já na *Crítica da razão prática* ele critica as pretensões opostas da razão prática (que representam um defeito) de permanecer sempre e só ligada à experiência. Por isso, o título é "Crítica da razão prática" e *não* "Crítica da razão *pura* prática".

Agora, estamos em condições de compreender esta passagem programática de Kant, absolutamente fundamental: "Nós não devemos elaborar uma crítica da *razão pura* prática, mas somente da razão *prática* em geral. Com efeito, aqui (ou seja, em termos de prática), a razão pura, desde que se mostre que existe, não requer nenhuma crítica. Ao contrário, ela própria contém o critério para a crítica de todo o seu próprio uso. Portanto, em geral, a crítica da razão prática tem *a obrigação de afastar a razão empiricamente condicionada da pretensão de fornecer, por si só, o fundamento exclusivo de determinação da vontade.* Aqui (na prática), apurado que exista, o uso da razão pura é só imanente (entenda-se: não exorbita de seus âmbitos); ao contrário, o empiricamente condicionado que se arrogue a exclusividade (de valer sozinho) é transcendente (entenda-se: transcendente aos seus limites, exorbitando dos seus lícitos âmbitos) e *se manifesta em presunções e ordens que ultrapassam inteiramente os limites do seu território.*

Temos, assim, uma relação *exatamente inversa* à que se encontrou no uso especulativo da razão pura."

Insistimos um pouco nesse ponto porque ele é condição para a compreensão de tudo o que vem a seguir. Na *Crítica da razão pura,* Kant está preocupado em limitar a razão cognoscitiva à esfera da experiência, ao passo que na *Crítica da razão prática* (e o mesmo veremos na *Crítica do juízo*) está preocupado com o contrário. Conseqüentemente, aquela esfera numênica que era teoricamente inacessível torna-se agora "praticamente" acessível. O ser humano, sendo dotado de *vontade pura,* se revelará ser *causa numênica*". O imperativo moral (de que falaremos logo) se revelará uma "síntese a priori", não baseada na intuição sensível nem na experiência (e, portanto, de tipo *numênico),* com conseqüências de enorme importância, que ilustraremos pouco a pouco.

3.2. A lei moral "como imperativo categórico"

Portanto, trata-se de mostrar que existe uma razão *pura* prática, ou seja, que a razão é suficiente *por si só* (= como pura razão, sem o auxílio de impulsos sensíveis) para mover a vontade. Aliás, diz Kant, *somente* nesse caso podem existir princípios morais válidos sem exceção para todos os homens, ou seja, leis morais que tenham valor universal.

Mas, para se compreender adequadamente o pensamento moral de Kant, será bom precisar algumas distinções sutis, mas importantes das quais ele parte. O filósofo chama de "princípios práticos" as regras gerais, ou seja, as determinações gerais da vontade, sob as quais encontram-se numerosas regras práticas particulares. Por exemplo, um princípio prático é o seguinte; "cuida da tua saúde"; entretanto, sob esse princípio encontram-se algumas regras específicas mais particulares, como, por exemplo, as seguintes: "faz esportes", "alimenta-te adequadamente", "evita o cansaço excessivo" etc.

Os "princípios práticos " se dividem em dois grandes grupos, que Kant chama, respectivamente, de "máximas" e "imperativos".

As máximas são princípios práticos que valem somente para os sujeitos que as propõem, mas não para todos os homens, sendo portanto *subjetivas.* Por exemplo, constitui uma máxima (e, portanto, é subjetiva) a afirmação "vinga-te de toda ofensa que receberes", porque só vale para aquele que a propõe e não se impõe de modo algum a outro ser racional (ou então, para dar outro exemplo, que nos toca muito de perto, para falar com linguagem de hoje, "dá uma de malandro").

Já os "imperativos", ao contrário, são princípios práticos *objetivos,* isto é, *válidos para todos.* Os imperativos são "manda-

mentos" ou "deveres", ou seja, regras que expressam a *necessidade objetiva* da ação, o que significa que "se a razão determinasse *completamente* a vontade, a ação ocorreria inevitavelmente segundo tal regra" (ao passo que, de fato, a intervenção de fatores emocionais e empíricos pode desviar — e, freqüentemente desviam — a vontade dessa regra).

Os imperativos, por seu turno, podem ser de dois tipos.

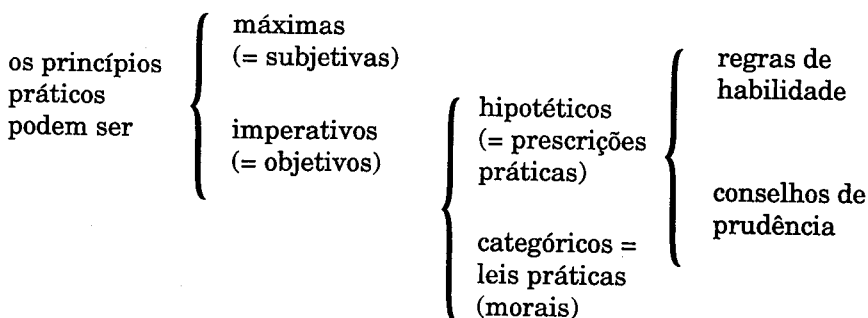
a) São "imperativos hipotéticos" quando determinam a vontade só sob a *condição* de *que* ela queira alcançar determinados objetivos. Por exemplo: "se quiseres passar de ano, deves estudar", "se quiseres ser campeão, deves treinar", "se quiseres ter velhice segura, deves economizar" etc. Esses imperativos só valem na condição de que se queira o objetivo para o qual estão voltados, por isso são "hipotéticos" (valem na "hipótese de que" se queira tal fim), mas valem objetivamente *para todos aqueles que se propõem aquele fim*. O ter ou não ter o desejo de alcançar aquele fim é uma questão remetida ao agente: portanto, a sua "imperatividade", ou seja, a sua necessidade, é condicionada.

Esses imperativos hipotéticos se configuram a) como "regras de habilidade" quando estão voltados para objetivos precisos, como nos exemplos apresentados, ou então podem ser b) "conselhos de prudência" quando estão voltados para objetivos mais gerais, como, por exemplo, a busca da felicidade (dado que esta é entendida de diversas formas e a consecução dos objetivos a ela ligados depende de numerosas circunstâncias, que freqüentemente não podemos dominar, os imperativos voltados para a busca da felicidade só podem ser "conselhos de prudência", como, por exemplo, "sê cortês com os outros", "procura tornar-te querido" etc...

b) Já quando o imperativo determina a vontade não tendo em vista obter determinado efeito desejado, mas *simplesmente como vontade*, prescindindo dos efeitos que possa obter, então temos o "imperativo categórico". O imperativo categórico, portanto, não diz "se quiseres... deves", mas sim "deves porque deves" ou "deves e pronto".

Os imperativos categóricos (e somente eles) são "leis práticas" que valem incondicionalmente para o ser racional. Escreve Kant: "Para a legislação da razão (...) se requer que ela não deva pressupor mais nada além de si mesma, porque a regra só é objetiva e universalmente válida quando vale *independentemente* de todas as condições subjetivas acidentais, que podem se encontrar em um ser racional e não em outro. Suponhamos agora que se diga a alguém que *não deve nunca prometer o falso:* eis uma regra que concerne exclusivamente à sua vontade. Não importa se os objetivos que essa pessoa possa ter são alcançados desse modo ou não: *é o mero querer que é determinado por aquela regra,*

inteiramente a priori. E, agora, se tal regra se revela praticamente (= moralmente) justa, então ela é lei, porque é imperativo categórico."

Resumamos em um esquema todas as distinções que fizemos:

Em conclusão, só os imperativos categóricos são leis morais. Eles são universais e necessários, mas não como o são as leis naturais. Como efeito, enquanto as leis naturais não-podem-deixar-de-se-concretizar, as leis morais podem até não se concretizar, porque a vontade humana está sujeita não só à razão, mas também às inclinações sensíveis, podendo por isso se desviar. E exatamente por essa razão é que as leis morais são chamadas "imperativos" ou "deveres". Em alemão, o *ser necessário* em sentido naturalista se diz *müssen,* ao passo que *a necessidade ou dever moral* se diz *sollen* (por exemplo, o "dever" expresso na proposição "todos os homens d*evem* morrer" se expressa com o *müssen* em alemão, sempre que implica uma necessidade natural, ao passo que o "dever" expresso na proposição "todos os homens devem dar testemunho da verdade", que não implica uma necessidade natural, se expressa com o *sollen*).

A necessidade da lei física, portanto, consiste em sua inevitável realização, ao passo que a necessidade da lei moral consiste em *valer para todos os seres racionais, sem exceção.* Estabelecido assim que a lei moral é um imperativo categórico, ou seja, incondicionado, válido por si mesmo, trata-se então de estabelecer os seguintes pontos básicos: 1) quais são as conotações essenciais desse imperativo, 2) qual é a fórmula que melhor o expressa; 3) qual é o seu fundamento (ou seja, a condição que o torna possível).

É nesses pontos básicos que nos deteremos agora, começando pelo primeiro.

3.3. A essência do imperativo categórico

O imperativo categórico, ou seja, a lei moral não pode consisitir em ordenar certas coisas, por mais nobres e elevadas sejam.

Isso significa que a lei moral não depende do conteúdo. Kant chama de "lei material" aquela que depende do conteúdo. E, segundo ele, quando se subordina a lei moral ao conteúdo, se cai no empirismo e no utilitarismo, porque nesse caso a vontade é determinada pelo conteúdos, conforme agradem ou não.

Então, de que ela depende?

Em uma lei, quando se prescinde do conteúdo, nada mais resta senão a sua "forma". Assim, a essência do imperativo consiste precisamente em sua validade em virtude de sua *forma de lei,* isto é, por sua "racionalidade".

A lei moral é tal porque me ordena a respeitá-la enquanto lei ("deves porque deves"). E ela é assim porque *vale universalmente, sem exceções.*

Eis como Kant expressa essa sua concepção fundamental do "formalismo" moral: "Se um ser racional deve pensar suas máximas como leis práticas universais, só pode pensar essas máximas como princípios tais que contenham o motivo determinante da vontade, *não segundo a matéria, mas unicamente segundo a forma.* A matéria de um princípio prático é o objeto da vontade. Esta pode ser a razão pela qual a vontade se determina ou pode não sê-lo. Se é o fundamento de determinação da vontade, a regra da vontade é submetida a uma condição empírica (à relação da representação determinante com o sentimento de prazer ou desprazer); conseqüentemente, não pode ser uma lei prática. Ora, em uma lei, quando se prescinde de toda matéria, isto é, do objeto da vontade (enquanto motivo determinante), nada mais resta senão a simples *forma* de uma legislação universal. Portanto, um ser racional ou não pode de modo algum pensar *os próprios* princípios subjetivamente práticos, isto é, suas próprias máximas, ao mesmo tempo como leis universais, *ou então deve admitir que sua simples forma, pela qual elas se adaptam a uma legislação universal, por si só, faça delas leis práticas.*"

Ao dizer isso, Kant nada mais faz do que transferir para a sua própria linguagem filosófica o princípio evangélico segundo o qual não é moral *aquilo que* se faz, mas sim a *intenção* com que se faz. Aquilo que, na moralidade evangélica, é a "boa vontade" como essência da moral em Kant é *adequação da vontade à forma da lei.*

V. Mathieu precisou muito bem esse ponto, neste texto que vale à pena transcrever: "A lei moral não pode consistir em ordenar esta ou aquela coisa, isto é, não pode dizer respeito (diretamente) àquilo que Kant chama de 'matéria' da vontade, porque diz res-

peito à *intenção* com que a coisa é feita. É o inverso daquilo que acontece com as leis do Estado, que ordenam fazer isto ou aquilo, mas não podem obrigar a que seja feito com determinada intenção; ordenam, por exemplo, que se paguem os impostos e têm meios para obrigar a isso, mas (mesmo que, por vezes, o desejem) não têm meios para fazer com que esses atos sejam cumpridos mais com uma intenção do que com outra (digamos, com a intenção de servir ao Estado ao invés de simplesmente para fugir às sanções etc.). E isso ocorre precisamente porque constituem uma legislação *externa*. Se a vontade do indivíduo, em si mesma, não concorda com o que elas pedem, só podem ameaçar com certos castigos ou prometer-lhe certos prêmios para obter o que desejam. Nesse caso, porém, a intenção do indivíduo não estará voltada *diretamente* para aquilo que quer a lei, mas apenas para evitar o castigo e obter o prêmio. E a lei, mesmo que se proponha a isso, não pode transformar essa intenção em outra, porque, novamente, não tem outro meio senão as ameaças ou promessas para se fazer valer. Kant observa que esse é o caso de toda legislação 'heterônoma' (= que vem de fora, como ordem extrínseca); e nem pode ser diferente, desde que a lei diga respeito à *coisa* que se deve querer e não, como no caso da legislação moral, ao princípio pelo qual se deve querê-la. E isso porque, para *fazer querer* uma coisa, é preciso usar promessas ou ameaças, ao passo que, para obter certa intenção e, portanto, uma adesão *livre* da vontade, esse procedimento não pode ser aplicado: precisamente por isso, a adesão obtida não seria livre e, portanto, não seria própria da liberdade do agente. É por isso que Kant afirma que a lei moral só pode ser *formal* e não 'material'. Ele quer dizer que, em última instância, a nossa moralidade não depende das coisas que queremos, mas sim do princípio *pelo qual* as queremos. O objeto da vontade é moralmente 'bom' quando eu o quero por um princípio bom, mas não é possível dizer o contrário, isto é, que um princípio seja bom quando prescreve um objeto bom. Nesse sentido, Kant diz que o princípio da moralidade não é o conteúdo, mas a *forma*."

Podemos resumir da seguinte maneira tudo o que foi dito até aqui: a essência do imperativo categórico não consiste em ordenar *aquilo que* se deve querer, mas sim *como se deve querer* aquilo que queremos. Portanto, a moralidade *não* consiste naquilo que se faz, mas no *como se faz* aquilo que se faz.

3.4. As fórmulas do imperativo categórico

Sendo assim, o imperativo categórico não pode ser senão um e a sua fórmula mais apropriada a seguinte: "Age de modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre, ao mesmo tempo,

como princípio de legislação universal", ou seja, que a tua máxima (subjetiva) se torne lei universal (objetiva).

Essa é a única fórmula que Kant, depois de tê-la apresentado na *Fundamentação da metafísica dos costumes,* ainda a mantém na *Crítica da razão prática.* Ela evidencia precisamente a pura "forma" da lei moral, que é a *universalidade* (a sua validade sem exceções).

Na *Fundamentação,* podem-se ler ainda outras duas fórmulas.

Diz a segunda: "Age de modo a considerar a humanidade, seja na tua pessoa, seja na pessoa de qualquer outro, sempre também *como objetivo* e nunca como simples meio." Baseada no elevado conceito que coloca o homem não como uma coisa entre outras coisas, mas acima de tudo, essa formulação é omitida na *Crítica da razão prática,* porque Kant quer levar o seu formalismo às extremas conseqüências, isto é, prescindindo de qualquer conceito de "fim". Com efeito, essa formulação pressupõe o princípio "a natureza racional existe como fim em si".

A terceira formulação da *Fundamentação* diz: "Age de modo que a vontade, com a sua máxima, possa ser considerada como universalmente legisladora em relação a si mesma."

Essa terceira formulação é muito semelhante à primeira e a diferença está no fato de que, enquanto a primeira destaca a *lei,* a terceira destaca mais a *vontade,* como que dizendo que nós não estamos somente submetidos a uma lei, mas que essa lei também é fruto de nossa própria racionalidade e, portanto, depende de nós: *somos nós, com a nossa vontade e racionalidade, que damos as leis a nós mesmos.*

Essa terceira formulação supõe portanto a "autonomia" da lei moral, da qual falaremos adiante. Na *Crítica da razão prática,* portanto, Kant também omitiu essa formulação, com o objetivo de não pressupor tais conceitos, ainda não elucidados, ou seja, para obter o máximo de rigor lógico.

3.5. A liberdade como condição e fundamento da lei moral

O imperativo categórico, portanto, é uma proposição pela qual a vontade é determinada (movida) a priori objetivamente. Isso significa que *a razão pura, em si mesma, é "prática", precisamente porque determina a vontade sem que entrem em jogo outros fatores* (bastanto a pura forma da lei).

A existência da lei moral, ou seja, do imperativo categórico como foi definido acima, não tem necessidade de ser justificada ou

provada. Ela se impõe à consciência (diz expressamente Kant) como "fato da razão" (*ein Faktum der Vernunft*). E esse "fato" só pode ser explicado admitindo-se a liberdade. Portanto, a consciência desse fato (lei moral) não deriva de nada anterior, como, por exemplo, da consciência da liberdade, mas sim ao contrário; nós adquirimos consciência da liberdade exatamente porque *antes de tudo* temos consciência do dever.

Sendo assim, diz Kant, nós nos encontramos diante de fato absolutamente único. O imperativo (a consciência do imperativo), que me ordena querer segundo a pura forma da lei, ordena-me substancialmente à liberdade. Por isso, *não se trata de um juízo analítico, mas sintético a priori*, porque me diz algo de novo. E me diz algo de novo não em dimensão fenomênica, mas metafenomênica: o dar-se do dever me diz *eo ipso* que eu sou *livre* (caso contrário o dever não teria sentido) e, portanto, me diz da dimensão não-fenomênica da liberdade, *mesmo sem fazer-me captá-la cognoscitivamente em sua essência.*

Vejamos o texto basilar de Kant, difícil, mas de enorme importância, porque ele se revela de tal dimensão a ponto de redimensionar aqueles limites que o próprio Kant havia estabelecido na *Crítica da razão pura:* "A consciência dessa lei fundamental pode ser chamada *fato da razão,* não porque possa ser deduzida dos dados racionais anteriores, como, por exemplo, da consciência da liberdade (porque tal consciência não nos é dada antes de mais nada), *mas porque se nos impõe por si mesma como uma proposição sintética a priori* (considere-se que 'proposição sintética a priori' é precisamente a expressão, em termos de conhecimento, de 'fato' da razão), *não fundamentada em nenhuma intuição, nem pura* (no sentido de 'sensível puro': Kant alude às formas do espaço e do tempo) *nem empírica.* Naturalmente, tal proposição seria analítica supondo-se a liberdade do querer, mas, para fazer isso, entendendo-se a liberdade em sentido positivo, seria necessária uma intuição intelectual que não é absolutamente lícito admitir (pelas razões explicadas na *Crítica da razão pura*). Entrentanto, para poder considerar sem equívocos tal lei como *dada,* é preciso observar que *não se trata de fato empírico, mas sim do único fato da razão pura, que, por meio dele, se anuncia como originariamente legisladora (sic volo, sic jubeo).*"

Depois de ter ido até ao ponto de admitir inclusive *um caso de juízo sintético a priori não fenomênico,* Kant não tirou as devidas conseqüências ao nível metafísico unicamente devido ao arraigado preconceito "cientístico", que o levava a admitir como "conhecimento" *pleno jure* somente o conhecimento de tipo matemático-geométrico e o conhecimento de tipo galileano-newtoniano.

Somente quando se leva isso em conta é que se pode compreender bem por que Kant diz que nós não "conhecemos" (no sentido acima indicado) a liberdade e que, para conhecê-la, devemos ter uma intuição intelectiva (dado que esta não é um fenômeno, mas um número), malgrado o fato de apresentar dela uma definição formal precisa.

A liberdade é *independência* (da vontade) *em relação à lei natural dos fenômenos, ou seja, do mecanismo causal.* O que equivale ao que se disse sobre o "formalismo": a liberdade é a característica própria daquela vontade que pode ser determinada pela *pura forma* da lei, sem necessidade do conteúdo (que é ligado à lei natural do fenômeno). Essa liberdade, que não explica nada no mundo dos fenômenos e que, na dialética da *Razão pura*, dá lugar a uma antinomia insuperável (cf. p. 901), *já na esfera moral explica tudo.* E é exatamente por isso que nós tomamos consciência dela *por via moral.* De modo que Kant conclui: "Portanto, ninguém teria jamais ousado introduzir a liberdade na ciência se a lei moral e, com ela, a razão prática, não o houvesse levado a isso, pondo sob seus olhos aquele conceito."

Conclusão: nós conhecemos *primeiro* a lei moral (o dever) como "fato da razão" e, *depois*, dela inferimos a liberdade como seu fundamento e como sua condição. Para dar um exemplo particularmente eloqüente, se um tirano, ameaçando-te, te impusesse testemunhar em falso contra um inocente, pode muito bem ocorrer que, por medo, tu cedas e jures em falso; mas, depois, terias remorso. Isso significa que tu compreendes muito bem que "devias" dizer a verdade, mesmo que não o tenhas feito. E, se "devias" dizer a verdade, então também o "podias" (embora tenhas feito o contrário). O remorso significa precisamente que *devias e, portanto, podias.*

O pensamento Kantiano a esse respeito pode, portanto, ser assim resumido: "Deves, portanto podes" (e não ao contrário).

3.6. **O princípio da "autonomia moral" e o seu significado**

Se definimos a liberdade como "independência da vontade em relação à lei natural dos fenômenos" e como "independência em relação aos conteúdos" da lei moral, então nós temos o seu sentido "negativo" (ou seja, *aquilo que ela exclui*); se, ao contrário, agregamos a essa conotação outra, ou seja, a conotação de que a vontade (independente) também está em condições de *determinar-se por si própria,* de se *autodeterminar,* então temos também o sentido "positivo" e específico. Esse aspecto positivo da liberdade é aquilo que Kant chama "autonomia" (= determinar-se a si mesmo a sua

própria lei). O seu contrário é a “heteronomia”, ou seja, fazer que a vontade dependa e seja determinada por algo diferente.

Vejamos ainda uma passagem essencial a esse respeito, fundamental na história da problemática da liberdade: “A *autonomia* da vontade é único princípio de toda lei moral e dos deveres conformes a essa lei; toda *heteronomia* do arbítrio, ao contrário, não somente não determina qualquer obrigatoriedade, mas, inclusive, é contrária ao seu princípio e à moralidade do querer. Em outros termos, o único princípio da moralidade consiste na *independência de toda matéria em relação à lei* (isto é, de um objeto desejado) e, ao mesmo tempo, no entanto, na determinação do arbítrio por meio da pura forma legislativa universal, da qual deve ser capaz uma máxima. Essa *independência,* portanto, é a liberdade em sentido *negativo; essa legislação autônoma* da razão pura e, como tal, prática, é *liberdade em sentido positivo.* Portanto, *a lei moral nada mais expressa do que a autonomia da razão pura prática,* isto é, da liberdade, que sem dúvida é também a condição formal de todas as máximas, pois somente obedecendo a ela é que elas podem se harmonizar com a suprema lei prática.”

“Liberdade”, “autonomia” e “formalismo” estão indissoluvelmente ligados.

Naturalmente, isso não significa que, autodeterminando-se, a vontade não se proponha conteúdos e que a forma da lei moral não tenha uma matéria, mas sim que esta *não* pode nunca ser o motivo e a condição determinantes.

Escreve Kant: “A matéria da máxima, portanto, pode permanecer, mas essa não deve ser a sua condição, caso contrário a máxima não seria capaz de construir uma lei. Assim, a simples forma da lei, que limita a matéria, *deve ser, ao mesmo tempo, um fundamento para atribuir tal matéria ao querer, mas sem pressupô-la.”*

Todas as morais que se baseiam nos “conteúdos comprometem a autonomia da vontade, implicam uma dependência dela em relação às coisas e, portanto, à lei da natureza e, por conseguinte, comportam a *heteronomia* da vontade. Na prática, todas as morais dos filósofos anteriores a Kant, medidas com esse novo critério, revelam-se “heterônomas” e, portanto, falazes. O filósofo considera que todas as morais heterônomas, dependendo dos princípios em que se baseiam, podem se inserir em um dos casos representados na seguinte tabela, que inclui todos os possíveis casos, inclusive o da ética “formal”.

Os *motivos "materiais"* que determinam a vontade no princípio da moralidade podem ser

- *subjetivos*
  - *externos*
    - – *da educação* (por exemplo, segundo Montaigne, que sustentava que se deve adaptar aos usos e costumes do seu próprio país).
    - – *da constituição civil* (por exemplo, segundo Mandeville, para quem os fins individuais se transformam por sua própria conta em sociais).
  - *internos*
    - – *do sentimento físico* (por exemplo, Epicuro, que baseava a sua ética no sentimento do prazer).
    - – *do sentimento moral* (por exemplo, Hutcheson; cf. acima, p. 796)
- *objetivos*
  - *internos*
    - – ou a *perfeição* (como a entendiam, por exemplo, os estóicos antigos ou então Wolff).
  - *externos*
    - – ou a *vontade de Deus* (como a entendia, por exemplo, Crusius — em cujos textos Kant aprendeu — e a moral teologicamente fundamentada).

Em particular, deve-se destacar que todo tipo de ética que se baseie na "busca de felicidade" é heterônoma, porque introduz fins "materiais", com toda uma série de conseqüências negativas. A busca de felicidade polui a pureza da *intenção* e da vontade, posto que aponta para determinados fins (para *aquilo que* se deve fazer e não para o *como* se deve fazê-lo) e assim a condiciona. Como já dissemos, a busca da felicidade dá lugar a imperativos hipotéticos e não a imperativos categóricos. Toda a ética grega, que era

precisamente eudemônica (isto é, voltada para a busca da *eudaimonía* = felicidade), é assim derrubada.

Já a moral evangélica não é eudemônica, porque proclama a pureza do princípio moral (a pureza da intenção = a pureza da vontade), como já dissemos.

Nós não devemos agir *para alcançar a felicidade,* mas devemos agir *unicamente pelo puro dever.* Entretanto, agindo pelo puro dever, o homem torna-se "digno de felicidade", o que comporta *conseqüências muito importantes,* como veremos adiante.

3.7. O "bem moral" e a "tipicidade do juízo"

Todas as éticas pré-kantianas partiam da determinação daquilo que é "bem moral" e "mal moral", daí deduzindo em conseqüência a lei moral, prescrevendo então visar o bem e evitar o mal.

Em conseqüência do seu formalismo, Kant subverte precisamente os termos da questão: "O conceito de bom e mau não deve ser determinado *antes* da lei moral, mas somente *depois dela."* O que significa que "não é o conceito de bem como objeto que torna possível e determina a lei moral, mas, ao contrário, a *lei moral que, antes, determina o conceito de bem,* no sentido que este mereça ser chamado assim tão absolutamente".

Em suma, é a lei moral que determina e faz ser o bem moral e não o contrário. Entretanto, o paradoxo deixa de ser gritante quando o pensamos na ótica já indicada: é a intenção pura ou a vontade pura que faz ser bom aquilo que quer e não o contrário (não há coisa alguma ou qualquer conteúdo dos quais poderiam derivar a intenção e a vontade pura).

Mas, pergunta-se, como se poderá passar desse rigoroso formalismo à ação concreta? Como se poderá passar do imperativo categórico, que só prescreve a forma, para os casos e conteúdos particulares? Como será possível a adoção de uma ação particular sob a lei prática pura (sob o imperativo)?

Como se vê, o problema que surge aqui é análogo ao surgido na *Crítica da razão pura* a propósito de encontrar uma ponte, uma forma de mediação entre os conceitos puros e os dados sensíveis. E já vimos como Kant resolveu esse problema com a doutrina do "esquematismo transcendental" (cf. acima, pp. 889 ss). Aqui, porém, o problema é mais difícil de resolver, pois se trata de medir o *supra-sensível* (como é o caso da lei e do bem moral) e a *ação sensível.*

Então, Kant usa como "esquema" o conceito de "natureza" entendida como conjunto de leis que se concretizam necessariamente (ou seja, sem exceção alguma). E passa a desenvolver seu

raciocínio. Imaginemô-la como "tipo" da lei moral (e usar a lei e a natureza sensível como "tipo" da lei moral significa usá-la à maneira de "esquema" ou "imagem" para representar a lei e a natureza inteligível). Agora, tomemos a ação concreta que nos preparamos para realizar e suponhamos que a máxima na qual ela se inspira deve se tornar lei necessária (ou seja, não suscetível de exceções) de uma "natureza" na qual nós mesmos fôssemos obrigados a viver. Pois bem, esse "esquema" nos revela imediatamante se a nossa ação é objetiva (moral) ou não: com efeito, se nos satisfizesse o viver nesse suposto mundo em que a nossa máxima se tornasse lei necessária (que não tem exceções), isso quer dizer que ela estaria em conformidade com o dever; se não, não.

Exemplifiquemos: digamos que, se alguém diz uma falsidade para evitar dificuldades, percebe-se logo se o seu comportamento é ou não moral transformando a sua máxima (= me é lícito dizer falsidades para evitar dificuldades) em lei de uma natureza da qual ele próprio devesse ser parte necessariamente: com efeito, não seria possível viver em um mundo em que *todos* dissessem *necessariamente* falsidades (e exatamente aquele que mente seria o primeiro a não querer viver nesse mundo). Da mesma forma, seria possível viver em um mundo no qual *todos* matassem necessariamente? Ou então em um mundo no qual todos roubassem necessariamente? E, assim, os exemplos poderiam se multiplicar à vontade.

Assim, elevando a máxima (subjetiva) ao nível da *universalidade,* ficamos em condições de *reconhecer* se ela é moral ou não: *olha as tuas ações pela ótica do universal e compreenderás se são ações moralmente boas ou não.*

Trata-se de um refinado, complexo e engenhoso modo de expressar aquele mesmo princípio que, com extrema simplicidade de veracidade, o *Evangelho* afirma: "Não faças aos outros aquilo que não queres que seja feito a ti".

3.8. **O "rigorismo" e o hino kantiano ao "dever"**

Levando em conta tudo o que foi dito até aqui, é evidente que, para Kant, não basta que uma ação seja feita *segundo* a lei, ou seja, *em conformidade* com a lei. Nesse caso, a ação poderia ser simplesmente "legal" (feita *em conformidade* com a lei) mas não "moral". Para ser moral, a vontade que está na base da ação deve ser determinada "imediatamente" só pela lei, isto é, não "através da mediação do sentimento, qualquer que seja a sua espécie". Qualquer intervenção sobre a vontade por parte de moventes que sejam estranhos à lei moral provoca "hipocrisia". Se faço caridade aos pobres por puro dever, faço uma ação moral; se a faço por

compaixão (que é um sentimento estranho ao dever) ou para me mostrar generoso (o que é mera vaidade), faço uma ação simplesmente legal ou até hipócrita.

Está claro que, como ser sensível, o homem não pode prescindir dos sentimentos e das emoções. Mas, quando eles irrompem na ação moral, só podem maculá-la: e são perigosos até quando impelem no sentido indicado pelo "dever", precisamente porque há o risco de fazerem a ação cair do plano *moral* para o plano puramente *legal,* no sentido que esclarecemos.

Na sua ética, Kant só reconhece direito de cidadania a um único sentimento: o sentimento do "respeito". Trata-se, porém, de um sentimento suscitado pela própria lei moral e, portanto, de um sentimento diferente dos outros. Com efeito, contrastando as inclinações e as paixões, a lei moral impõe-se sobre elas, abate a sua soberba e as humilha: e isso, precisamente, suscita na sensibilidade humana o "respeito" diante de tal "potência" da lei moral. Como dissemos, trata-se de um sentimento *sui generis,* ou seja, de *um sentimento que nasce com base em um fundamento intelectual e racional, enquanto é suscitado pela própria razão.* E Kant precisa: "E esse sentimento é o único que podemos conhecer inteiramente *a priori* e do qual podemos conhecer a necessidade."

Evidentemente, o respeito se refere sempre e só a *pessoas,* nunca a *coisas.* As coisas inanimadas e os animais podem suscitar amor, medo, terror etc., mas nunca "respeito". E o mesmo vale para o homem entendido como "coisa", ou seja, no seu aspecto fenomênico: podemos amar, odiar e até mesmo admirar um grande gênio ou um poderoso, mas o respeito é outra coisa, *nascendo somente diante do homem que encarna a lei moral.*

Por isso, Kant escreve: "Diz Fontanelle: 'Diante de um poderoso, eu me inclino, mas o meu espírito não se inclina.' E eu posso acrescentar: diante de uma pessoa de condição humilde, na qual percebo um caráter direito, em uma discrição tal que eu não tenho consciência de ter, *o meu espírito se inclina,* queira eu ou não e por mais que eu erga a cabeça para não pemitir-lhe esquecer minha condição social. Por que isso? O seu exemplo me apresenta uma lei que abate a minha soberba, se eu a comparo com o meu comportamento. E esse próprio fato demonstra aos meus olhos que a essa lei *pode-se obedecer* e, portanto, ela é *exeqüível.* Eu posso até me sentir dotado do mesmo grau de honestidade, mas o respeito permanece, porque, sendo no homem todo bem que falta, a lei, tornada manifesta por um exemplo, continua sempre abatendo o meu orgulho. E o homem que percebo diante de mim — e cujas fraquezas (que, todavia, ele pode ter) não me são conhecidas como

as minhas, de modo que ele me aparece sob uma luz pura — me oferece uma medida disso. *O respeito é um tributo que não podemos recusar ao mérito (moral), queiramos nós ou não:* por mais que possamos reprimir as suas manifestações exteriores, não podemos deixar de senti-lo inteiramente." Nesse sentido, como "movente", o respeito pode colaborar para que haja obediência à lei moral.

Tudo isso explica melhor as características da lei moral como "dever". À medida que exclui a influência de todas as inclinações sobre a vontade, a lei moral expressa uma "coerção prática" das inclinações, a sua submissão (e, portanto, respeito) e, por conseguinte, se manifesta como "obrigatoriedade". Em um ser *perfeito,* a lei moral é lei de "santidade"; em um ser *finito,* é "dever".

Sendo assim, é compreensível que, colocando o dever acima de tudo, Kant entoe um verdadeiro hino em sua obra, que constitui uma das páginas mais elevadas e comovidas do filósofo:

"Dever, nome grande e sublime, que nada contém que lisonjeie o prazer, mas exige submissão, e que, para mover a vontade, nada ameaça que suscite no espírito repugnância ou estupefação, mas apresenta unicamente uma lei, que encontra por si mesma acesso ao espírito e, no entanto, alcança forçosamente veneração (ainda que nem sempre obediência). Uma lei diante da qual todas as inclinações emudecem, ainda que, subrepticiamente, trabalhem contra ela. Qual é a origem digna de ti, onde se encontra a raiz de tua nobre descendência, que altivamente rejeita todo parentesco com as inclinações, aquela raiz da qual se deve fazer derivar a condição irrevogável daquele valor que é o único que os homens podem se dar por si próprios? Não pode ser nada menos do que aquilo que eleva o homem acima de si mesmo (como parte do mundo sensível), daquilo que o liga a uma ordem de coisas que só o intelecto pode pensar e que, ao mesmo tempo, tem sob si todo o mundo sensível e, com ele, a existência empiricamente determinável do homem no tempo e o conjunto de todos os fins (o único adequado a uma lei prática incondicionada, como é a lei moral). Nada mais é do que a *personalidade* — isto é, a liberdade e independência em relação ao mecanismo de toda a natureza —, considerada ao mesmo tempo como a faculdade de um ser submetido a leis também práticas, próprias dele e dadas por sua própria razão, de modo que a pessoa, como pertencente ao mundo sensível, é submetida à sua própria personalidade enquanto pertence, ao mesmo tempo, ao mundo inteligível. E não é de se maravilhar que o homem, enquanto pertence a ambos os mundos, deva considerar o seu próprio ser, em relação à sua segunda e suprema destinação, nada menos que com veneração e as leis dessa destinação com o mais profundo respeito."

3.9. Os postulados da razão prática e o primado da razão prática em relação à razão pura

Aquele mundo inteligível e numênico que escapava à razão pura, fazendo-se-lhe presente apenas como exigência ideal (Idéias da razão), revela-se portanto acessível *por via prática.* De simples Idéias (exigências estruturais da razão), a liberdade (objeto da terceira antinomia da Idéia cosmológica), a imortalidade (da alma) e Deus tornam-se *postulados* na *Crítica da razão prática.*

Os postulados "não são dogmas teóricos, mas *pressupostos,* de um ponto de vista necessariamente prático; portanto,não amplificam o conhecimento especulativo, *mas dão às Idéias da razão especulativa em geral* (por meio de sua relação com os princípios práticos) *uma realidade objetiva e autorizam conceitos dos quais, se assim não fosse, não se poderia presumir nem mesmo a afirmação da sua possibilidade".*

A força dos postulados está no fato de que nós temos de admiti-los para poder explicar a lei moral e o seu exercício. Se não os admitíssemos, não poderíamos explicar a lei moral. E, como esta é um fato inegável, assim a realidade dos postulados também é inegável. É por isso que Kant diz que os postulados "dão as Idéias da razão especulativa em geral *uma realidade objetiva".*

Eis uma apresentação sintética dos três postulados:

1) Já vimos que a liberdade é a condição do imperativo e, ao mesmo tempo, dele deriva. Kant fala até mesmo (cf. acima, p. 913 s) do imperativo categórico como de uma proposição sintética a priori que implica estruturalmente a liberdade e, portanto, como algo que é capaz de levar para além do mundo dos fenômenos. Mas ele diz ainda mais. A categoria de causa, que é um conceito puro, é em si mesma aplicável tanto ao mundo fenomênico (causa entendida mecanicamente) como ao mundo numênico (causa livre). E, embora seja teoricamente impossível a aplicação da causalidade ao *numeno,* no entanto é possível a sua aplicação à *vontade pura* no campo da moral — e, assim, é possível conceber a *vontade pura como causa livre.* Desse modo, o homem descobre pertencer a dois mundos: por um lado, como fenômeno, ele se reconhece como determinado e sujeito à causalidade mecânica; por outro lado, porém, ele se descobre como ser inteligível e livre, em virtude da lei moral. E nada impede que uma mesma ação, pertencente à esfera sensível, seja condicionada mecanicamente e determinada necessariamente no seu desenvolvimento, mas que, no entanto, sendo devida a um agente que pertence ao mundo inteligível, também possa pertencer "ao mundo inteligível, ter como seu fundamento uma causalidade sensivelmente incondicionada e, portanto, ser pensada como livre". (Em outras palavras, nada

impede que uma mesma ação possa ser produzida por uma causa livre e, portanto, numênica, mas, ao mesmo tempo, se desdobre segundo as leis da necessidade em dimensão fenomênica.)

2) A existência de Deus é recuperada no nível de "postulado" do seguinte modo. A virtude (que é o exercício e a concretização do dever) é "bem supremo". Entretanto, ela ainda não é o bem em seu caráter completo e íntegro. Só chega a sê-lo a virtude à qual se agregue também a felicidade que lhe compete por sua própria natureza de virtude. Juntamente com a felicidade que lhe compete, a virtude constitui o "sumo bem". Ora, a busca da felicidade nunca gera a virtude (porque faz a moral cair no eudemonismo, pelas razões que já vimos), mas a busca da virtude também não gera a felicidade por si só. Pelo menos, é o que ocorre *neste* mundo, que não é governado pelas leis morais, mas sim, pelas mecânicas.

Entretanto, a busca da virtude nos torna dignos de felicidade. E ser dignos de felicidade, mas não ser felizes é absurdo. E saímos desse absurdo *postulando* um mundo inteligível e um Deus, onisciente e onipotente, que proporcione a felicidade aos méritos e aos graus da virtude.

Em outras palavras, a lei moral me ordena ser virtuoso; isso me torna digno de felicidade; precisamente por isso, é lícito *postular* a existência de um Deus que faça corresponder em *outro* mundo aquela felicidade que compete ao mérito e que não se realiza *neste* mundo. (Sem esse "postulado", ter-se-ia uma situação absurda, contrária à razão.)

3) A imortalidade da alma é postulada como segue. O sumo bem requer a "perfeita adequação da vontade à lei moral". E isso, precisamente, nos é ordenado pelo imperativo. Mas essa "perfeita adequação da vontade à lei moral" é a "santidade". Ora, como esta a) é exigida categoricamente e b) ninguém *neste* mundo pode concretizá-la, "ela só poderá ser encontrada em um progresso ao infinito", ou seja, em um progresso que cada vez mais se aproxime daquela *"adequação completa":* "Mas tal progresso infinito só é possível pressupondo uma existência e uma personalidade do próprio ser racional que perdurem ao infinito — e isso toma o nome de imortalidade da alma." Trata-se de um modo bastante insólito de conceber a imortalidade e a vida eterna (o paraíso): isto é, não como uma condição de certo modo estática ou, pelo menos, aprocessual, mas precisamente como um incremento e um progresso infinitos. Para Kant, a imortalidade e a outra vida constituem um aproximar-se-sempre-mais-da-santidade, um contínuo crescimento na dimensão da santidade.

A razão prática, portanto, "preencheu" aquelas exigências da razão pura que eram as Idéias, dando-lhes uma "realidade moral".

Portanto, ela não está justaposta à razão pura, mas sobreposta, ou melhor, sobreordenada a ela. O contrário é impensável, diz Kant, "porque, em última análise, todo interesse é prático e até mesmo o interesse da razão especulativa só é perfeito condicionadamente e no uso prático".

A *Crítica da razão pura* só adquire o seu justo significado à luz da *Crítica da razão prática*, que constitui a mais viva e apaixonante obra de Kant.

4. A *Crítica do juízo*

4.1. A posição da terceira *Crítica* em relação às duas anteriores

A *Crítica da razão pura* ocupou-se da faculdade teórica, ou seja, do aspecto cognoscitivo da razão humana, concluindo que a esfera por ela dominada é a da experiência (real ou possível), que é a esfera dos fenômenos. O intelecto humano impõe a lei aos fenômenos e estes, regulados pelas leis do intelecto, constituem a natureza. Essa natureza é caracterizada pela causalidade mecânica e pela necessidade, que é a necessidade mesma que lhe imprime o intelecto, como se viu amplamente.

Já a *Crítica da razão prática* tratou de um tipo diverso de legislação, caracterizada pela *liberdade*. Tal legislação, porém, não se explica em um âmbito teórico, mas prático, como também vimos.

Portanto, o domínio da razão pura não pode de modo algum nos representar seus objetos como coisas em si, mas somente como fenômenos; já o domínio prático pode nos representar seus próprios objetos como coisas em si (supra-sensíveis), mas não pode conhecê-los teoricamente. Às coisas em si e aos númenos só podemos dar realidade prática.

É evidente que essa "ruptura" entre "fenômeno" e "número" devia atormentar Kant, ainda mais que a) já na primeira *Crítica*, ele havia admitido (embora com uma série de cautelas e distinções) que a coisa em si é o substrato numênico do fenômeno (sendo pensável, ainda que não cognoscível) e b) na segunda *Crítica*, havia admitido o acesso por via prático-moral ao mundo das coisas em si e dos númenos.

Na *Crítica do juízo*, ele se propõe então a tarefa de tentar uma mediação entre os dois mundos e, de certa forma, captar a sua unidade, embora reafirmando firmemente que essa mediação não poderá ser de caráter "cognoscitivo" e "teórico".

Eis as afirmações programáticas de Kant: "Ora, embora exista um abismo imensurável entre o domínio do conceito de

natureza ou o sensível e o domínio do conceito de liberdade ou o supra-sensível, de modo que não é possível nenhuma passagem do primeiro para o segundo (através do uso teórico da razão), como se fossem dois mundos tão diversos que o primeiro não possa ter qualquer influência sobre o segundo. Entretanto, o segundo deve ter uma influência sobre o primeiro, isto é, o conceito da liberdade deve realizar no mundo sensível o objetivo proposto através de suas leis e, conseqüentemente, a natureza deve poder ser pensada de modo que a conformidade às leis que constituem a sua forma possa pelo menos se harmonizar com a possibilidade dos objetivos, que devem se concretizar nela segundo as leis da liberdade. Desse modo, deve haver um fundamento da *unidade* entre o supra-sensível que é o fundamento da natureza e aquilo que o conceito da liberdade contém praticamente, *um fundamento cujo conceito, na verdade, é insuficiente para dar seu conhecimento, tanto teórica como praticamente, não tendo portanto nenhum domínio próprio, mas que, apesar disso, permite a passagem do modo de pensar segundo os princípios de um ao modo de pensar segundo os princípios do outro."*

Esse fundamento é uma terceira faculdade, que Kant identifica como intermediária entre o intelecto (= faculdade cognoscitiva) e a razão (= faculdade prática) e que chama de *faculdade do juízo,* que se revela estreitamente vinculado com o *sentimento puro.*

Para compreender a nova *Crítica,* é necessário esclarecer bem o novo significado de "juízo" e estabelecer com exatidão em que ele se diferencia do "juízo" teórico de que fala a *Crítica da razão pura.*

4.2. **"Juízo determinante" e "juízo reflexivo"**

Segundo Kant, o juízo em geral é a faculdade de assumir o "particular" no "universal", ou seja, a faculdade de pensar o particular contido no universal. Ora, a esse respeito, dois casos são possíveis.

1) No primeiro caso, podem se dar tanto o "particular" como o "universal". Nesse caso, o juízo que opera a adoção do particular (já dado) pelo universal (também já dado) é *determinante.* Todos os juízos da *Crítica da razão pura* são *determinantes,* porque são dados tanto o particular (o múltiplo sensível) como o universal (as *categorias* e os *princípios* a priori). Kant chama esse juízo de "determinante" porque ele determina teoricamente o objeto (o constitui como objeto, como já vimos).

2) Ou então, no segundo caso, pode ser dado *só* o "particular", devendo o "universal" ser *procurado.* E é precisamente o juízo que

deve *procurá-lo*. Nesse caso, o juízo se chama "reflexivo". E chama-se "reflexivo" porque esse "universal que se deve encontrar" não é uma lei a priori do intelecto, mas, diz Kant, deriva de um "princípio da *reflexão* sobre objetos para os quais, objetivamente, nos falta em absoluto uma lei" (Note-se que, aqui, "reflexão" assume sentido, não genérico, mas técnico: para Kant, "reflexão" significa comparar e conjugar representações entre si e colocá-las em relação com as nossas faculdades do conhecimento.)

Como veremos, esse princípio "universal" da reflexão é diferente do universal do intelecto e é análogo ao das Idéias da razão: *ele consiste na Idéia de finalidade.*

Note-se, ademais, que, enquanto no juízo determinante os dados particulares são os fornecidos pela sensibilidade e, portanto, são dados informes que são "enformados" pelas categorias, no juízo reflexivo os dados são constituídos pelos objetos já determinados pelo "juízo determinante" ou teórico. Assim, podemos dizer que o "juízo reflexivo" reflete sobre esses objetos já teoricamente determinados (sobre as representações desses objetos) a fim de "encontrar" e "recuperar" a concordância entre si e com o sujeito (com as suas faculdades cognoscitivas e com as suas exigência morais, particularmente com a liberdade). No juízo reflexivo, nós captamos as coisas como em harmonia umas com as outras e também em harmonia conosco.

Como dissemos, o universal próprio do juízo reflexivo não é de natureza lógica, porquanto se trata de um universal que, muito mais, *corresponde às Idéias da razão e ao seu uso normativo.* Com efeito, nos simples juízos reflexivos, para poder remontar do particular ao universal que deve ser "encontrado" (ou seja, para encontrar a unidade sob a qual reunir os vários objetos e os vários casos), temos necessidade de um princípio-guia a priori, que, segundo Kant, outra coisa não é senão a *hipótese da finalidade da natureza* em seus múltiplos casos e manifestações, ou melhor, a consideração da natureza e de tudo o que nela foi deixado indeterminado pelo nosso intelecto "segundo uma unidade que possa ter sido estabelecida por um intelecto (ainda que não o nosso)", precisa Kant, ou seja, segundo uma unidade "que possa ter sido estabelecida por um intelecto divino". É evidente que, considerada desse ponto de vista, vale dizer, como a realização do projeto de uma mente divina, toda a realidade da natureza, particularmente todos os acontecimentos que nos aparecem como contingentes, manifestam-se então sob uma luz completamente diferente, ou seja, à luz de um *objetivo* e de um *fim.*

Desse modo, o conceito de fim, que fôra excluído da *Razão pura,* ingressa na filosofia kantiana nessa fórmula complicadíssima do "juízo reflexivo", aliás bastante sugestiva. O conceito de

"fim" não é um conceito teórico, como já recordamos, mas algo que se radica em uma necessidade e em uma instância estrutural do sujeito. Entretanto, embora dentro desses limites, o juízo reflexivo "fornece o conceito intermediário entre o conceito da *natureza* e o da *liberdade*". Concebida "teleologicamente", a natureza se harmoniza com a "finalidade moral", porque a finalidade faz a natureza perder a sua rigidez mecanicista e torna possível a sua harmonização com a liberdade.

Mas nós podemos "encontrar" o finalismo na natureza de dois modos diferentes, ainda que conjugados entre si: a) refletindo sobre a *beleza* ou então b) refletindo sobre o *ordenamento* da natureza. Daí a distinção kantiana de dois tipos de "juízo reflexivo": a) o juízo estético e b) o juízo teleológico, que agora examinaremos.

4.3. **O juízo estético**

A existência de juízos estéticos é um dado de fato evidente por si só. Mas, diante da existência do juízo estético, colocam-se dois problemas: 1) em primeiro lugar, o de estabelecer o que seja propriamente o *belo* que nele se manifesta; 2) em segundo lugar, o de remontar ao fundamento que o torna possível.

E eis a solução kantiana para esses dois problemas.

1) Para Kant, o belo, obviamente, não pode ser uma propriedade objetiva das coisas (o belo ontológico), mas sim algo que nasce da relação entre o objeto e o sujeito. Mais precisamente, é aquela propriedade que nasce da relação dos objetos comparados com o *nosso* sentimento de prazer e que *nós* atribuímos aos próprios objetos. A *imagem* do objeto referida ao *sentimento* do prazer, comparada a este e por este avaliada dá lugar ao juízo de gosto. Esse juízo não é cognoscitivo, porque o sentimento não é um conceito e, portanto, os juízos de gosto não são juízos teóricos. Belo, portanto, é aquilo que agrada segundo o juízo de gosto, o que implica em quatro características (que Kant deduz das quatro classes de categorias).

a) Belo é o objeto de "prazer sem interesse". Falar de prazer sem interesse significa falar de prazer que não está ligado ao grosseiro prazer dos sentidos e que não está ligado sequer ao útil econômico ou ao bem moral.

b) Belo é "aquilo que agrada universalmente, sem conceito". O prazer do bem é universal, porque *vale para todos os homens* e, portanto, se distingue dos gostos individuais; entretanto, essa universalidade não é de caráter conceitual e cognoscitivo. Trata-se portanto de uma universalidade "subjetiva", no sentido de que vale para cada sujeito (referida que é ao sentimento de cada um).

c) "A beleza é a *forma da finalidade* de um objeto, enquanto é percebido sem a representação de objetivo". G. de Ruggiero explica muito bem essa característica no seguinte texto: "O belo nos dá uma impressão de ordem e de harmonia, isto é, de um fim para o qual estão voltados os elementos do objeto representado. Mas, se analisarmos essa impressão, veremos que nenhum fim determinado e particular pode nos dar razão. Não é o fim egoísta da satisfação de uma nossa necessidade, pois sentimos que o prazer da beleza é desinteressado. Não é o fim utilitário, pelo qual o belo estaria subordinado a alguma coisa, pois sentimos que o belo é tal em si mesmo e não a serviço de outro. Não é o fim de uma perfeição intrínseca, ética e lógica, pois a essa nós chegamos através de uma reflexão conceitual, ao passo que o belo agrada imediatamente. Excluindo-se assim qualquer fim determinado, resta a própria idéia da finalidade, em seu aspecto formal e subjetivo, *como idéia de uma concordância quase intencional de partes em um todo harmônico*. Essa característica pode ser mais bem entendida quando consideramos a relação entre o belo da natureza, de que se fala, com o belo na arte. Diante do belo da natureza, nós percebemos como que a presença de um desígnio intencional pelo qual o objeto belo se nos configura como obra de arte. Ao contrário diante de uma obra de arte, que segue um desígnio intencional, nós sentimos que ela é verdadeiramente bela quando aquela intencionalidade se oblitera e o objeto parece uma criação espontânea da natureza. Reunindo as duas qualidades, que parecem em contraste, mas são convergentes, podemos dizer que no belo, da natureza ou da arte, é preciso que exista e não exista fim, ou seja, exista como se não existisse, isto é, que a intencionalidade e a espontaneidade estejam fundidas de tal maneira que a natureza pareça arte e a arte pareça natureza".

d) "O belo é aquilo que é reconhecido, sem conceito, como objeto de prazer *necessário*." Trata-se, obviamente (como também no caso da universalidade), não de uma necessidade lógica, mas sim *subjetiva*, no sentido de que se trata de algo que se impõe a todos os homens.

2) Resolvido o primeiro problema, vejamos o segundo: qual é o fundamento do juízo (reflexivo) estético? O fundamento do juízo estético é o "livre jogo e harmonia das nossas faculdades espirituais" (a harmonia entre a representação e o nosso intelecto, entre a fantasia e o intelecto) que o objeto produz no sujeito. O juízo de gosto, portanto, é o efeito desse livre jogo das faculdades cognoscitivas. São compreensíveis, portanto, as conclusões de Kant: "Esse juízo puramente subjetivo (estético) do objeto ou da representação com que ele nos é dado precede o prazer pelo objeto e é o *fundamento* desse prazer *pela harmonia das faculdades do conhecer:*

mas só se funda na universalidade das condições subjetivas no juízo dos objetos *essa validade subjetiva universal do prazer* que nós ligamos à representação do objeto que chamamos 'belo'.

4.4. A concepção do sublime

O sublime é afim ao belo, porque também agrada "por si mesmo" e, do mesmo modo, pressupõe um "juízo de reflexão". A diferença está no fato de que o belo diz respeito à forma do objeto e a forma é caracterizada pela limitação (de-terminação), ao passo que o sublime também diz respeito àquilo que é informe e que, enquanto tal, implica a representação do ilimitado. Ademais, o belo produz um prazer positivo, enquanto o sulime produz um prazer negativo (por vezes, Kant chega a dizer que produz um sentimento de desprazer). Escreve Kant: "O sublime não pode se unir a algo atrativo; e, como o espírito não é simplesmente atraído pelo objeto, mas alternadamente atraído e repelido, o prazer do sublime não é tanto uma alegria positiva, mas muito mais um contínuo maravilhamento e estima, isto é, merece ser chamado um prazer negativo". E, por fim, o espírito tende à comoção ao se representar o sublime, ao passo que, representando-se o belo, "goza de calma contemplação".

Mas o sublime *não está nas coisas e sim no homem.* O sublime é de duas espécies: matemático e dinâmico; o primeiro é dado pelo infinitamente grande e o segundo pelo infinitamente potente. Diante do imensamente grande (oceano, céu etc.) ou do imensamente potente (terremotos, vulcões etc.) o homem, por um lado, se descobre pequeno e se sente esmagado, mas, por outro lado, descobre ser superior àquele imensamente grande ou potente de caráter físico (oceano, céu, terremotos e vulcões são fenômenos físicos), dado que leva em si as Idéias da razão, que são Idéias da totalidade absoluta, que superam aquilo que, à primeira vista, parecia superar o próprio homem.

Eis as eloqüentes palavras de Kant: "O verdadeiro sublime não pode estar contido em alguma forma sensível, mas diz respeito somente às Idéias da razão, as quais, embora nenhuma exibição lhes possa ser adequada, aliás, *precisamente por tal desproporção* que se pode exibir sensivelmente, *são evocadas e despertadas em nosso espírito.* Assim, o imenso oceano erguido pela tempestade não pode ser chamado de sublime: a sua visão é terrível. E é preciso que o espírito já tenha sido preenchido por tais idéias se, através de tal intuição, deve ser determinado a um sentimento, que é ele próprio sublime, *enquanto o espírito é levado a abandonar a sensibilidade e se ocupar de Idéias que contêm uma finalidade superior.*" Em conclusão, a definição mais apropriada de sublime é a seguin-

te: "Sublime é aquilo que, pelo fato mesmo de poder só pensá-lo, atesta uma faculdade de espírito superior a toda medida dos sentidos."

4.5. O juízo teleológico e as conclusões da *Crítica do juízo*

A finalidade do juízo estético é uma finalidade "sem objetivo", como vimos, isto é, uma finalidade *para o sujeito* (o objeto parece feito de propósito *para o sujeito,* a fim de pôr harmonicamente em movimento as suas faculdades). No juízo teleológico, ao contrário, considera-se a finalidade da natureza, que Kant recupera, precisamente, ao nível do "juízo reflexivo".

Essa é a parte mais atormentada da terceira *Crítica,* porque muitas considerações de Kant o levariam a conclusões metafísicas, que ele, no entanto, repele por causa dos preconceitos que carrega desde a primeira *Crítica.*

As conclusões do filósofo são as que se seguem.

Nós não sabemos como a natureza é em si mesma (considerada numenicamente), já que só a conhecemos fenomenicamente. Entretanto, nós não podemos deixar de considerá-la como organizada finalisticamente, *dado que em nós há uma tendência irrefreável a considerá-la desse modo.*

Aliás, Kant admite inclusive que alguns produtos da natureza física (os organismos) não podem ser explicados segundo leis puramente mecânicas, exigindo "uma lei de causalidade inteiramente diferente", isto é, a causalidade finalística.

Entretanto, não é possível a extensão do finalismo a *toda* a natureza, do ponto de vista cognoscitivo, pelas razões que já vimos (deveríamos ter um intelecto intuitivo e poder construir uma metafísica como ciência). Kant encontra a solução (não sem ter que forçar um pouco) precisamente graças ao *juízo teleológico* entendido como simples "juízo reflexivo".

As seguintes palavras de Kant resumem claramente a sua posição: "Há uma diferença absoluta entre dizer que a produção de certas coisas da natureza ou até de toda a natureza não é possível senão através de uma causa que se determina a agir intencionalmente e dizer que, *segundo a natureza particular de minha faculdade cognoscitiva, eu não posso julgar da possibilidade daquelas coisas e de sua produção senão pensando uma causa que age intencionalmente e, portanto, um ser que produz analogamente à causalidade de um intelecto.* No primeiro caso, quero afirmar algo do objeto e sou levado a demonstrar a realidade objetiva de um conceito que eu admito; no segundo, a razão nada mais faz do que determinar o uso de minhas faculdades cognoscitivas, em conformidade com a sua natureza e com as condições essenciais de sua

dimensão e dos seus limites. De modo que o primeiro é um princípio objetivo pelo juízo determinante e *o segundo um princípio subjetivo que serve simplesmente pelo juízo reflexivo* e, portanto, uma máxima que lhe é atribuída pela razão."

Entretanto, Kant reconhece expressamente que a consideração teleológica tem uso normativo e até *eurístico*, ou seja, válido "para investigar as leis particulares da natureza".

Mas a conclusão da *Crítica do juízo* é que, vista pela ótica do juízo reflexivo, a realização do fim moral do homem é o objetivo da natureza e que "segundo os princípios da razão, existem motivos suficientes (...) para que o juízo reflexivo considere o homem não somente como fim da natureza, como todos os seres organizados, *mas também como objetivo da natureza sobre a terra, de modo que, em relação a ele, todas as outras coisas naturais constituem um sistema de fins*". Sem o homem, o mundo seria um deserto vazio. E só a "boa vontade" constitui um objetivo último.

Essa foi a obra que teve maior influência sobre os contemporâneos de Kant e também sobre a geração seguinte: para Goethe, para Schiller e para os poetas românticos, Kant foi sobretudo o autor da terceira *Crítica*.

5. Conclusões: "o céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim" como marca espiritual de Kant como homem e pensador

Já acenamos à afirmação simbólica de Kant segundo a qual as duas coisas que mais o enchiam de admiração eram o céu estrelado e a lei moral. Agora, como conclusão, é tempo de ler essa passagem na íntegra:

"Duas coisas enchem-me o espírito de admiração e reverência sempre novas e crescentes, quanto mais freqüente e longamente o pensamento nelas se detém: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim. Não tenho que buscar essas duas coisas fora do alcance da minha vista, envolvidas em obscuridade, ou no transcendente. Nem devo, simplesmente, presumi-las. Eu as vejo diante de mim e as vinculo imediatamente à consciência da minha existência. A primeira começa do lugar que ocupo no mundo sensível externo e estende a conexão em que me encontro a grandezas imensuráveis, com mundos sobre mundos e sistemas de sistemas e, além disso, aos tempos sem fronteiras do seu movimento periódico, do seu início e da sua duração. A segunda parte do meu Eu invisível, da minha personalidade, representando-me

em um mundo que tem uma infinitude verdadeira, mas que só é perceptível pelo intelecto, com o qual (mas, por isso e ao mesmo tempo, com todos aqueles mundos visíveis) me reconheço em uma conexão não simplesmente acidental, como no primeiro caso, mas universal e necessária. A primeira visão, de um conjunto inumerável de mundos, aniquila, por assim dizer, a minha importância de criatura animal, que deverá restituir a matéria de que é feita ao planeta (um simples ponto no universo), depois de ter sido dotada por breve tempo (não se sabe como) de força vital. A segunda, ao contrário, eleva infinitamente o meu valor, como valor de uma inteligência, graças à minha personalidade, na qual a lei moral me revela uma vida independente da animalidade e até mesmo de todo o mundo sensível, pelo menos por aquilo que se pode deduzir da destinação final de minha existência em virtude dessa lei, destinação que não se limita às condições e às fronteiras desta vida, mas que vai até o infinito."

E assim, para Kant, o homem, que na *Razão pura* revelou-se fenomênico, finito, mas dotado (como razão) *de estrutural abertura para o infinito* (as Idéias) e de uma necessidade irrefreável de infinito, agora na *Razão prática* (da qual foi extraída essa passagem) revela-se também *efetivamente destinado ao infinito.*

O destino do homem, portanto, é o infinito.

Com essas posições, nos preparamos para transcender os horizontes do iluminismo e chegamos aos umbrais do romantismo, que, em sua poesia e em sua filosofia, estará todo voltado precisamente para o infinito.

APÊNDICE

Quadros cronológicos e
Índice dos nomes
de Claudio Mazzarelli

Os quadros cronológicos e o índice dos nomes são obra do professor Claudio Mazzarelli (nascido em Milão em 1938), professor de filosofia e história em escolas públicas e colaborador científico do professor G. Reale na Universidade Católica de Milão.

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
1400	1402-1412: Expansão de Veneza em terra firme.	
1410	1410: Os poloneses derrotam a Ordem Teutônica. 1414-1418: Concílio de Constança. 1415: Batalha de Azincourt; execução de Huss e revolta boêmia. 1416-1458: Afonso V, rei de Aragão e da Sicília (a partir de 1452, também de Nápoles).	
1420		
1430	1431: Suplício de Joana d'Arc. 1434-1464: Florença: Cosme de Médici. 1437-1449: Pequeno cisma do Ocidente.	1431: Valla (1407-1457): *De voluptate.* 1437-41. Alberti (1404-72): *Sobre a família*
1440		1440: Nicolau de Cusa (1401-1464): *De docta ignorantia.* 1440-1445: Nicolau de Cusa: *De coniecturis.*
1450	1449-1492: Florença: Lourenço, o Magnífico. 1450: Francisco Sforza, duque de Milão. 1451-1481: Império turco: Maomé II. 1453: Os turcos conquistam Constantinopla. França-Inglaterra: Paz de Calais. 1455-1485: Inglaterra: Guerra das Duas Rosas.	1450:Nicolau de Cusa *O idiota.* 1453: Nicolau de Cusa: *De visione Dei.* 1458: Nicolau de Cusa: *De beryllo.*
1460	1462-1505: Rússia: Ivã III, o Grande	1463-1468: Ficino (1433-1499) traduz Platão.
1470	1469: Fusão pessoal dos reinos de Castela e Aragão. 1478: Florença: conjura dos Pazzi. 1479: Espanha: Fernando de Aragão e Isabel de Castela soberanos.	1474: Ficino: *De christiana religione.* 1482: Ficino: *Theologia platonica.*
1480	1485: Inglaterra: Henrique VII (m. em 1509) inicia a dinastia Tudor.	1486: Pico de Mirândola (1463-1494): *De hominis dignitate* e *Novecentas teses.*

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
	Inglaterra: Inicia-se a indústria do algodão.	1400
1403-1424: Ghiberti (1378-1455): *Porta do batistério* (Florença). 1406: Salutati (n. em 1331): *Epistolário,* morte.	1408: Gênova: fundação do *Banco de São Jorge*	1410
1416: Donatello (1386-1446): *São Jorge.*		
1420-1436: Brunelleschi (1377-1446): *Cúpula da catedral* de Florença.		1420
1426-1428: Masaccio (1401-1429): *Cappella Brancacci* (Florença). 1430?-1479: Antonello de Messina.	1425: Lovaina: fundação da Universidade.	1430
	1431: Descobertas: ilhas dos Açores.	
1436-1444: Beato Angélico (1387-1455): *Afrescos* em São Marcos (Florença).		1440
1444: Morte de Bruni (n. em 1370).		
1447: Donatello: monumento a *Gattamelata* (Pádua).	1445: Descobertas: ilhas de Cabo Verde.	1450
1450?: Piero della Francesca (1410?-1492): *Flagelação de Cristo.* 1450-1516: Bosch. 1452: Ghiberti conclui a *Porta do paraíso.*		
1459: Morre Bracciolini (n. em 1380).	1455: Gutemberg imprime a *Bíblia.*	1460
1464?: Piero della Francesca conclui os *Afrescos* de Arezzo.		
1471-1474: Mantegna (1431-1506): *Camera degli Sposi* (Mântua) 1471-1528: Dürer.	1470: Lombardia: Canal da Martesana.	1470
1475-1478: Policiano (1454-1494): *Stanze per la Giostra* (impressa em 1494). 1477-1510: Giorgione.	1477: Upsala: fundação da Universidade.	
1478: Botticelli(1444-1510): *A Primavera.*		
1480: Policiano: *Orfeu.* 1482: Leonardo (1452-1519): *São Jerônimo.* 1483: Leonardo: *A Virgem dos rochedos.* 1486 a.: Botticelli: *O nascimento de Vênus.*	1482: Descobertas: a foz do Congo. 1487: Diaz dobra o cabo da Boa Esperança	1480

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
1490	1492: Descoberta da América. Morte de Lourenço, o Magnífico. Reconquista espanhola de Granada. 1492-1503: Alexandre VI, papa. 1494-1495: Carlos VIII na Itália.	1491: Ficino acada de traduzir e comentar as *Enéadas* de Plotino.
1500	1498: Florença: suplício de Savonarola. 1503-1513: Júlio II, papa. 1504: França-Espanha: o Trat. de Lião. 1507: Morre C. Borjas (o Valentino). 1508: Liga de Cambrai. 1509-1547: Inglaterra: Henrique VIII.	1504: Erasmo (1466-1536): *Manual do soldado cristão.* 1509: Erasmo: o *Elogio da loucura.*
1510	1510: Lutero (1483-1546) em Roma. 1510-1511: Primeiros escravos negros na América. 1511: Júlio II: a Liga Santa. 1513-1521: Leão X, papa. 1515-1547: França: Francisco I. 1516: Carlos de Habsburgo, rei da Espanha. Paz de Noyon (França-Espanha). 1517: Lutero: *Noventa e cinco teses.* 1519-1521: Cortez conquista o império asteca. 1519-1556: Carlos V, Imperador.	1513-1519: Maquiavel (1469-1527): *O Príncipe* e *Discursos.* 1514-1516: Erasmo: *Novo Testamento* (edição crítica e tradução). 1515-1516: Lutero: *Comentário à epístola aos Romanos.* 1516: Pomponazzi (1462-1525): *De immortalitate animae.* Tomás Moore (1478-1535): a *Utopia.*
1520	1520: Turquia: Solimão II, o Magnífico. Saxônia: a revolta de Müntzer. Leão X: *Exurge Domine.* 1521: Dieta de Vórmia, excomunhão de Lutero. 1522-1523: Alemanha: a revolta dos cavaleiros. 1523-1534: Clemente VII, papa. 1523-1560: Gustavo Vasa, rei da Suábia 1524-1525: Alemanha: a revolta dos camponeses. 1525: Batalha de Pavia. 1526: França-Espanha: tratado de Madri; Liga de Cognac. 1527: Saque de Roma. 1529: França-Espanha: paz de Cambrai.	1519: Zuínglio (1484-1531) começa sua pregação em Zurique. 1520: Lutero: *Apelo à nobreza cristã, O cativeiro babilônio da Igreja, A liberdade do cristão.* Pomponazzi: *De fato.* 1521: Melanchton (1497-1560): *Loci comunes.* 1522: Erasmo: *Colóquios.* 1524: Erasmo: *Sobre o livre-arbítrio.* 1525: Lutero: *Sobre o servo arbítrio.*
1530	1530: *Confessio Augustana* (Melanchton). Coroação de Carlos V. 1531-1534: Pizarro conquista o império inca. 1533-1584: Rússia: Ivã IV, o Terrível. 1534: Inglaterra: *Ato de Supremacia* (Henrique VIII). 1534-1549: Paulo III, papa. 1535: Execução de Tomás More. 1536: Argentina: fundação de B. Aires. 1537: Paulo III: bula contra a exploração dos índios.	1535: Leão Hebreu (1463-1523): *Diálogos de amor* (póstumos). 1536: Calvino (1509-1564): *Instituição da religião cristã.*

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
		1490
1492 ca.Bramante (144401514): abside de *Santa Maria das graças* (Milão).	1492-1504: Viagens de Cristóvão Colombo.	
1497: Leonardo: *Ultima ceia* (Milão).	1498: Vasco da Gama na Índia, via cabo da Boa Esperança.	
1500-1502: Bramante: *San Pietro in Montorio* (Roma).	1500: Cabral descobre o Brasil.	1500
1501-1504: Michelangelo (1475-15564): *Davi.*		
1503?: Leonardo: *Gioconda* (Mona Lisa).		
1508-1511: Rafael (1483-1520):*A Escola de Atenas* (Salas Vaticanas).		
1508-1512: Michelangelo: a *Capela Sistina.*		
1508-1580: Palladio.		
1510-1515: Grünewald (1470 ca.-1528): o altar de Isenheim.	1510: Henlein: relógio de bolso.	1510
	1513: Cabral descobre o Oceano Pacífico.	
1516: Ariosto (1474-1533): *Orlando furioso.*		
1518: Tiziano (1490 ca.-1576): *Nossa Senhora da Assunção.*		
1518-1594: Tintoretto.	1519-1521: Magalhães: primeira circunavegação da Terra.	
		1520
1521-1534: Michelangelo: *Nova sacristia* de San Lorenzo e *Tumbas medicianas.*	1521: Maquiavel: *A arte da guerra.*	
1523: Tiziano: *Deposição.*		
1523-1525: Maquiavel:*Histórias florentinas.*		
1525?-1594: Palestrina.		
1528-1569: Bruegel, o Velho.	1527: Dürer: tratado sobre a fortificação.	
1528-1588: Veronese.		
1532-1552: Rabelais (1494-1553): *Gargântua* e *Pantaguel.*	1530: Fracastoro: *Syphylis sive morbus gallicus.*	1530
1534: A. de Sangallo, o Jovem (1483-1546): *Palácio Farnese* (Roma).		
1536-1541: Michelangelo: *Juízo universal.*	1537: Tartaglia: estudos de balística.	

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
1540	1540: Inácio de Loyola (1491-1556): *Companhia de Jesus* (fundada em 1534). 1541: Dieta de Ratisbona. Calvino em Genebra. 1542: Carlos V: *Novas leis* (para as colônias). 1544: França-Espanha: paz de Crepy. 1545: Inicia-se o Concílio de Trento. 1548: Primeira suspensão do Concílio de Trento, até 1551.	
1550	1552-1561: Segunda suspensão do Concílio de Trento. 1553-1558: Inglaterra: Maria, a Católica. 1555: Paz de Augusta. 1556-1598: Espanha: Filipe II. 1558-1603: Inglaterra: Isabel I. 1559: Inglaterra: *Ato de uniformidade.* França-Espanha: paz de Cateau Cambrésis.	
1560	1562: Inglaterra: *Ato de supremacia.* 1562-1598: França: as guerras religiosas. 1562-1563: Fase final do Concílio de Trento. 1566: Os Países-Baixos se rebelam contra a Espanha. 1566-1572: São Pio V, papa. 1567: Maria Stuart na Inglaterra.	
1570	1571: Batalha de Lepanto. 1572: França: Noite de São Bartolomeu.	1576: Bodin (1530-1596): *Sobre a república.*
1580	1580: Filipe II anexa Portugal. 1581: República das Províncias Unidas (Holanda). 1584: Rússia: Boris Godunov no poder. 1587: Inglaterra: decapitação de Maria Stuart.	1580: Montaigne (1533-1592): *Ensaios.* 1582: Bruno (1548-1600): *De umbris idearum.* 1584: Brumo: *Sobre a causa, princípio e uno, Sobre o infinitio, O despacho da besta Triunfante, A ceia das cinzas.* 1585: Telésio (1509-1588): *De rerum natura iuxta propria principia.* 1588: Montaigne: *Ensaios* (edição definitiva). 1589: Botero (1544-1617): *Sobre a razão de Estado.*
1590	1588: Derrota da Invencível Armada. 1593-1610: França: Henrique IV.	1591: Campella (1568-1639): *Philosophia sensibus demonstrata.* Bruno: *De minimo, De monade, De immenso.*

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
	1540: Biringuccio: *Pirotechnia*. Rheticus: *Narratio prima* (do sistema copernicano).	1540
1541-1614: El Greco. 1542-1591: São João da Cruz.	1543: Copérnico (1473-1543): *De revolutionibus orbium coelestium*. Vesálio: *De corporis humani fabrica*.	
1547: Michelangelo assume os trabalhos da igreja de São Pedro, em Roma.	1545: Cardan: *Ars magna* (álgebra). 1546: G. Agricola: geologia e mineralogia. Fracastoro: *De contagione*. 1547: Cardan: *De subtilitate*.	
	1551; Reinhold: *Prutenicae tabulae*.	1550
1550 ca.: França: *"La Pléiade"*.	1558: Della Porta (1535-1615): *Magia naturalis*.	
1562-1565: Santa Teresa de Ávila (1515-1582): *Livro da vida*. 1562-1635: Lope de Vega.		1560
1567-1643: Monteverdi.		1570
1572-1631: J. Donne.		
1577-1640: Rubens.		1580
1581: Tasso (1544-1595): *Jerusalém libertada* (escrita entre 1570 e 1575).	1580: Della Porta: *Sobre a fisiognômica humana*.	
1582: Academia do *Farelo*.	1582: Reforma do calendário (Gregório XIII).	
	1588: Brahe (1546-1601): *De mundi aetherei recentioribus phaenomenis*. 1589: Della Porta: *Magia naturalis* (muito ampliada). 1590: Galileu (1564-1642): *De motu*.	1590
1594-1665: Poussin (a partir de 1624 em Roma).	1594: Harriot: estudos sobre a arte da navagação.	

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
1600	598: França: *Édito de Nantes,* paz de Vernins.	1597: Bacon (1561-1626): *Ensaios.* Suarez (1548-1617): *Disputationes metaphysicae.*
	1603-1625: Inglaterra: Jaime I.	1602: Campanella: *A Cidade do Sol.* Bacon: *Temporis partus masculus.*
	1605-1613: Rússia: período das desordens.	
	1606: Rússia: assassínio de Boris Godunov.	
1610	1608: Alemanha: União Evangélica. 1609: Alemanha: Liga Católica. 1610-1643: França: Luís XIII.	1608: Bacon: *Redargutio philosophiarum.*
	1611-1632: Suécia: Gustavo Adolfo. 1613: Rússia: Miguel I inicia a dinastia dos Romanov. 1616: Galileu: primeiro processo. 1618-1623: Guerra dos Trinta Anos: período boêmio-palatino.	1612: Böhme (1575-1624): *A aurora nascente.* Suarez: *De legibus.* 1613: Galileu: *Carta a B. Castelli.* 1613-1624: Campanella: *Teologia.* 1615: Galileu: *Carta a Madame Cristina* e *Carta e Mons. P. Dini.*
1620	1620: Batalha de Monte Branco. 1623-1644: Urbano VIII, papa. 1624-1642: França: Richelieu no poder. 1625-1629: Guerra dos Trinta Anos: período dinamarquês. 1625-1649: Inglaterra: Carlos I.	1620: Bacon: *Novum organum.* 1623: Bacon: *De dignitate et augmentis scientiarum.* 1624: Gassendi (1592-1655): *Exercícios.* 1625: Grotius (1583-1645): *De iure belli ac pacis.* 1627: Bacon: *A nova Atlântida* (póstuma). 1627-1628: Descartes (1596-1650): *Regulae ad directionem ingenii.*
1630	1630-1635: Guerra dos Trinta Anos: período sueco. 1632-1656: Cristina, rainha da Suécia. 1633: Galileu: segundo processo. 1635-1648: Guerra dos Trinta Anos: período francês.	1633: Descartes: *Tratado sobre o mundo e sobre o homem* (não publicado). 1637: Descartes: *Discurso sobre o método.* 1638: Campanella: *Metafísica.*
1640	1640: Inglaterra: Breve Parlamento e Longo Parlamento (1640-1653). 1640-1688: Prússia: Frederico Guilherme. 1642-1648: Inglaterra: guerra civil.	1640: Jansênio (1585-1638): *Augustinus* (póstumo). 1641: Descartes: *Meditações metafísicas (e Respostas).* 1642: Hobbes (1588-1679): *De Cive.*

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1595: Shakespeare (1564-1616): *Romeu e Julieta.* 1596: Shakespeare: *Ricardo II.* 1598: Shakespeare: *Henrique IV.* 1599-1667: Borromini. 1599-1660: Velasquez. 1600-1601: Caravaggio (1573-1610): *Conversão de são Paulo, Crucifixão de são Pedro.* 1601: Shakespeare: *Hamlet.*	1596: Kepler (1571-1630): *Mysterium cosmographicum.* 1597: Barlow: sobre a arte da navegação. 1600: Gilbert (1540-1603): *De magnete.*	1600
1603-1605: Caravaggio: *Madona dos peregrinos.* 1605: Cervantes (1547-1616): *Dom Quixote* (a primeira parte). 1606: Shakespeare: *Rei Lear, Macbeth.* 1606-1669: Rembrandt. 1607: Monteverdi: *Orfeu.*	1603: Roma Academia dos Linceus.	
1609: Shakespeare: *Sonetos.* 1615: Cervantes: *Dom Quixote* (segunda parte). 1618: São João da Cruz: *Obras espirituais* (póstumas). 1619: Sarpi (1552-1623): *História do Concílio tridentino.*	1609: Kepler: *Nova astronomia.* 1610: Galileu: telescópio e *Sidereus nuncius.* 1611: Kepler: *Diótrica.* 1612: Santorio: termoscópio. 1614: Napier: tábua dos logaritmos. 1616: Harvey: circulação do sangue. 1618-1621: Kepler: *Epitome astronomiae copernicanae.* Snellius: refração da luz. 1619: Kepler: *Harmonia do mundo.*	1610
1623: Marino (1569-1625): *Adônis:* 1624-1633: Bernini (1598-1625): baldaquino da igreja de São Pedro.	1623: Galileu: *Il Saggiatore.* 1628: Harvey (1578-1657): *De motu cordis.*	1620
1632: Rembrandt: *Lição de anatomia.* 1632-1675: Vermeer. 1635: Calderón de la Barca (1601-1681): *A vida é um sonho.* 1637: Corneille (1606-1684): *Cid.*	1632: Galileu: *Diálogo sobre os dois máximos sistemas.* 1635: Cavalieri (1598? 1647): *Geometria.* 1637: Descartes: *Geometria analítica.* 1638: Galileu: *Discursos e demonstrações matemáticas.* 1639: Pascal: *Tratado dos cônicos.*	1630
1640: Corneille: *Horácio, Cina.* 1642: Corneille: *Polieucte.*	1642: Pascal: máquina de somar.	1640

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	1643: França: regência de Ana da Áustria. Mazariano (m. em 1661).	1644: Descartes: *Principia philosophiae.*
	1647: Nápoles: revolta de Masaniello. 1648-1652: França: a Fronda Parlamentar e a Fronda dos princípes.	1647: Gasssendi: *Dieta e moribus Epicuri.*
1650	1649: Inglaterra: execução de Carlos I.	1649: Descartes: *As paixões da alma.*
	1651: Inglaterra: *Ato de navegação.*	1651: Hobbes: *Leviatã.*
	1652-1654: Guerrra Inglaterra-Holanda. 1653-1658: Inglaterra: Cromwell feito *Lord Protector.*	1654: Pascal (1623-1662): *Memorial.*
	1655-1660: Primeira Guerra do Norte.	1655: Hobbes: *De corpore.* 1656-1657: Pascal: *Cartas provinciais.*
1660	1659: França-Espanha: paz dos Pireneus. 1660-1685: Inglaterra: carlos II (Restauração). 1661-1715: França: Luís XIV.	1658: Hobbes: *De homine.* 1661: Spinoza (1632-1677): *Tractatus de intellectus emendatione.* 1662: Arnauld e Nicole: *Lógica.*
	1665-1667: Segunda guerra Inglaterra-Holanda.	1666: Leibniz (1646-1716): *De arte combinatoria.*
1670	1667-1668: França: a guerra de devolução inicia as guerras de expansão. 1672-1678: Guerra França-Holanda.	1669-1670: Pascal: *Pensamentos* (póstumos). 1670: Spinoza: *Tractatus theologico-politicus.* 1672: Pufendorf (1632-1694): *De iure naturae et gentium.*
1680	1673: Inglaterra: *Test Act.* 1679: Inglaterra: *Habeas corpus.* 1682: Luís XIV: *Declaratio cleri gallicani.* 1683: Os turcos sitiam Viena. 1685: Luís XIV revoga o *Edito de Nantes.* 1685-1688: Inglaterra: Jaime II. 1686: Liga de Augusta.	1674-1675: Malebranche (1638-1715): *A busca da verdade.* 1677: Spinoza: *Ethica* e *Tratado político* (póstumos). 1680: Malebranche: *Tratado sobre a natureza e a graça.* 1684: Malebranche: *Tratado de moral* 1686: Leibniz: *Discuso de metafísica.*
1690	1688: Inglaterra: a "gloriosa revolução". 1688-1697: Guerra França-Liga de Augusta. 1688-1713: Prússia: Frederico I. 1689-1725: Rússia: Pedro I, o Grande.	1688: Malebranche: *Conversações sobre a metafísica e a religião.* 1689: Locke (1632-1704): *Carta sobre a tolerância.* 1690: Locke: *Ensaio sobre o intelecto humano, Dois tratados sobre o governo.* 1693: Locke: *Pensamentos sobre a educação.*

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
	1643: Torricelli: barômetro a mercúrio.	
1647: Bernini: *Êxtase de santa Teresa.*		
1651: Bernini: *Fonte* da Piazza Navona (Roma).		1650
1656-1663: Bernini: *Colunatas* da igreja de São Pedro.	1657: Huygens: relógio a pêndulo. Florença: Academia do Cimento.	
1660-1725: Alessandro Scarlatti.	1660: Malpighi vê os capilares com o microscópio.	1660
	1662: Londres: Royal Society.	
1664: Molière (1622-1673): *Tartufo.* 1665: La Rochefoucauld (1613-1680): *Máximas Morais.* 1666: Molière: *O misântropo.*	1665: Grimaldi: difração da luz. 1666: Paris: Academia Real das Ciências. Magalotti: termômetro a álcool.	
1667: Milton (1608-1674): *Paraíso perdido.*		
1669: Racine (1639-1699): *Britânico.* 1670: Molière: *O burguês fidalgo.*	1669: Newton (1642-1727): *Methodus flucionum et seriarum infinitarum.*	1670
	1671: Leibniz: máquina de multiplicar. 1672: Newton: *Nova teoria acerca da luz e das cores.*	
1673: Molière: *O doente imaginário.*	1673: Huygens: o pêndulo cicloidal.	
1675: Angelus Silesius (1624-1677): *Peregrino querúbico* (edição definitiva). 1675-1741: Vivaldi. 1676-1736: Juvarra. 1677: Racine: *Fedra.*	1675: Römer: cálculo da velocidade da luz. 1677: Leeuwenhoek descobre os espermatozóides ao microscópio. 1680: Borelli (1608-1679): *De motu animalium* (póstumo).	1680
	1684: Leibniz: *Nova methodus pro maximis et minimis.*	
1685: Nascem J. S. Bach (m. em 1750), D. Scarlatti (m. em 1757) e Haendel (m. em 1759).	1687: Newton: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica.*	
1688: La Bruyère (1645-1696): *Os caracteres.*		
1690: A *Arcádia.*	1690: Huygens (1629-1695): *Tratado sobre a luz* (teoria ondulatória). Papin: máquina a vapor. 1693: Tschirnhaus: porcelana (na Europa).	1690

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	1697: Paz de Ryswick.	1695: Bayle (1647-1706): *Dicionário histórico-crítico.* Leibniz: *Novo sistema da natureza.* Locke: *A racionalidade do cristianismo.* 1696: Toland (1679-1722: *Cristianismo sem mistérios.* 1697: Bayle: *Dicionário* (2ª parte). 1699: Shaftesbury (1671-1713): *Ensaio sobre a virtude e o mérito.*
1700	1701-1713: Guerra da sucessão espanhola. 1704: Os ingleses ocupam Gibraltar.	1703-1704: Leibniz: *Novos ensaios sobre o intelecto humano* (póstumos, 1765). 1705: Mandeville (1670-1733): *Fábula das abelhas.* 1708: Vico (1668-1744): *De nostri temporis studiorum ratione.* Shaftesbury: *Sobre o entusiasmo.* 1709: Shaftesbury: *Os moralistas.* Thomasius: *Fundamenta iuris.*
1710	1713: Paz de Utrecht. 1713-1740: Prússia: Frederico Guilherme I. 1714: Paz de Rastadt. Inglaterra: Jorge I inicia a dinastia dos Hannover. 1715: França: Luís XV.	1710: Leibniz: *Teodicéia.* Berkeley: *Tratado sobre os princípios do conhecimento.* Vico: *De antiquisima italorum sapientia.* 1713: Collins (1676-1729): *Sobre o livre pensamento.* Berckeley: *Diálogos entre Hylas e Philonous.* 1714: Leibniz: *Monadologia, Princípios da natureza e da graça.*
1720	1720: Vitória Amadeu II, rei da Sardenha.	1721: Montesquieu (1689-1755): *Cartas persas.* 1725: Vico: *Nova ciência* (primeira). 1728: Wolff (1679-1754): *Lógica.* Hutcheson (1694-1747): *Sobre as paixões.* 1729: Wolff: *Ontologia.*
1730	1733-1738: Guerrra de sucessão polonesa. 1738: Paz de Viena.	1730: Vico: *Nova Ciência* (segunda). 1732L Berkeley: *Alcifron* 1733: Voltaire (1694-1778): *Cartas filosóficas sobre os ingleses.* 1737: Wolff: *Theologia naturalis.* 1739: Hume (1711-1776): *Tratado sobre a natureza humana.* Baumgarten (1714-1762): *Metaphysica.*
1740	1740-1748: Guerra de sucessão austríaca. 1740-1780: Áutria: Maria Teresa. 1740-1786: Prússia: Frederico II.	1740: Voltaire: *A metafísica de Newton.* 1741: Hume: *Ensaios morais e políticos.* 1744: Berkeley: *Syris.* 1746: Diderot (1713-1784): *Pensamentos filosóficos.*

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1696-1770: Tiépolo.		
1698-1782: Metastásio.		
1700-1773: Vanvitelli.		1700
	1704: Newton: *Ótica.*	
	1709: Berkely (1685-1753): *Nova teoria da visão.*	1710
1710-1736: Pergolesi.	1711: Newcomen: máquina a vapor. Le Blond: impressão em tricomia.	
1714: Pope (1688-1744): *O rapto da madeixa de cabelo.* Juvarra inicia a *Basílica de Superga* (Turim).	1714: Fahrenheit: termômetro a mercúrio.	
1719: Defoe (1660?-1731): *Robison Crusoé.*		
1721: Bach: *Concertos de Brandenburgo.*	1721: Berkeley: *De motu.*	1720
1723: Giannome (1676-1748): *História civil do reino de Nápoles.*		
1726: Swift (1667-1745): *As viagens de Gulliver.*		
1729: Bach: *Paixão segundo são Mateus.*		1730
1732-1809: Haydn.	1733: Wyatt: máquina de fiar.	
1734: Piermarini.	1735: Lineu: classificação dos três reinos da natureza.	
1738-1442: Muratori (1672-1750): *Antigüidades italianas da Idade Média.*	1738: D. Bernoulli: cinética dos gases.	
1740-1816: Paisiello.	1740: Huntsmann: fundição do aço.	1740
	1742: Celsius: termômetro centígrado. 1743: D'Alembert: o *Tratado de dinâmica.*	
1744-1749: Muratori: *Anais da Itália.*		

DATA	ANTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	1748: Paz de Aquisgrano.	1748: Hume: *Pesquisa sobre o intelecto humano.* Diderot: *Carta sobre os cegos.* Montesquieu: *O espírito das leis.* La Mettrie (1709-1751): *O homem-máquina.*
1750		1750: Rousseau (1712-1778): *Discurso sobre as ciências e as artes.* 1751: Hume: *Pesquisa sobre os princípios da moral* e *Diálogos sobre a religião natural* (publicações póstumas). 1751-1772: *Enciclopédia* (D'Alembert: *Discurso preliminar,* 1751). 1752: Hume: *Discursos políticos.* 1753: *Interpretação da natureza.* 1754: Condillac (1714-1780): *Tratado sobre as sensações.* Rousseau: *Discurso sobre a origem da desigualdade.* Hutcheson: *Sistema de filosofia moral* (póstumo).
	1755: Terremoto de Lisboa. 1756-1763: Guerra dos Sete Anos.	1755: Kant (1724-1804): *História natural, Nova delucidatio.* 1755: Mendelssohn (1729-1786): *Diálogos filosóficos.*
	1758: A Inglaterra toma o Canadá da França.	1757: Hume: *História natural da religião.* 1758: Helvetius (1715-1771): *Sobre o espírito.* Baumgarten: *Aesthetica.* 1758-1767: Condillac em Parma.
1760	1759: Portugal: Expulsão dos jesuítas. 1762-1796: Rússia: Catarina II, a Grande.	1759: D'Alembert (1717-1783): *Elementos de filosofia.* 1761: *Nova Heloísa,* de Rousseau. 1762: Rousseau: *O Contrato social, Emílio.* Voltaire: *Tratado sobre a tolerância.*
	1763: Paz de Paris. Paz de Hubertsburg.	1763: Kant: *O único argumento possível para demonstrar a existência de Deus.* 1764: Beccaria (1738-1794): *Dos delitos e das penas.* Reid (1710-1796): *Pesquisa sobre o espírito humano.* Voltaire: *Dicionário filosófico.* Kant: *Sobre o sentimento do belo e do sublime.*
	1765- 1790: Toscana: Pedro Leopoldo. 1768: Gênova cede a Córsega à França. 1769: Nasce Napoleão Bonaparte.	1766: Lessing (1729-1781): *Laocoonte.* Kant: *Sonhos de um visionário.* 1767: Mendelssohn: *Fédon.*
1770		1770: Kant: *Dissertatio.* D'Holbach (1723-1789): *O sistema da natureza.*
	1772: Primeira divisão da Polônia. 1773: Clemente XIV dissolve a Companhia de Jesus. 1774: Luís XVI, Rei da França. Primeiro Congresso de Filadélfia. 1775: Segundo Congresso de Filadélfia: inicia-se a Guerra da Independência norte-americana. 1776: Terceiro Congresso de Filadélfia: *Declaração de Independência.*	1773: P. Verri: *Discurso sobre a índole do prazer e da dor.* 1779: Lessing: *Natã, o sábio.*
1780	1780-1790: Áustria: José I.	1780: Lessing: *Educação do gênero humano.* 1781: Kant: *Crítica da razão pura.*

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1748: Klopstock (1724-1803): *O Messias* (edição definitiva: 1781).		
1749-1801: Cimarosa.		1750
1751: Gray (1716-1771): *Elegia.*	1751: Galiani (1728-1787): *Sobre a moeda.*	
1752-1773: Vanvitelli: o *Paço* de Caserta. 1753: Goldoni (1707-1793): *A hoteleira.* 1754-1762: Hume: *História da Inglaterra.*	1752: Franckin: o pára-raios. 1753: Londres: o Bristsh Museum.	
1756-1791: Mozart.	1756: Kant: *Os terremotos, Teoria dos ventos, Monadologia physica.*	
1759: Voltaire: *Cândido.*		
1760: Goldoni: *Os rústicos.*		
1762: Gluck (1714-1787): *Orfeu.* Goldoni: *Contendas vênetas.* 1763: Parini (1729-1799): *A manhã.*		
1764: Winckelmann (1764-1768): *História da arte da antigüidade.* 1764-1766: Milão: *O Café.*		1760
1765: Parini: *Meio-dia.*	1765-1767: Genovesi (1713-1769): *Lições de comércio.*	
1767: Lessing: *Minna von Barnhelm.* 1767-1769: Lessing: *Dramaturgia de Hamburgo.*		
1772: Lessing: *Emilia Galotti.* 1773: Macpherson (1736-1796): *Cantos de Ossian* (edição definitiva).	1769: Watt: máquina a vapor. 1770: Galiani: *Sobre o comércio de grãos.*	1770
1774: Goethe (1749-1832): *As dores do jovem Werther, Prometeu.*	1771: P. Verri (1728-1797): *Meditações sobre a economia política.*	
1777: Alfieri (1749-1803): *Da tirania* (impresso em 1789).	1776: Adam Smith (1723-1790): *Sobre a riqueza das nações.*	
1781: Schiller (1759-1805): *Os salteadores.* Canova (1757-1822) em Roma.	1780: Lavoisier: a teoria da combustão. 1780-1785: Filangieri (1752-1788): *Ciência da legislação* (em sete livros).	1780

DATA	ANTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	1783: Paz de Versalhes: reconhecimento dos Estados Unidos da América.	1783: Kant: *Prolegômenos a toda metafísica futura.*
		1784: Kant: *Idéias de uma história universal, O que é o iluminismo?*
		1785: Kant: *Fundamentação da metafísica dos costumes.*
	1786: Prússia: F. Guilherme II.	1786: Kant: *Princípios metafísicos da ciência da natureza.*
	1787: Estados Unidos: *Constituição.*	1787: Kant: *Crítica da razão pura* (segunda edição revista).
	1789: Revolução Francesa: *Declaração dos direitos do homem e do cidadão.*	1788: Kant: *Crítica da razão prática.*
	1790: França: constituição civil do clero.	1790: Kant: *Crítica do juízo.*
1790	1790-1792: Áustria: Leopoldo II.	
	1791: França: primeira *Constituição.*	
	1792: França: guerra à Áustria, início da República, Valmy.	
	1793: França: segunda *Constituição,* o Terror. Polônia: segunda divisão.	1793: Kant: *A religião nos limites da simples razão.*
	1794: França: reação termidoriana.	
	1795: Polônia: terceira divisão. França: *Constituição* do ano III, o Diretório.	
	1796 Napoleão na Itália	
	1797: Paz de Campoformio.	1797: Kant: *A metafísica dos costumes.*

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1782: Alfieri: *Saul.*	1783: Montgolfier: o balão aerostático. Cort: laminador.	
1784: David (1748-1825): *O juramento dos Horácios.* Monti 1754-1828): *Ao senhor de Montgolfier.*	1784: Minckelaers: o gás de iluminação.	
1785: Schiller: *À alegria.*	1785-1788: Fitch: barco a vapor.	
1786: Mozart: *As núpcias de Figaro.*	1786: Cartwright: tecelagem mecânica.	
1787: Alfieri: *Mirra.* Schiller: *Dom Carlos.* Mozart: *Dom Giovanni.*	1787: A máquina a vapor de Watt aplicada à fiação.	
1789: Goethe: *Primeiras elegias Romanas.*		1790
1791: Mozart: *Flauta mágica.*	1791: Galvani: eletricidade animal.	
1793: David: *A morte de Marat.*		
	1794: Uso bélico do balão aerostático. 1795: Bramah: prensa hidráulica.	
	1796: Senefelder: litografia.	

ÍNDICE DOS NOMES

A

Abenragel, 214
Abrahm Abu L-Afiya, 79
Acquapendente, F. de, 311
Adorno, T.W., 699
Afonso X, Rei de Leon e Castela, 214, 224
Agassi, J., 353
Agostinho, Aurélio, 34, 47, 100, 172, 262, 369, 396, 593, 607, 631
Agrícola, G., 195
Agripa, C. de Nettesheim, 93, 204, 211
Alberti, L.B., 49, 51, 194
Alembert, J.B. Le Rond d', 328, 672, 676, 695-700, 701-705, 710, 720, 729, 766, 778, 846, 850
Alexandre de Afrodisia, 84, 88
Algarotti, F., 685
Al-Hazen, 237
Alighieri, D., 28, 248, 632
Ambrósio de Milão, 47, 100
Amici, B., 223
Anaxágoras, 66, 448
Anderson, 685
Apuleio de Madaura, 34, 47
Aquadies, F., 631
Aristófanes de Atenas, 488
Aristóteles, 19, 20, 21-24, 47, 49-51, 53, 54, 61, 77, 84-85, 87, 91-92, 103-105, 112, 125-26, 130, 148-49, 153-55, 164, 172, 181, 186-88, 215, 256, 259, 269, 272, 276, 279-280, 283-90, 325, 328, 332, 344, 350, 396, 315, 445-46, 453, 467, 477, 487-88, 490-92, 509, 518, 584-88, 698, 631, 647, 721, 836, 839, 844, 872, 882-85
Arnauld, A. 356, 395, 397, 443, 468, 594, 595-98, 605-607, 842
Arnóbio, 100
Arquimedes de Siracusa, 189, 195, 212, 276, 309, 600
Averróis, 19, 43, 84, 88, 92
Avicebron, 163, 408
Avicena, 206

B

Bacon, 32, 185, 189, 192, 200, 2122, 302, 318, 321, 325-49, 380, 406, 445, 485, 487, 489, 504, 509, 558, 592, 629, 638, 642-46, 655, 681, 700, 703, 710, 730, 736, 811, 841, 843, 854
Bacon, R., 174, 331, 642
Badovere, J., 251
Barlow, W., 194
Barrow, I., 292, 306, 539, 843
Bartholin, E., 383
Baumgarten, A.G., 828-31
Bayle, P., 189, 201, 471-73, 666, 690-92
Beccaria, C., 684, 686-87, 734, 797, 846, 850-53
Beeckman, I., 354
Bellarmino, 188, 218, 260-61, 267
Bembo, P., 74
Benedetti, A., 217
Beni, P., 190
Bentham, J., 792
Bentley, R., 785, 787, 797
Bergerac, Cyrano de, 583
Berkeley, G., 308, 404, 359, 529-553, 554, 562, 563, 709, 730, 805, 807, 808

Bernoulli, G., 826, 843
Bérulle, P. de, 355
Bessarion, cardeal, 61
Biringuccio, V., 194
Boccaccio, G., 172
Bodin, J., 136
Boehme, J., 117,
Boerhaave, H.,
Bolzano, B., 309
Bonnet, C., 746
Borelli, A., 201, 312, 316
Borjas, C., 142
Bossuet, J.B., 691, 731
Botero, G., 131, 132
Boyle, R., 189, 196, 201, 291, 295, 302, 314, 341, 481, 516, 778, 841
Bracciolini, P., 26, 49-50
Brahe, T., 185, 199, 227-33, 235, 236, 240, 241, 243
Brown, T., 809, 812-14
Browne, P., 781
Brunelleschi, F., 194
Bruni, L., 43, 49, 50, 58
Bruno, G., 77, 92, 139, 141, 156-69, 217, 258, 355, 408, 455
Buffon, G.L.L., 711
Buridan, J., 286
Butler, J., 558, 788-91, 795-96

C

Caccini, T., 267
Caietano (Tomás de Vio), 126
Caloprese G., 841
Calvino, G., 113-18, 122, 137, 188, 259, 310, 607
Campanella, T., 31, 92, 139, 141, 148, 169-82, 249, 259, 355, 584
Cardan, J., 208, 209-11, 328, 584
Castelli, B., 196, 249, 265, 266
Castiglione, B., 74, 584
Cauchy, A.L., 309
Cavalieri, B., 278, 307
Cellini, B., 194, 209
Censorino, 47
Cesalpino, A., 92, 695
Cesi, F., 254, 257, 310, 315
Chambers, E., 695
Chandler, E., 787
Charron, P., 581, 585-86
Cícero, Marco Túlio, 17, 30, 47, 112, 224, 326, 332, 357, 382, 406
Cipriano de Castago, 100
Clarke, S., 523, 781-82, 785, 871
Clarberg, J., 393
Clávio, C., 258
Cohn, H., 891
Cola de Rienzo, 28, 31
Colbert, J.B., 318
Collins, A., 531, 674-75, 783-85, 787, 816, 842, 710-20, 774, 810, 846
Colombo, R., 310
Columella, 26
Condillac, E. Bannot de, 702, 705
Constant, B., 858
Conti, A., 843
Conybeare, J., 787
Copérnico, 122, 168, 181, 185-89, 199, 208, 213-27, 228-33, 243-45, 250-51, 256-62, 267, 270-71, 273-74, 280, 287, 290, 302, 310, 358-59
Cordemoy, G. de, 393-94
Cosme II dos Médici, 249, 256
Cremonini, C., 92, 249, 254
Crisolora, E., 48, 49, 60
Cristina de Lorena, 249, 262, 284
Crusius, C.A., 825, 917
Cudworth, R., 506, 511

D

D'Andrea, F., 841
Dante Alighieri, 28, 248, 659
Darwin, C., 194, 341
Dati, C.R., 316
De Ronald, L.G.A., 688
De Maistre, J., 688
Demócrito de Abdera, 464, 514, 586
Demóstenes de Atenas, 49
Descartes, R., 171, 175, 182, 192, 200, 274, 302, 306, 311, 314, 237, 323, 350-89, 393-97, 404, 406, 408, 409, 413-17, 418, 423, 424, 445, 447, 453-56, 466, 475-77, 487, 494, 503, 509, 510, 514, 528, 537-39, 543, 547, 590-92, 600, 624, 625, 639-32, 636, 638, 640, 699-71, 703, 705, 715, 717, 718, 711, 712, 730, 806, 822, 841, 843, 855

Diderot, D., 328, 676, 682, 683, 695-701, 705-709, 713, 720, 726, 729, 757, 778, 845, 857
Digges, T., 227
Dini, P., 250, 261, 265
Diodati, E., 584
Dionísio, o Areopagita, 48, 59, 62, 71
Dürer, A., 194
Duhen, P., 286, 348
Duns Escoto, J., 87, 105, 327, 332
Du Pont de Nemours, 680

E

Eccles, J.C., 386
Ecfanto Pitagórico, 224
Eckhart (Mestre), G., 62
Einstein, A., 192, 271, 304
Empédocles de Agrigento, 82
Epicteto de Hierápolis, 604
Epicuro, 51, 58, 166, 591, 592, 648, 652
Erasmo de Roterdão, 98-103, 106, 111, 112, 132, 162, 163, 189, 199
Ermolau Bárbaro, 54, 77
Escoto Eriúgena, 60
Ésquines de Sfetto, 49
Estienne, H. (Stephanus), 94
Euclides, 195, 214, 248, 306, 309, 332, 380, 414, 427, 486, 494, 521, 565, 600, 836
Eudóxio de Cnido, 309
Euler, 383
Eustáquio, B., 311

F

Falópio, G., 311
Fardella, M., 843, 844
Ferguson, A., 809
Fermat, P., 307, 381, 600, 603
Fernel, J., 210, 311
Feuerbach, L., 391
Feyerabend, P.K., 207, 209
Fichte, J.G., 863, 887, 891
Ficino, M., 12, 28, 34, 35, 38, 48, 69-77, 83, 98, 107, 112, 253, 156-63, 189, 221
Filangieri, G., 857
Filarete, 194
Filolau de Tebas, 224
Flávio Josefo
Fludd, R., 549
Fontenelle, B. Le Bovier de, 710, 631, 920
Forge, L. de la, 394
Foscarini, A., 160
Foster, J., 787
Fracastoro, G., 199, 208-209, 217, 223
Franck, S., 117
Francke, A.H., 820
Frank, Ph., 551
Franklin, B., 683
Frisi, P., 686, 853

G

Gadamer, H.G., 340, 700
Galeno, 189, 206, 221, 310, 327, 332
Galiani, F., 705, 726, 856
Galileu, G., 32, 122, 145, 149, 155, 170, 183, 185-89, 192-94, 196-98, 200-201, 218, 223, 226, 233-38, 248-90, 292, 302, 321, 315, 323, 350, 553, 255, 360, 376, 381, 485, 487, 495, 558, 585, 592, 600, 629, 663, 690, 783, 843, 875
Gassendi, P., 341, 356, 543, 581, 582, 585-92, 600, 629, 742
Gélio, A., 17
Gemisto Pléton, G., 41, 60
Genovesi, A., 854-56
Genser, C., 210
Gentile, A., 137
Gentile, G., 686
Geulincx, A., 393-95
Ghiberti, L., 194
Giannone, P., 841-43
Gibbon, E., 692, 841
Gilbert, W., 247
Gioia, M., 853
Goethe, W., 683, 730, 818, 931
Grassi, 249, 268
Gregório Magno, 706
Grimaldi, C., 841
Grimm, F.M., 726
Grimm, W., 697, 705
Grotius, H., 137-38, 629, 632, 644, 797
Guazzo, S., 584
Guicciardini, F., 76, 131

H

Halley, E., 295
Harriot, T., 194
Hartley, D.,
Harvey, W., 189, 199, 210, 311-12, 313, 379, 487
Hegel, G.W.F., 104, 687, 688, 894, 897
Heisenberg, W., 550
Helvetius, C.A., 678, 697, 709, 720, 723-725, 726, 816, 845, 850
Heráclides do Ponto, 224
Heráclito de Éfeso, 338
Herbert de Cherbury, 510, 590, 592
Herder, 863
Hermes Trismegisto, 13, 24, 32, 33-38, 40, 48, 70-71, 81, 84, 106, 857
Heródoto de Alicarnasso, 641
Héron de Alexandria, 195
Hertz, H., 550
Hipócrates, 332, 467
Hobbes, T., 308, 311, 356, 406, 408, 413, 419, 440, 483, 485-503, 505, 509, 519, 526, 554, 563, 575, 592, 648, 750, 766, 789, 793, 797, 804, 842
Hoffmann, A.F., 825
Holbach, P.H.D. d', 676, 697, 705, 720, 725-29, 816
Homero, 313, 485, 644, 656, 660
Hooke, R., 197, 198, 201, 295-96, 843
Horkheimer, M., 699
Horky, M. de Lochovic, 238
Hume, D., 404, 483, 520, 554-78, 626, 805, 807, 808, 826, 846, 850, 853, 868
Huss, J., 109
Hutcheson, F., 558, 795-97, 805, 869, 917
Huygens, C. 196, 293, 316, 318, 407, 443, 816

I

Iceta de Siracusa, 224
Inácio de Loyola, 120
Irineu de Lião, 100

J

Jacobi, E.H., 840
Jâmblico de Cálcis, 70
Jan de Glogow, 214
Jansênio, C., 593-98, 606
Jaspers, K., 418, 440, 441
Jerônimo de Strídon, 47
Josefo Flávio, 47
Juliano, o Apóstata, 706
Juliano, o Caldeu, 40
Juliano, o Teurgo, 40

K

Kant, E., 213, 291, 374, 456, 503, 528, 564, 565, 573, 578, 667, 699, 672, 755, 773, 793, 815-16, 818, 825, 829, 883, 859, 860-932
Kepler, J., 185, 188, 189, 192, 199-200, 212, 218, 227, 228-31, 233-47, 251-55, 259, 295, 302, 306, 351, 353
Kierkegaard, S. 104, 839
Knutzen, M., 825, 865

L

Laberthonnière, L., 192
Lactâncio, L.C. Firmiano, 35, 172
Lagrange, J.L., 249, 726
Lambert, J.H., 821, 826-27, 833, 867
La Mettrie, J.O. de, 710, 720-23, 726
La Mothe le Vayer, F., 583
Lancelot, C., 697
Landino, C., 26
Laplace, P.S. de, 866
Lauschen, G.J., 217, 221
Lavater, J.C., 203
Leão Judeu, 74, 408
Leão X, Papa, 142
Leeuwenhoek, A. van, 196, 314
Lefèvre d'Étaples, J., 113
Leibniz, G.W., 278, 281, 306, 309-10, 314, 385, 391, 394, 404, 442-81, 600, 638-39, 647, 671-72, 703, 711, 717, 739, 778, 782, 797, 810, 821, 822, 824, 830, 843, 667, 878
Lênin, 554
Leonardo da Vinci, 139, 141-47, 194, 312
Lessing, G.E., 671, 693, 832, 834-40
Lípsio, G., 94
Lívio Tito, 641
Locke, J., 291, 295, 300, 406, 477, 483, 504-27, 538-39, 543, 554, 558, 562,

578, 672-73, 700, 703, 710-13, 718, 724, 730, 736, 742, 779, 782, 785, 788, 791, 795, 797, 807, 808, 812, 817, 841, 843, 845, 853
Lomazzo, G.P., 194
Lorini, N., 266
Luciano de Samósata, 487
Lucrécio Caro, Tito, 27, 166, 583
Luís XIII, Rei da França, 170
Luíz XIV, Rei da Franca, 318
Lulo, R., 161, 358
Lutero, Martinho, 98, 103-111, 112, 113-115, 122, 131, 136, 188, 206, 259, 607

M

Mach, E., 303, 550, 553
Macróbio, Ambrósio T., 47
Mästlin, M., 227, 234, 235
Magalotti, L., 196, 316, 317, 843
Maggi, 148
Magni, A., 238
Malebranche, N., 393, 391, 395-404, 443, 640, 671, 705, 711, 717, 721, 722, 843
Malesherbes, Ch. G., 696
Malpighi, M., 221, 314, 705
Mardeville, B. de, 558, 693, 797, 798-804, 917
Manetti, A., 248
Manetti, G., 53
Mannheim, K., 340
Manso, G.B., 189
Maomé, 82
Maquiavel, 126-31, 136, 648
Marco Aurélio, 41
Marivaux, P.C., 710
Martini, F. di Giorgio, 194
Matias de Habsburgo, 238
Maurólico, F., 253
Maupertuis, P.L., 710, 720
Mazzoni, J., 248
Meier, G.F., 828
Melanchton, F., 117, 188, 259
Melisso de Samos, 166, 467
Mendelssohn, M., 832-34
Mersenne, M., 182, 274, 314, 356, 373, 486, 600
Mill J. Stuart, 348
Mises, R. von, 551
Mocenigo, G., 156
Moisés, 38, 78
Moisés Maimônides, 408
Molière, J.B., 766
Molineux, 539
Molina, L. de, 608
Montaigne, M. de, 92, 94-97, 441, 581, 583, 605, 617, 622, 652, 917
Monte, F. del, 248, 267
Montesquieu, C.L., 672, 677, 691, 697, 746-53, 842, 846, 858
Moore, H., 383, 511
More, T., 132-36
Mozart, W.A., 683
Müller, J., 214
Müntzer, T., 113
Muratori, L.A., 843-45

N

Naudé, G., 584
Newton, I., 183, 185-86, 192-93, 196-200, 212, 248, 255, 269, 278, 290-309, 312, 318, 314, 443, 455, 530, 533, 538, 540, 534, 551, 558, 672, 673, 700, 703, 706, 710, 730, 734, 735, 736, 773, 778, 779, 782, 787, 797, 810, 816, 825, 851, 843, 845, 853, 855, 865
Nicolai, C.F., 832, 839
Nicolau de Cusa,
Nicole, P., 696
Nietzsche, F., 418, 730
Norman, R., 193
Novalis, 160
Novara, D.M., 217, 220, 224

O

Ockham, G., 22, 87, 104, 192, 296, 509
Oresme, N. d', 231, 286
Orfeu, 32, 33, 41-45, 70, 106
Osiander, A., 141, 220, 227, 258
Oswald, J., 809
Oughtred, W., 306

P

Palmieri, M., 53
Paracelso, 189, 199-202, 203-207, 210, 327, 330-31, 332, 805

Parini, G., 687
Parmênides de Eléia, 164-66, 172, 467
Pascal, B., 309, 582-84, 599-628, 707, 737-39, 760, 788, 391
Patrizi, F., 84, 149
Paulo de Tarso, 48, 100, 594
Paulo III, Papa, 220, 222, 259
Peirce, C.S., 202
Pelágio, 593
Perrault, C., 691
Petrarca, F., 18, 31, 33, 43-47, 49, 632
Picard, J., 293
Pico, Gianfrancesco, 92-94
Pico da Mirândola, 13, 60, 74, 77-83, 87, 91, 98, 106, 112, 158, 172, 204, 585
Picot, C., 361
Piermarini, G., 686, 687
Piero della Francesca, 196
Pio XI, Papa, 132
Pitágoras, 48, 71, 82, 217
Platão, 24, 41, 48, 46, 49, 52, 58, 60, 69-73, 84, 112, 130, 133, 181, 271, 276, 327, 332, 333, 350, 422, 441, 445-50, 479, 488, 509, 632, 636, 642-45, 648, 655, 658, 661, 721, 756, 764, 766
Plínio, 47
Plotino de Licópolis, 24, 41, 58, 70, 76, 83, 164, 396, 472
Plutarco de Queronéia, 49, 331
Policiano, A., 30
Pomponazzi, P., 19, 88-92
Pope, A., 183, 730, 846
Popper, K.R., 289, 291, 341, 350, 349, 386, 387, 550-53, 808
Porfírio de Tiro, 47, 71
Proclo de Constantinopla, 70, 84, 220
Protágoras de Abdera, 497
Psello, M., 70
Ptolomeu, 20, 181, 202, 214, 228, 230, 248, 257, 258, 265, 270, 332
Pufendorf, S., 816

Q

Quesnay, F., 680, 697
Quesnel, P., 595
Quine, W.V.O., 350
Quintiliano, M. Fábio, 27, 631

R

Racine, J., 607
Ramelli, A., 194
Ramo, P., 332, 585
Raynal, G.T., 705, 726
Redi, F., 312-13
Reid, T., 805-808, 811, 813
Reimarus, H.S., 831-32, 835, 837, 839
Reinhold, E., 227
Renan, E., 739
Reuchlin, J., 204-205
Rey, J., 196
Ricci, G., 631
Ricci, S. de, 595
Richelieu, cardeal, 170
Rivière, M. de la, 680
Robertson, W., 692
Rodolfo II de Habsburgo, 156, 228, 236, 238
Romagnosi, G.D., 853
Rothmann, C., 231
Rousseau, J.J., 557, 697, 701, 705, 710, 726, 755-77, 846, 850, 855, 856
Rüdiger, A., 825
Russel, B., 350, 530, 550, 807

S

Saci, L. de, 696, 605
Sagredo, G., 249, 269
Saint-Cyran, abade de, 593-96, 603, 606
Saint-Lambert, 705
Salutati, C., 31, 47, 49, 50
Salviati, F., 269
Sarpi, P., 249
Savonarola, G., 23, 77
Scheiner, C., 257
Schelling, F.W.J., 168
Schiller, F., 931
Schleirmacher, 161
Schlick, M., 550
Scholarios, Gennadio, 60
Schopenhauer, A., 547
Schulz, F.A., 825, 860
Sêneca, 94, 112, 332, 406
Servet, M., 116, 309
Sexto Empírico, 92-93

Shafterbury, A.A.C., 531, 559, 675, 705, 787, 789, 791-94, 796, 797, 804, 869
Smith, A., 805
Smith, J., 510
Soave, F., 853
Socino, F., 117
Socino, L., 117
Sócrates, 47, 88, 95, 99. 130, 428, 433, 435, 448, 558, 633
Spener, P.J., 819-72
Spinoza, B., 74, 160, 168, 391, 394, 404, 406-41, 443, 469, 479, 592, 638, 648, 671, 672, 711, 717, 782, 816, 840, 842
Stewart, D., 809-12
Suarez, F., 126, 354
Sulzer, J.G., 826
Swedenborg, E., 869
Swift, J., 291, 530, 730, 785, 847
Sylvius, 40

T

Tácito, P. Cornélio, 631, 643-46
Tales de Mileto, 558, 875
Tamburini, P. 595
Tartaglia, N., 194
Telésio, B., 92, 139, 141, 147-55
Tetens, J.N., 827-218
Thomasius, C., 447, 699, 816, 817-19
Tindal, M., 674, 785-86, 787
Toland, J., 533, 674, 778-81, 791
Tomás de Aquino, 87, 88, 105, 126, 138, 169, 327, 331, 607
Torricelli, E., 196, 251, 290, 307, 600, 875
Trapezunzio, G., 60
Tschirnhaus, E.W., 816
Tucídides de Atenas, 485, 655, 697
Turgot, A.R.J., 697

U

Urbano VIII, Papa, 170, 249, 268, 272, 355, 544

V

Valla, L., 25, 33, 54-55
Valletta, G., 706, 707
Vallisnieri, A., 194
Valtúrio de Rimini,
Vanini, G.C., 92
Vasari, G., 26, 142
Verrocchio, A., 141, 144
Vesálio, A., 310
Vespúcio, A., 133
Vico, G.B., 494, 579, 629-66
Viéte, F., 306
Virgílio, 22, 48
Vitélio, 236
Vitrúvio, 194
Vives, J.L., 585
Viviani, V., 198, 251, 316, 357
Voët, G., 356
Voltaire, F.M., 291, 292, 296, 639, 661, 670, 672, 676-77, 682-84, 692, 693, 697, 707, 710, 720, 729-46

W

Wallis, J., 306, 307, 309
Weigel, V., 117
Whewell, W., 352
Whitehead, A.N., 350
Wichotew, B., 510
Wojciech de Brudzewo, 214
Wojciech de Szamotuly, 214
Wolff, C., 722, 815, 820-24, 825, 828-830, 917
Wollaston, W., 782
Woolston, T., 785
Wren, C., 294
Wyclif, J., 110

X

Xenofonte de Atenas, 49

Z

Zabarella, J., 92
Zerbi, G., 217
Zópiro, fisiognomista, 203
Zoroastro, 32, 33, 39-41, 71, 70
Zuínglio, U., 112-13, 122

ÍNDICE

5 *Prefácio*

Primeira parte

O HUMANISMO E O RENASCIMENTO

16 *Capítulo I*: O PENSAMENTO HUMANISTA-RENASCENTISTA E SUAS CARACTERÍSTICAS GERAIS
16 1. *O significado historiográfico do termo "humanismo"*
24 2. *O significado historiográfico do termo "Renascimento"*
29 3. *Determinações cronológicas e características essenciais do período humanista-renascentista*
32 4. *Os "profetas" e "magos" orientais e pagãos tidos pelos renascentistas como fundadores do pensamento teológico e filosófico: Hermes Trismegisto, Zoroastro e Orfeu*
32 4.1. A diferença de nível histórico-crítico do conhecimento que os humanistas tiveram da tradição latina em comparação com a tradição grega
33 4.2. Hermes Trismegisto e o *Corpus Hermeticum* em sua realidade histórica e na interpretação do Renascimento
39 4.3. O "Zoroastro" do Renascimento
41 4.4. O Orfeu renascentista

44 *Capítulo II:* IDÉIAS E TENDÊNCIAS DO PENSAMENTO HUMANÍSTICO-RENASCENTISTA
44 1. *Os debates sobre os problemas morais e o neo-epicurismo*
44 1.1. Os primórdios do humanismo
44 1.1.1. Francisco Petrarca
47 1.1.2. Coluccio Salutati
49 1.2. Debates sobre temáticas sociopolíticas em alguns humanistas do século XV: L. Bruni, P. Bracciolini e L. B. Alberti
49 1.2.1. Leonardo Bruni
50 1.2.2. Poggio Bracciolini
51 1.2.3. Leon Battista Alberti
53 1.2.4. Outros humanistas do século XV
54 1.3. O neo-epicurismo de Lourenço Valla
57 2. *O neoplatonismo renascentista*

57 2.1. Acenos sobre a tradição platônica em geral e sobre os doutos bizantinos do século XV
61 2.2. Nicolau de Cusa: a douta ignorância em relação ao infinito
61 2.2.1. A vida, as obras e a colocação cultural de Nicolau de Cusa
63 2.2.2. A douta ignorância
65 2.2.3. A relação entre Deus e o universo
66 2.2.4. O significado do princípio "tudo está em tudo"
67 2.2.5. A proclamação do homem como "microcosmos"
69 2.3. Marcílio Ficino e a Academia platônica florentina
69 2.3.1. A posição de Ficino no pensamento renascentista
70 2.3.2. Ficino como tradutor
70 2.3.3. Os pontos fundamentais do pensamento filosófico de Ficino
75 2.3.4. A doutrina mágica de Ficino e sua importância
77 2.4. Pico de Mirândola entre platonismo, aristotelismo, cabala e religião
77 2.4.1. A posição de Pico
77 2.4.2. Pico e a cabala
81 2.4.3. Pico e a doutrina da dignidade do homem
83 2.5. Francisco Patrizi
84 3. *O aristotelismo renascentista*
84 3.1. Os problemas da tradição aristotélica no período do humanismo
88 3.2. Pedro Pomponazzi e o debate sobre a imortalidade
92 4. *Renascença do ceticismo*
92 4.1. Revivescência das filosofias helenísticas no Renascimento
93 4.2. Michel de Montaigne e o ceticismo como fundamento de sabedoria

98 *Capítulo III:* O RENASCIMENTO E OS PROBLEMAS RELIGIOSOS E POLÍTICOS
98 1. *O Renascimento e a religião*
98 1.1. Erasmo de Roterdão e a *philosophia Christi*
98 1.1.1. A posição de Erasmo
99 1.1.2. Concepção humanista da filosofia cristã
100 1.1.3. O conceito erasmiano de "loucura"
103 1.2. Martinho Lutero
103 1.2.1. Lutero e suas relações com a filosofia e com o pensamento humanista-renascentista

107 1.2.2. Os elementos básicos da teologia de Lutero
111 1.2.3. Conotações pessimistas e irracionalistas do pensamento de Lutero
112 1.3. Ulrich Zuínglio, o reformador de Zurique
113 1.4. Calvino e a reforma de Genebra
116 1.5. Outros teólogos da Reforma e figuras ligadas ao movimento protestante
119 2. *Contra-reforma e Reforma católica*
119 2.1. Os conceitos historiográficos de "Contra-reforma" e de "Reforma católica"
121 2.2. O Concílio de Trento
125 2.3. O novo ímpeto da escolástica
126 3. *O Renascimento e a política*
126 3.1. Maquiavel e a teorização da autonomia da política
126 3.1.1. A posição de Maquiavel
127 3.1.2. O realismo de Maquiavel
130 3.1.3. A "virtude" do príncipe
130 3.1.4. Liberdade e "destino"
131 3.1.5. A "virtude" da antiga República romana
131 3.1.6. Guicciardini e Botero
132 3.2. Tomás More e a *Utopia*
136 3.3. João Bodin e a soberania absoluta do Estado
137 3.4. Hugo Grotius e a fundação do jusnaturalismo

Segunda parte

PONTOS CULMINANTES E RESULTADOS CONCLUSIVOS DO PENSAMENTO RENASCENTISTA
Leonardo, Telésio, Bruno e Campanella

141 *Capítulo IV:* QUATRO EMINENTES FIGURAS DO RENASCIMENTO ITALIANO: LEONARDO DA VINCI, TELÉSIO, GIORDANO BRUNO E CAMPANELLA
141 1. *Natureza, ciência e arte em Leonardo da Vinci*
141 1.1. A ordem mecânica da natureza
143 1.2. Leonardo entre o Renascimento e a época moderna
144 1.3. *Cogitatione mentale* e *esperientia*
147 2. *Bernardino Telésio: a investigação da natureza segundo os seus próprios princípios*
147 2.1. A vida e as obras
149 2.2. A novidade da física telesiana

151 2.3. Os princípios próprios da natureza
153 2.4. O homem como realidade natural
154 2.5. A moral natural
154 2.6. A transcendência divina e a alma como ente supra-sensível
156 3. *Giordano Bruno: a religião como metafísica do infinito e o "heróico furor"*
156 3.1. A vida e as obras
157 3.2. A característica de fundo do pensamento de Bruno
161 3.3. A arte da memória (mnemotécnica) e a arte mágico-hermética
162 3.4. O universo de Bruno e seu significado
165 3.5. A infinitude do Todo e o significado impresso por Bruno à revolução copernicana
167 3.6. Os "heróicos furores"
168 3.7. Conclusões
169 4. *Tomás Campanella: naturalismo, magia e anseio de reforma universal*
169 4.1. A vida e as obras
171 4.2. A natureza e o significado do conhecimento filosófico e o repensamento do sensismo telesiano
175 4.3. A autoconsciência
177 4.4. A metafísica campaneliana: as três "primalidades" do ser
177 4.5. O panpsiquismo e a magia
179 4.6. A "Cidade do Sol"
181 4.7. Conclusões

Terceira parte

A REVOLUÇÃO CIENTÍFICA

185 *Capítulo V:* A REVOLUÇÃO CIENTÍFICA
185 1. *A revolução científica: traços gerais*
185 1.1. A revolução científica: o que muda com ela?
190 1.2. A formação de um novo tipo de saber, que exige a união da ciência e da técnica
191 1.3. Cientistas e artesãos
194 1.4. Uma nova "forma de saber" e uma nova "figura de douto"
195 1.5. A legalização dos instrumentos científicos e seu uso

198 2. *A revolução científica e a tradição mágico-hermética*
198 2.1. Presença e rejeição da tradição mágico-hermética
201 2.2. Características da "astrologia" e da "magia"
204 2.3. J. Reuchlin e a tradição cabalística. Agripa: "magia branca" e "magia negra"
205 2.4. O programa iatroquímico de Paracelso
208 2.5. Três "magos" italianos: Fracastoro, Cardan e Della Porta
212 3. *Nicolau Copérnico e o novo paradigma da teoria heliocêntrica*
212 3.1. O significado filosófico da "revolução copernicana"
213 3.2. Nicolau Copérnico: a formação científica
217 3.3. Copérnico: homem socialmente empenhado
218 3.4. A *Narratio prima* de Rheticus e a interpretação instrumentalista dada por Osiander à obra de Copérnico
219 3.5. O realismo e o neoplatonismo de Copérnico
222 3.6. A situação problemática da astronomia pré-copernicana
224 3.7. A teoria de Copérnico
225 3.8. Copérnico e a tensão essencial entre tradição e revolução
227 4. *Tycho Brahe: nem "a velha distribuição ptolomaica" nem "a moderna inovação introduzida pelo grande Copérnico"*
227 4.1. Tycho Brahe: a melhoria dos instrumentos e das técnicas de observação
228 4.2. Tycho Brahe nega a existência das esferas materiais
229 4.3. Nem Ptolomeu nem Copérnico
232 4.4. O sistema tychônico: uma restauração portadora dos germes da revolução
234 5. *Johannes Kepler: a passagem do "círculo" à "elipse" e a sistematização matemática do sistema copernicano*
234 5.1. Kepler, professor em Graz: o *Mysterium cosmographicum*
235 5.2. Kepler, matemático imperial em Praga: a *Nova astronomia* e a *Diótrica*
239 5.3. Kepler em Linz: as *Tábuas rodolfinas* e a *Harmonia do mundo*
241 5.4. O *Mysterium cosmographicum:* em busca da divina ordem matemática dos céus

243 5.5. Do "círculo" à "elipse". As "três leis de Kepler"
245 5.6. O Sol como causa dos movimentos planetários
248 6. *O drama de Galileu e a fundação da ciência moderna*
248 6.1. Galileu Galilei: a vida e as obras
251 6.2. Galileu e a "fé" na luneta
255 6.3. O *Sidereus Nuncius* e as confirmações do sistema copernicano
258 6.4. As raízes epistemológicas do choque entre Galileu e a Igreja
260 6.5. O realismo de Galileu contra o instrumentalismo de Bellarmino
262 6.6. A incomensurabilidade entre ciência e fé
266 6.7. O primeiro processo
268 6.8. O *Diálogo sobre os dois máximos sistemas* e a derrocada da cosmologia aristotélica
272 6.9. O segundo processo: a condenação e a abjuração
275 6.10. A última grande obra: os *Discursos e demonstrações matemáticas sobre duas novas ciências*
278 6.11. A imagem galileana da ciência
284 6.12. A questão do método: "sensatas experiências" e/ou "necessárias demonstrações"?
287 6.13. A "experiência" é "experimento"
288 6.14. O papel dos experimentos mentais
290 7. *Sistema do mundo, metodologia e filosofia na obra de Isaac Newton*
290 7.1. O significado filosófico da obra de Newton
292 7.2. A vida e as obras
296 7.3. As "regras do filosofar" e a "ontologia" que elas pressupõem
299 7.4. A ordem do mundo e a existência de Deus
300 7.5. O significado da sentença metodológica: *hypotheses non fingo*
302 7.6. A grande máquina do mundo
304 7.7. A mecânica de Newton como programa de pesquisa
306 7.8. A descoberta do cálculo infinitesimal e a polêmica com Leibniz
309 8. *As ciências da vida*
309 8.1. O avanço da pesquisa anatômica
311 8.2. W. Harvey: a descoberta da circulação do sangue e o mecanismo biológico
312 8.3. Francisco Redi contra a teoria da geração espontânea

314 9. *As academias e as sociedades científicas*
314 9.1. A Academia dos Linceus e a Academia do Cimento
317 9.2. A Royal Society de Londres e a Academia Real das Ciências da França

Quarta parte

BACON E DESCARTES

323 *Capítulo VI:* FRANCIS BACON: FILÓSOFO DA ÉPOCA INDUSTRIAL
323 1. *Francis Bacon: a vida e o projeto cultural*
326 2. *Os escritos de Bacon e seu significado*
329 3. *Por que Bacon critica o ideal de saber mágico-alquimista*
331 4. *Por que Bacon critica a filosofia tradicional*
333 5. *Por que Bacon critica a lógica tradicional*
335 6. *"Antecipações da natureza" e "interpretações da natureza"*
336 7. *A teoria dos* ídolos
340 8. *Sociologia do conhecimento, hermenêutica e epistemologia e sua relação com a teoria dos* idola
341 9. *O objetivo da ciência: a descoberta das "formas"*
343 10. *A indução por eliminação*
346 11. *O* experimentum crucis
348 12. *Bacon não é o pai espiritual de um tecnicismo moralmente neutro*

350 *Capítulo VII*: DESCARTES: "O FUNDADOR DA FILOSOFIA MODERNA"
350 1. *A unidade do pensamento de Descartes*
353 2. *A vida e as obras*
357 3. *A experiência da derrocada da cultura da época*
361 4. *As regras do método*

364 5. *A dúvida metódica*
366 6. *A certeza fundamental:* cogito ergo sum
370 7. *A existência e o papel de Deus*
375 8. *O mundo é uma máquina*
380 9. *Conseqüências revolucionárias do mecanicismo*
381 10. *A criação da "geometria analítica"*
385 11. *Alma e corpo*
388 12. *As regras da moral provisória*

Quinta parte

AS GRANDES CONSTRUÇÕES METAFÍSICAS DO RACIONALISMO: O OCASIONALISMO, SPINOZA E LEIBNIZ

393 *Capítulo VIII:* A METAFÍSICA DO OCASIONALISMO E MALEBRANCHE
393 1. *Os precursores do ocasionalismo e A. Geulincx*
395 2. *Malebranche e o desenvolvimento do ocasionalismo*
395 2.1. Vida e obras de Malebranche
396 2.2. O conhecimento da verdade e a visão das coisas em Deus
400 2.3. As relações entre alma e corpo e o conhecimento que a alma tem em si mesma
402 2.4. Tudo está em Deus
404 2.5. Importância do pensamento de Malebranche

406 *Capítulo IX:* SPINOZA E A METAFÍSICA DO MONISMO E DO IMANENTISMO PANTEÍSTA
406 1. *A vida e os escritos de Spinoza*
409 2. *A busca da "verdade" que dá um sentido à vida*
413 3. *A concepção de Deus como eixo central do pensamento spinoziano*
413 3.1. A ordem geométrica
414 3.2. A "substância" ou o Deus spinoziano
418 3.3. Os "atributos"
419 3.4. Os "modos"
420 3.5. Deus e mundo ou *natura naturans* e *natura naturata*

421 4. *A doutrina spinoziana do paralelismo entre* ordo idearum *e* ordo rerum
424 5. *O conhecimento*
424 5.1. Os três gêneros de conhecimento
426 5.2. O conhecimento adequado de toda realidade implica o conhecimento de Deus
428 5.3. Nas formas do conhecimento adequado, não há lugar para a contingência, pois tudo se revela necessário
429 5.4. Conseqüências morais do conhecimento adequado
430 6. *O ideal ético de Spinoza e o* amor Dei intellectualis
430 6.1. A análise geométrica das paixões
432 6.2. A tentativa de Spinoza de colocar-se "além do bem e do mal"
433 6.3. O conhecimento como libertação em relação às paixões e fundamento das virtudes
434 6.4. A visão das coisas *sub specie aeternitatis* e o *amor Dei intellectualis*
436 7. *A concepção da religião e do Estado em Spinoza*
436 7.1. Negação do significado cognoscitivo da religião
439 7.2. O Estado como garantia de liberdade

442 *Capítulo X:* LEIBNIZ E A METAFÍSICA DO PLURALISMO MONADOLÓGICO E DA HARMONIA PREESTABELECIDA
442 1. *A vida e as obras de Leibniz*
445 2. *A possibilidade da mediação entre* a philosophia perenis *e os* philosophi novi
448 3. *A possibilidade de recuperar o finalismo e as "formas substanciais"*
448 3.1. O novo significado do finalismo
451 3.2. O novo significado das formas substanciais
453 4. *A refutação do mecanicismo e a gênese do conceito de mônadas*
453 4.1. O "memorável erro" de Descartes
455 4.2. As conseqüências da descoberta leibniziana
457 5. *Os pontos básicos da metafísica monadológica*
457 5.1. A natureza das mônadas como "força representativa"
460 5.2. Cada mônada representa o universo e é como um microcosmos
462 5.3. O princípio da identidade dos indiscerníveis
463 5.4. As leis da continuidade e seu significado metafísico

464 5.5. A criação das mônadas e a sua indestrutibilidade
464 6. *As mônadas e a constituição do universo*
465 6.1. Explicação da materialidade e corporeidade das mônadas
466 6.2. Explicação da constituição dos organismos animais
468 6.3. A diferença entre as mônadas espirituais e as outras mônadas
469 7. *A harmonia preestabelecida*
473 8. *Deus e o melhor dos mundos possíveis (o otimismo leibniziano)*
475 9. *As verdades de razão, as verdades de fato e o princípio da razão suficiente*
477 10. *A doutrina do conhecimento: o inatismo virtual ou a nova forma de "reminiscência"*
479 11. *O homem e seu destino*

Sexta parte

O DESENVOLVIMENTO DO EMPIRISMO

485 *Capítulo XXI:* THOMAS HOBBES: O CORPOREÍSMO E A TEORIA DO ABSOLUTISMO POLÍTICO
485 1. *A vida e as obras*
486 2. *A concepção hobbesiana da filosofia e sua divisão*
491 3. *Nominalismo, convencionalismo, empirismo e sensismo em Hobbes*
494 4. *Corporeísmo e mecanicismo*
497 5. *A teorização do Estado absolutista*
501 6. *O* Leviatã *e conclusões sobre Hobbes*

504 *Capítulo XII:* JOHN LOCKE E A FUNDAÇÃO DO EMPIRISMO CRÍTICO
504 1. *A vida e as obras de Locke*
507 2. *O problema e o programa do* Ensaio sobre o intelecto humano
509 3. *O empirismo lockiano como síntese das instâncias do empirismo inglês tradicional e das instâncias do racionalismo cartesiano: o princípio da experiência e a crítica do inatismo*
513 4. *A doutrina lockiana das idéias e a sua construção geral*
517 5. *A crítica da idéia de substância, a questão da essência, o universal e a linguagem*

520 6. *O conhecimento, o seu valor e a sua extensão*
523 7. *A probabilidade e a fé*
524 8. *As doutrinas morais e políticas*
526 9. *A religião e suas relações com a razão e com a fé*
527 10. *Conclusões sobre Locke*

529 *Capítulo XIII:* GEORGE BERKELEY: UMA GNOSIOLOGIA NOMINALISTA E FENOMENISTA EM FUNÇÃO DE UMA APOLOGÉTICA RENOVADA
529 1. *A vida e o significado da obra de Berkeley*
533 2. *Os* Comentários filosóficos *e o "programa de investigação" de Berkeley*
537 3. *Teoria da visão e construção dos "objetos" pela mente*
539 4. *Os objetos do nosso conhecimento são as idéias — e estas são sensações*
541 5. *Por que as idéias abstratas são uma ilusão*
542 6. *A distinção entre qualidades primárias e qualidades secundárias é falsa*
544 7. *Crítica à idéia de "substância material"*
546 8. *O grande princípio:* esse est percipi
547 9. *Deus e as "leis da natureza"*
550 10. *A filosofia da física: Berkeley, precursor de Mach*

554 *Capítulo XIV:* DAVID HUME E O EPÍLOGO IRRACIONALISTA DO EMPIRISMO
554 1. *A vida e as obras de Hume*
557 2. *O "novo cenário de pensamento" ou a "ciência da natureza humana"*
559 3. *As "impressões" e as "idéias" e o "princípio da associação"*
562 4. *A negação das idéias universais e o nominalismo humiano*
564 5. *"Relações entre idéias" e "dados de fato"*
566 6. *A crítica humiana da idéia de relação entre causa e efeito*
568 7. *A crítica das idéias de substância material e de substância espiritual e a existência dos corpos e do eu como objeto de mera crença ateórica*
571 8. *A teoria das paixões e a negação da liberdade e da razão prática*
573 9. *O fundamento arracional da moral*

576 10. *A religião e o seu fundamento irracional*
577 11. *Dissolução do empirismo na "razão cética" e na "crença arracional"*

Sétima parte

PASCAL E VICO, DOIS PENSADORES CONTRA A CORRENTE NA ÉPOCA MODERNA

581 *Capítulo XV:* O LIBERTINISMO GASSENDI: EMPIRISTA CÉTICO EM DEFESA DA RELIGIÃO; O JANSENISMO E PORT-ROYAL
581 1. *O libertinismo*
581 1.1. Em que consiste a atitude libertina
583 1.2. Libertinismo erudito e libertinismo mundano
585 2. *Pierre Gassendi: um "empirista-cético" em defesa da religião*
585 2.1. A polêmica contra a tradição aristotélico-escolástica
587 2.2. Por que nós não conhecemos as essências e por que a filosofia aristotélico-escolástica é danosa à fé
589 2.3. Gassendi contra Descartes
591 2.4. Por que Gassendi retorna a Epicuro
593 3. *O jansenismo e Port-Royal*
593 3.1. Jansênio e o jansenismo
595 3.2. A lógica e a lingüística de Port-Royal

599 *Capítulo XVI:* BLAISE PASCAL: AUTONOMIA DA RAZÃO, MISÉRIA E GRANDEZA DO HOMEM E RACIONALIDADE DO DOM DA FÉ
599 1. *A paixão pela ciência*
601 2. *A "primeira" e a "segunda" conversões*
604 3. *Pascal em Port-Royal*
606 4. *As* Provinciais
608 5. *A demarcação entre saber científico e fé religiosa*
610 6. *A razão científica entre tradição e progresso*
612 7. *O "ideal" do saber científico e as regras para construir argumentações convincentes*
614 8. Esprit de géométrie *e* esprit de finesse
617 9. *Grandeza e miséria da condição humana*
619 10. *O* divertissement

622 11. *A importância da razão para fundamentar os valores e provar a existência de Deus*
623 12. *"Sem Jesus Cristo, não sabemos o que é a nossa vida, a nossa morte, Deus e nós mesmos"*
624 13. *Contra o "deísmo" e contra um "Descartes inútil e incerto"*
626 14. *Por que apostar em Deus*

629 *Capítulo XVII:* GIAMBATTISTA VICO E A FUNÇÃO DO "MUNDO CIVIL FEITO PELOS HOMENS"
629 1. *Vida e obras*
634 2. *Os limites do saber dos "modernos"*
637 3. *O* verum-factum *e a descoberta da história*
638 4. *Vico contra a história dos filósofos*
640 5. *Vico contra a história dos historiadores*
642 6. *Os "quatro autores" de Vico*
644 7. *Distinção e unidade entre "filosofia" e "filologia"*
647 8. *A verdade que a filosofia fornece à filologia*
650 9. *O certo que a filologia oferece à filosofia*
652 10. *Os homens, protagonistas da história, e a heterogênese dos fins*
654 11. *As três épocas da história*
658 12. *Linguagem, poesia e mito*
662 13. *A Providência e o sentido da história*
664 14. *As recaídas históricas*

Oitava parte

A "RAZÃO" NA CULTURA ILUMINISTA

669 *Capítulo XVIII:* A "RAZÃO" NA CULTURA ILUMINISTA
669 1. *O lema do iluminismo: "Tem a coragem de servir-te de tua própria inteligência!"*
670 2. *A "razão" dos iluministas*
673 3. *A "razão iluminista" contra os sistemas metafísicos*
675 4. *O ataque contra as "superstições" das religiões positivas*
677 5. *"Razão" e direito natural*
681 6. *Iluminismo e burguesia*
683 7. *Como os iluministas difundiram as "luzes"*
685 8. *Iluminismo e neoclassicismo*

687 9. *Iluminismo, história e tradição*
690 10. *Pierre Bayle e "a descoberta do erro" como tarefa do historiador*

Nona parte

O DESENVOLVIMENTO DA "RAZÃO" ILUMINISTA NA FRANÇA, INGLATERRA, ALEMANHA E ITÁLIA

695 *Capítulo XIX:* O ILUMINISMO NA FRANÇA
695 1. *A Enciclopédia*
695 1.1. Gênese, estrutura e colaboradores da *Enciclopédia*
698 1.2. Finalidades e princípios inspiradores da *Enciclopédia*
701 2. *D'Alembert e a filosofia como "ciência dos fatos"*
701 2.1. O "século filosófico" é o século "da experimentação e da análise"
703 2.2. Deísmo e moral natural
705 3. *Denis Diderot: do deísmo à "hipótese" materialista*
705 3.1. O deísmo contra o ateísmo e a religião positiva
707 3.2. Tudo é matéria em movimento
711 4. *Condillac e a gnosiologia do sensismo*
711 4.1. A vida e o significado da obra
713 4.2. A sensação como fundamento do conhecimento
715 4.3. "Uma estátua interiormente organizada como nós" e a construção das funções humanas
716 4.4. O danoso "jargão" dos metafísicos e a ciência como uma língua bem feita
718 4.5. Tradição e educação
720 5. *Materialismo iluminista: La Mettrie, Helvetius e d'Holbach*
720 5.1. O "homem-máquina" de La Mettrie
723 5.2. Helvetius: a sensação como princípio do entendimento e o interesse como princípio da moral
725 5.3. D'Holbach: "o homem é obra da natureza"
729 6. *Voltaire e a grande batalha pela tolerância*
729 6.1. O significado da obra e da vida de Voltaire
734 6.2. Defesa do deísmo contra o ateísmo e o teísmo
736 6.3. A "defesa da humanidade" contra o "sublime misântropo" de Pascal
738 6.4. Contra Leibniz e o seu "melhor dos mundos possíveis"
742 6.5. Os fundamentos da tolerância

743 6.6. O "caso Calas" e o *Tratado sobre a tolerância*
746 7. *Montesquieu: as condições da liberdade e o Estado de direito*
746 7.1. A vida e o significado da obra
748 7.2. As razões da excelência da ciência
749 7.3. As *Cartas persas*
751 7.4. O *Espírito das leis*
754 7.5. A divisão dos poderes, isto é, "o poder que detém o poder"
755 8. *Jean-Jacques Rousseau: o iluminista "herético"*
755 8.1. A vida e o significado da obra
760 8.2. O homem no "estado natural"
763 8.3. Rousseau contra os enciclopedistas
767 8.4. Rousseau iluminista
769 8.5. O *Contrato social*
772 8.6. O *Emílio* ou o itinerário pedagógico
775 8.7. A naturalização da religião

778 *Capítulo XX:* O ILUMINISMO INGLÊS
778 1. *A controvérsia sobre o deísmo e a religião revelada*
778 1.1. John Toland: o cristianismo sem mistérios
781 1.2. Samuel Clarke e a prova da existência de um Ser necessário e independente
783 1.3. Anthony Collins e a defesa do "livre-pensamento"
785 1.4. Matthew Tindal e a redução da Revelação à religião natural
787 1.5. Joseph Butler: a religião natural é fundamental, mas não é tudo
791 2. *A reflexão sobre a moral no iluminismo inglês*
791 2.1. Shaftesbury e a autonomia da moral
795 2.2. Francis Hutcheson: a melhor ação propicia a maior felicidade ao maior número de pessoas
797 2.3. David Hartley: a "física da mente" e a ética em bases psicológicas
798 3. *Bernard de Mandeville e a* Fábula das abelhas: *"vícios privados, virtudes públicas"*
798 3.1. Quando o vício privado torna-se benefício público
801 3.2. Quando a virtude privada leva à ruína da sociedade
805 4. *A "escola escocesa" do "senso comum"*
805 4.1. Thomas Reid: o homem como animal cultural
806 4.2. Reid e a teoria da mente

808 4.3. Reid: realismo e senso comum
810 4.4. Dugald Stewart e as condições da argumentação filosófica
812 4.5. Thomas Brown: a filosofia do espírito e a arte do duvidar

815 *Capítulo XXI:* O ILUMINISMO ALEMÃO
815 1. *O iluminismo alemão: características, precedentes, ambiente sociocultural*
815 1.1. Características
816 1.2. Precedentes
816 1.3. E.W. von Tschirnhaus: a *ars inveniendi* como confiança na razão
817 1.4. Samuel Pufendorf: o direito natural como questão de razão
817 1.5. Christian Thomasius: a distinção entre direito e moral
819 1.6. O pietismo e suas relações com o iluminismo
820 1.7. Frederico II e a situação política
820 2. *A "enciclopédia do saber" de Christian Wolff*
825 3. *O debate filosófico na época do wolffismo*
825 3.1. Martinho Knutzen: o encontro entre pietismo e wolffismo
825 3.2. Christian A. Crusius: a autonomia da vontade em relação ao intelecto
826 3.3. Johann H. Lambert: a busca do "reino da verdade"
827 3.4. Johann N. Tetens: a fundamentação "psicológica" da metafísica
828 4. *Alexander Baumgarten e a "fundação da estética sistemática*
831 5. *Hermann Samuel Reimarus: a defesa da religião natural e a rejeição da religião revelada*
832 6. *Moses Mendelssohn e a "diferença essencial" entre religião e Estado*
834 7. *Gotthold Ephraim Lessing e "a paixão pela verdade"*
834 7.1. Lessing e a questão estética
836 7.2. Lessing e a questão religiosa

841 *Capítulo XXII:* O ILUMINISMO ITALIANO
841 1. *O pré-iluminismo italiano*
841 1.1. O anticurialismo de Pedro Gianonne

843 1.2. Ludovico A. Muratori e a defesa do "bom gosto", isto é, do senso crítico
845 2. *O iluminismo lombardo*
847 2.1. Pedro Verri: "o bem nasce do mal"
848 2.2. Alexandre Verri: a desconfiança é "a grande parteira da verdade"
850 2.3. César Beccaria: contra a tortura e a pena de morte
853 2.4. Paulo Frisi: "o primeiro a sacudir a Lombardia de seu sono"
854 3. *O iluminismo napolitano*
854 3.1. Antônio Genovesi: o primeiro professor italiano de economia política
856 3.2. Fernando Galiani: o autor do tratado *Sobre a moeda*
857 3.3. Caetano Filangieri: as leis, racionais e universais, devem se adaptar "ao estado da nação que as recebe"

Décima parte

KANT E A FUNDAÇÃO DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL

860 *Capítulo XXIII:* KANT E A REVIRAVOLTA "CRÍTICA" DO PENSAMENTO OCIDENTAL
860 1. *A vida, a obra e o desenvolvimento do pensamento de Kant*
860 1.1. A vida
864 1.2. Os escritos de Kant
865 1.3. O itinerário espiritual de Kant nos escritos pré-críticos
870 1.4. A "grande luz" de 1769 e a *Dissertação* de 1770
871 2. *A Crítica da Razão Pura*
871 2.1. O problema crítico: a síntese a priori e o seu fundamento
874 2.2. A "revolução copernicana" realizada por Kant
878 2.3. A estética transcendental (doutrina do conhecimento sensível e de suas formas *a priori*)
882 2.4. A analítica transcendental e a doutrina do conhecimento intelectivo e de suas formas a priori
882 2.4.1. A lógica e as suas divisões segundo Kant
884 2.4.2. As categorias e a sua "dedução transcendental"
887 2.4.3. "Eu penso" ou Apercepção transcendental

889 2.5. A analítica dos princípios: o esquematismo transcendental e o sistema de todos os princípios do intelecto puro ou a fundamentação transcendental da física newtoniana
892 2.6. A distinção entre fenômeno e *númeno* (a "coisa em si")
894 2.7. A dialética transcendental
894 2.7.1. A concepção kantiana da dialética
896 2.7.2. As faculdades da razão em sentido específico e as Idéias da razão no sentido kantiano
899 2.7.3. A psicologia racional e os paralogismos da razão
900 2.7.4. A cosmologia racional e as antinomias da razão
903 2.7.5. A teologia racional e as provas tradicionais da existência de Deus
904 2.7.6. O uso normativo das Idéias da razão
906 3. *A "Crítica da Razão Prática" e a ética de Kant*
906 3.1. O conceito de "razão prática" e os objetivos da nova *Crítica*
908 3.2. A lei moral como "imperativo categórico"
911 3.3. A essência do imperativo categórico
912 3.4. As fórmulas do imperativo categórico
913 3.5. A liberdade como condição e fundamento da lei moral
915 3.6. O princípio da "autonomia moral" e o seu significado
918 3.7. O "bem moral" e a "tipicidade do juízo"
919 3.8. O "rigorismo" e o hino kantiano ao "dever"
922 3.9. Os postulados da razão prática e o primado da razão prática em relação à razão pura
924 4. *A "Crítica do Juízo"*
924 4.1. A posição da terceira *Crítica* em relação às duas anteriores
925 4.2. "Juízo determinante" e "juízo reflexivo"
927 4.3. O juízo estético
929 4.4. A concepção do sublime
930 4.5. O juízo teleológico e as conclusões da *Crítica do Juízo*
931 5. *Conclusões: "o céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim" como marca espiritual de Kant como homem e pensador*

933 APÊNDICE: Quadros cronológicos e Índice dos nomes
934 *Quadros cronológicos*
950 *Índice dos nomes*